

**SUMARIO:**

- I. Eclesiología fundamental (S. Pié-Ninot).
- II. Jesús y la Iglesia (S. Pié-Ninot).
- III. Motivo de credibilidad (R. Latourelle).
- IV. La vía empírica (S. Pié-Ninot).
- V. Notas de la Iglesia (F.A. Sullivan).
- VI. Intérprete de la Escritura (J. Wicks).
- VII. Iglesias evangélicas (D.G. Bloesch).
- VIII. Iglesias orientales (A. Amato).
- IX. Iglesia ortodoxa (A. Amato).

**I. Eclesiología fundamental**

**1. EL NACIMIENTO DEL TRATADO "DE ECCLESIA".** El problema de la demostración científica de la verdad de la Iglesia católica, y por tanto la verificación de que el cristianismo católico romano está en continuidad total con las intenciones y la obra de Jesucristo, fundador de la Iglesia, fue una cuestión que se planteó ya al principio desde que aparecieron los primeros cismas. Ahora bien, el capítulo de la eclesiología apologética clásica que se designa como *demonstratio catholica* es una creación moderna; en efecto, ni las herejías de 1ª antigüedad ni la separación en la Edad Media del Oriente y el Occidente cristianos habían provocado la crisis religiosa que apareció en el siglo XVI, oponiendo diversas comuniones rivales que pretendían ser las verdaderas herederas de Cristo: catolicismo, anglicanismo y protestantismos de diversos tipos. El tratado *De vera Ecclesia*, a pesar de ciertas anticipaciones, como la inicial de Jaime de Viterbo (1301-1302), no se elabora hasta el siglo XVI; y se consolida, desarrolla y transforma sin cesar durante varios siglos, hasta su gran relanzamiento en el concilio Vaticano I (1870).

Tres son las formas tradicionales de esta eclesiología, tipificada en tres vías. La *vía histórica*, que intenta mostrar a través del examen de los documentos antiguos que la Iglesia católica romana es la Iglesia cristiana de siempre, que aparece en la historia como una sociedad una, visible, permanente y organizada jerárquicamente. Esta vía se reduce en la práctica a la llamada *vía primatus*, que es una simplificación de la *vía histórica*, ya que se limita a mostrar la verdad de la Iglesia romana a partir de la prueba de que su cabeza, el obispo de Roma, es el legítimo sucesor del Pedro, prescindiendo de todos los otros aspectos de continuidad histórica.

La segunda vía es la *vía notarum*, que se desarrolla siguiendo este silogismo: Jesucristo dotó a su Iglesia de cuatro notas distintivas: la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad; ahora bien, la Iglesia católica romana es la única que posee estas cuatro notas; por tanto, es la verdadera Iglesia de Cristo, excluyendo así las restantes confesiones cristianas, tales como el luteranismo, calvinismo, anglicanismo y ortodoxia, que no las poseen. Finalmente, la tercera vía es la *vía empírica*, asumida por el concilio Vaticano I, gracias a su promotor, el cardenal Dechamps, que sigue un método más simple: abandona toda confrontación de la Iglesia romana actual con la antigüedad para escapar a las dificultades que suscita la interpretación de los documentos históricos, así como a la verificación concreta de las *notas* (Iglesia: *notas*), y *valora* la Iglesia en sí misma como milagro moral, que es como el signo divino que confirma su trascendencia.

El tratado sobre la Iglesia, pues, tras sus primeros escauceos en el siglo XIV con Jaime de Viterbo, en el siglo XV con Juan de Ragusa y Juan de Torquemada, aparece ya de forma común en el siglo XVI con dos grados: después del tratado *De vera Religione* se constituye el *De Ecclesia*. Este último asume una clara perspectiva introductoria y apologética, ya que aparece en el momento en que se libran las primeras luchas contra el luteranismo y el calvinismo, de tal forma que hacia el año 1550 ya circula por toda Europa ese tratado, aunque con matices bien diferenciados.

A partir de esta formulación inicial, el tratado sobre la Iglesia, especialmente a través de su vía más divulgada, la *vía notarum*, sufre diversos cambios de acuerdo con la sensibilidad del momento. Así, en los siglos XVI y XVII las notas se presentan como tomadas más bien de la Escritura y de los padres. En cambio, en los siglos XVIII y XIX se prefiere subrayar que las cuatro notas se imponen por sí mismas a la sociedad eclesiástica. A finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX -es decir, entre el Vaticano I y el Vaticano II- se describen tales notas de forma primordialmente romántica y se subraya la expansión mundial del catolicismo, la cohesión y la fecundidad de la Iglesia.

De estas tres vías, la *vía notarum* ha sido la más utilizada en los tratados eclesiológicos y, aunque es distinta de las otras dos, no siempre se las ha distinguido claramente, ya que su espíritu debe sacarlo de la *vía histórica* por razón de referencias constantes en la verificación histórica de las notas, y su materia va muy ligada a la *vía empírica*, ya que, en definitiva, las notas son percibidas como un milagro de orden moral.

En este proceso aparece como relevante el legado eclesiológico del concilio Vaticano I por su doble aporte, el referido a la *vía primatus*, centrado en la infalibilidad pontificia (DS 3053-3074) y el propio de la *vía empírica*, orientado a la Iglesia como signo y, por tanto, motivo de credibilidad (DS 3012-3014). El texto conciliar, aunque cita de paso la *vía notarum* = *'Ecclesiam `notis' instruxit'* (DS 3012)-, no la elabora.

**2. PERSPECTIVAS ECLESIOLOGICO-FUNDAMENTALES DEL VATICANO II.** La categoría Iglesia-sacramento de comunión, propia del Vaticano II, es fecunda para una orientación teológico-fundamental. En efecto, se trata de una

expresión que opera una descentralización de la Iglesia respecto a sí misma, ya que queda centrada totalmente en Cristo. Este concepto muestra su doble valor: el *interno*, ya que la Iglesia, sacramento primordial, es raíz de los sacramentos; y el *externo*, ya que visualiza la misión y mediación significativa de la Iglesia para el mundo, unidos ambos en "una complexa realitas" (LG 8). Tal afirmación ya replantea los silogismos clásicos de las tres vías de demostración apologética de la verdadera Iglesia, puesto que manifiesta la "dificultad" de captar su "globalidad" externo-interna por su mismo carácter sacramental, es decir, por ser "signo" no "demostrativo", sino indicativo y mostrativo, y, el máximo, revelador del misterio -sólo perceptible a los ojos de la fe-

A su vez, el Vaticano II hace una referencia explícita a las notas de la Iglesia de esta forma: "Ésta es la única Iglesia de Cristo que en el símbolo profesamos como una, santa, católica y apostólica..." (LG 8); y precisa que "esta Iglesia, establecida y estructurada en este mundo como una sociedad, subsiste en (*subsistit in*) la Iglesia católica" (LG 8b). Como puede observarse, tanto el lenguaje como la misma intención del texto rechazan toda exclusividad e identidad de la verdadera Iglesia concebidas de modo cerrado, mientras que se abre el espacio para la positividad y el reconocimiento. En efecto, el *subsistit* -que sustituye al texto primitivo, que usaba el *est*- subraya no tanto la exclusividad -más propia del *esj*- cuanto el carácter abierto y positivo. De esta forma el *subsistit* tiene la intención y desempeña la función de evitar una identificación incontrolada de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica romana, manteniéndose abierto a la realidad eclesial presente en las otras confesiones cristianas.

Además, la categoría "sacramento" usada por el Vaticano II recuerda la expresión del Vaticano I: *Ecclesia, signum levatum in nationes* (Di 3013). De hecho, esta fórmula es citada en SC 2; LG 50; AG 36; UR 2, y se orienta siempre hacia el signo de la unidad en la caridad. La Iglesia, pues, es signo de la llegada de la salvación entre los hombres en la medida en que refleja en nuestro mundo la unidad y el amor de la vida trinitaria. El Vaticano II, por un proceso de personalización que se extiende a toda la economía de la revelación y de su transmisión, habla de testimonio personal y comunitario allí donde el Vaticano I habla de atributos milagrosos de la Iglesia, dando así un nuevo enfoque a toda la eclesiología fundamental.

Conclusión: *el testimonio es signo eclesial de credibilidad y paradigma para la eclesiología fundamental*. La categoría testimonio ha aparecido de forma progresiva en el lenguaje teológico y eclesial, especialmente a partir del Vaticano II, en el cual es omnipresente (133 veces). En los sínodos de los obispos sobre la evangelización (1974) y sobre el laicado (1987), el tema se manifiesta con fuerza, así como en las exhortaciones apostólicas correspondientes: *Evangelii nuntiandi* y *Christifideles laici*. En esta perspectiva se convierte en signo eclesial de credibilidad y paradigma para la eclesiología fundamental.

En efecto, la categoría testimonio, además de tipificar la vida cristiana y eclesial por excelencia, es asumida por la filosofía reflexiva actual (J. Nabert, E. Levinas, P. Ricoeur) en su triple dimensión empírica, jurídica y ética, como lugar hermenéutico que "revela" la doble confluencia presente en el testimonio: su vertiente de constatación histórica y su vertiente de expresión autotestimonial. Con razón, pues, se puede hablar de una verdadera "metafísica del testimonio", capaz de mostrar la posibilidad racional de un testimonio del absoluto que sea al mismo tiempo plenamente histórico. A su vez, la reflexión teológica recuerda que para que el testimonio sea signo eclesial de credibilidad se deberá referir siempre a la Iglesia apostólica, como vertiente históricoobjetiva, transmisora del "depósito de la fe" (DV 10; GS 62, UR 6). En este marco y desde esta perspectiva es como podemos hablar de la *Ecclesia water congregans*, que vehicula de este modo el *testimonio fundante*, que es la Iglesia apostólica, como presencia del Señor resucitado hasta el fin de los tiempos (cf Mt 28,26-30). Por otro lado, este testimonio fundante posibilitará la realización de su correlativo en la *Ecclesia fraternitas congregata*, formulación de la vertiente autotestimonial y subjetiva que es el *testimonio viviente* de los cristianos a través de su vida e historia (cf 1Cor 1,2; Rom 1,7; Ef 5,27; ITes 4,7; 2Tes 2,13s...). Como mediación entre ambos: el *testimonio del Espíritu*, que anima a la Iglesia en cuanto *Spiritus in Ecclesia* (cf LG 4).

Emerge así la función decisiva del testimonio como camino de credibilidad eclesial y síntesis de lo mejor de las tres vías clásicas de acceso a la verdadera Iglesia. Éste no se reduce ni a una credibilidad meramente externa y extrínseca -riesgo de la apologética eclesiológica clásica- ni a una credibilidad meramente interna y subjetiva -riesgo fideísta frecuente para compensar el anterior-, sino que centra su atención en una comprensión de la credibilidad como invitación a la fe -externa e interna a la vez-, por razón de su carácter integrador. Así pues, en esta *credibilidad del testimonio eclesial* se entrecruzan la dimensión externa, fruto de la conexión histórica con el *testimonio apostólico fundante* de la Iglesia; la dimensión interiorizada, surgida de la experiencia eclesial del *testimonio vivido*, y la dimensión interior e interiorizadora, gracias al *testimonio del Espíritu*, que es quien anima y santifica la Iglesia.

**BIBL.:** ANTÓN A., *El misterio de la Iglesia I-II*, Madrid 1986-1987; CONGAR Y., *La Eclesiología de San Agustín a nuestros días*, Madrid 1976; GARIIO-GUEMBE M.M., *la comunión de los santos*, Barcelona 1991; LATOURELLE R., *Le témoignage chrétien*, Montreal 1971; ID, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971; ID, *Evangelisation et témoignage*, en M. DHAVAMANONY (ed.), *Évangélisation*, Roma 1975, 77 110; PIÉ-NINOT S., *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio*, en "RCT" IX (1984) 401-461; ID, *La chiesa come tema teologico fondamentale*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivelatore. Teología Fondamentale*, Casale Monferrato 1988, 140-163; ID, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989, 307-406; ID, *Eclesiología Fundamental: 'status quaestionis'*; en "RET" 49 (1989) 361-403; SULLIVAN F.A., *The Church We Believe In. One, Holy, Catholic and Apostolic*, Dublín 1988.

S. Pié-Ninot

## II. Jesús y la Iglesia

**1. ESBOZO HISTÓRICO DEL TEMA.** El tema de Jesús y la Iglesia, y especialmente el de la formación de ésta, es básico para la fe cristiana. De hecho, ya en los escritos del NT, aparece esta formación, con trazos germinales y pluriformes, a partir de una descripción creyente de la propia autocomprensión de la misma Iglesia. Lugar preeminente de tal desarrollo es el acontecimiento de pentecostés y el protagonismo de los apóstoles, particularmente el de Pedro, como pionero de la primera comunidad cristiana, que, unido al Pablo misionero de los gentiles, se convierten en los grandes portadores del desarrollo y formación de la Iglesia. Para ser miembros de esta primera comunidad cristiana se necesitan estas exigencias: la conversión a la fe en Cristo, el bautismo, el don del Espíritu de pentecostés, la celebración eucarística, el amor operativo y comunitario (cf He 2,38.42-47). En los mismos evangelios, a través de la narración sobre Jesús, encontramos muchos elementos de la formación de la Iglesia, como continuidad de su predicación y misión, especialmente mediante los apóstoles. De forma más relevante aún en la literatura paulina y en el resto de escritos del NT aparecen ya elementos teológicos y organizativos de esta Iglesia naciente.

Sólo a partir de la etapa de los padres, tales como san Ignacio, san Ireneo, Orígenes, san Juan Crisóstomo y, particularmente, san Ambrosio y san Agustín, el tema de la formación de la Iglesia se convierte en un planteamiento teológico de la fundamentación de la Iglesia, manteniéndose ese enfoque prácticamente hasta la ilustración y la disputa modernista de principios del siglo xx. En efecto, a partir de los grandes padres, la formación de la Iglesia se ve en la imagen misteriosa del nacimiento de la Iglesia del costado dei crucificado igual que Eva del costado de Adán (SAN AMBROSIO, *In Psalm.* 36.37: PL 14,986; Epist. 76,3s: PL 16,1260; SAN AGUSTÍN *In jah. Tract. IX*, 2,10; XV 4,8; CXX 19,2: PL 35: 1463.1513. 1953...). La importancia de este simbolismo es tal que es retomado en la Edad Media; en particular lo cita el concilio ecuménico de Viena de 1312 (DS 901).

En el período siguiente, caracterizado por las luchas eclesíásticas por el poder, a esta reflexión se añade otra sobre la fundamentación teológica de la Iglesia. Se trata de la elección y misión de los apóstoles, especialmente de Pedro, como iniciadores de la jerarquía eclesíástica. Por influencia del pensamiento jurídico se introduce el concepto "ius divinum" como garante de la fidelidad histórica y fundacional de la Iglesia y sus instituciones, que con la disputa sobre la Escritura como "norma non normata", se convierte en piedra de toque del luteranismo con la fórmula "sola Scriptura". El concilio de Trento tratará con atención y situará en su justo lugar estos dos conceptos. La contrarreforma posterior acentuará fuertemente el ministerio de Pedro y el papado como garantía de continuidad entre Jesús y la Iglesia.

Ahora bien, hasta la ilustración y la controversia modernista propiamente dicha no se plantea la cuestión crítica de la "singular fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret". Ya el concilio Vaticano I (1870) declaró que Cristo "decidió edificar la santa Iglesia" (*sanctam aedificare ecclesiam decrevit*: DS 3050), pero este tema lo afrontaron más los documentos magisteriales en torno al modernismo, concretamente el decreto *Lamentabili* (DS 3452) y la encíclica *Pascendi* (DS 3492), ambos del 1907, resumidos en el juramento antimodernista de 1910, que dice así: "La Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros" (DS 3540). A partir de estos textos magisteriales los manuales de teología y eclesiología fundamental introducen un importante apartado sobre este tema, que sirve de prolegómeno apologético a toda la teología. Se divulgan así las expresiones "instituir", "fundar" y "edificar" para significar la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia, y se enumeran sus principales actos: la vocación y misión de los doce, la institución del primado de Pedro y su sucesión, la transmisión de la triple potestas de Cristo ("potestas docendi, sanctificandi et regendi"~ a los apóstoles y la institución de la eucaristía como nueva alianza (J.B. Franzelin, H. Dieckmann, A. Tanquerey, J. Salaverri, T. Zapelena, M. Schmaus, F.A. Sullivan...)).

Sólo con el Vaticano II esta temática encuentra un enfoque más completo y articulado. En efecto, en los cuatro números de la LG 2-5 se dibuja toda una visión procesual de la institución de la Iglesia; en el último se usan por única vez las palabras "fundación" y "fundador". En la etapa posconciliar debe señalarse un importante documento de la Comisión Teológica Internacional del 7 de octubre de 1985, con motivo del XX aniversario de la conclusión del Vaticano II, sobre "temas escogidos de eclesiología", que se inicia precisamente con el de "la fundación de la Iglesia por Jesucristo" (EV 9,16731680) y que representa tanto una respuesta a ciertos planteamientos quizá demasiado escépticos o críticos (H. Küng, L. Boff...) como una ajustada síntesis católica actualizada sobre esta cuestión. Repasemos ahora los puntos teológicos más relevantes de esta panorámica histórica, ya que para articular un planteamiento propio de la teología y eclesiología fundamental sobre la relación originaria y fundante de Jesús con la Iglesia conviene tener presentes diversas cuestiones teológicas implicadas en tal tema.

**2. DOS BINOMIOS, CLÁSICOS DE LA RELACIÓN JESÚS-IGLESIA.** De hecho, la pregunta propia de la ilustración y la controversia modernista sobre la fundación de la Iglesia, a pesar de su novedad, que la hace paralela al nacimiento de la teología fundamental como disciplina, hunden sus raíces en dos cuestiones teológicas de largo alcance debatidas en la historia de la teología y ya antes apuntadas. Se trata de la relación entre Escritura e Iglesia y entre "ius divinum" y "ius ecclesiasticum" como binomios clásicos de nuestro tema: Jesús y la Iglesia. Será bueno, pues, apuntar los elementos más sobresalientes de estos binomios, que nos proporcionarán puntos de base para nuestro tema con vistas a un planteamiento teológico correcto.

**a) Escritura e Iglesia.** La Escritura fue considerada desde los inicios de la vida de la Iglesia como un instrumento normativo de toda actividad comunitaria y privada; de ahí la famosa expresión "norma normans-norma non normata", ya que la Sagrada Escritura es la objetivación literaria de la fe de la Iglesia apostólica, norma y fundamento de la

Iglesia de todos los tiempos. Por esta razón, la Escritura asumió una función de importancia excepcional para la, definición y conservación del depósito de la fe, en razón del significado básico que se dio a tal depósito de la fe como componente fundamental y característico de la verdadera Iglesia de Cristo. Ahora bien, tanto en los padres como en la teología medieval existía una conexión íntima entre la Escritura y la tradición. Será a partir de la crisis protestante cuando esa conexión se cuestionará, suscitando el famoso axioma de Lutero: "sola Scriptura".

Esta cuestión fue debatida en el concilio de Trento y retomada de nuevo en el Vaticano II. Sobre el decreto tridentino (DS 1501) y su interpretación existe en el momento actual un notable consenso entre los investigadores católicos en el sentido de afirmar que, por lo que a la fe se refiere, la Sagrada Escritura es materialmente suficiente, y que la tradición ejerce en este caso función de *traditio interpretativa*. Respecto a los *mores et consuetudines* de la Iglesia, la Escritura es insuficiente y necesita ser completada materialmente (en su contenido) por la tradición, que en este caso es *traditio constitutiva* (J. R. Geiselman, G. Tavard, Y. Congar, J. Ratzinger, J. Beumer, J. M. Rovira Belloso...).

Esta interpretación del texto de Trento -no común antes del estudio pionero de Geiselman sobre la cuestión- ayudó a la formulación del Vaticano II para superar dualismos entre Escritura y tradición. Así DV 9 evita los extremos subrayando la integración de ambos, ya que no se habla de dos fuentes, sino de "un mismo manantial" (*ex eadem scaturigine promanantes*), de la cual surge la Escritura como única palabra de Dios transmitida por la tradición eclesial. Ésta tiene fundamentalmente una función criteriológica decisiva, apuntada explícitamente en el concilio con tres aspectos; en efecto, la tradición, a) dice cuál es el canon de los libros sagrados (DV 8c); b)precisa la certeza de todas las verdades reveladas (DV 9; este punto es el que suscitó más debate conciliar), y c) actualiza y profundiza la Escritura (DV 8c; 12; 21; 24s). Queda, pues, ya anacrónico el sentido que se dio en el siglo xvi a las fórmulas polémicas como la teoría de las "dos fuentes" entre católicos y la de la "sola Scriptura" entre los protestantes (cf los comentarios conciliares de U. Betti, P. Lengersfeld, B.-D. Dupuy, A. Franzini...).

b) "*ius divinum*" y "*ius ecclesiasticum*". El tema del "*ius divinum*" fue abordado ya por el concilio de Trento y se convirtió en punto de controversia del luteranismo, especialmente en las cuestiones directamente sacramentales para justificar o no su "institución" por parte de Jesús. En efecto, Trento, más que una perspectiva eclesiológica y una definición del cuadro teológico de los ministerios de la Iglesia, determina el poder sacerdotal en orden a los sacramentos. En este contexto la cuestión del "*ius divinum*" aparece como argumento relevante en pro del carácter revelado de la cuestión correspondiente, cuestión que de nuevo aparecerá en el Vaticano I con el tema del primado. El Vaticano II, recogiendo las afirmaciones de estos dos concilios previos, las enmarcará en una clara perspectiva eclesiológica y ecuménica. Veamos ahora los puntos más importantes de esta cuestión, generalmente relegada a los tratados de derecho, quizá por su misma forma expresiva ("*ius*"), pero que tiene una importancia teológica y eclesiológica fundamental.

De forma general se puede decir que la expresión "*ius divinum*" designa frecuentemente una realidad de institución divina positiva, para la que se puede invocar una referencia escriturística. Ya san Agustín lo definió como lo equivalente a lo atestiguado en la Escritura: "*Divinum ius in Scripturis habemus*" (*In tr. Ioh.* VI, 25: PL 35,1436); más aún, existe "*ius divinum*" porque existe Escritura (PL 33,665, n. a). Santo Tomás de Aquino se situará en esta línea -"*ius divinum est quod pertinet ad legem novam*" (I-II, q. 107 a. 4...)-y precisará que éste no suprime el "*ius humanum*", o "*ius ecclesiasticum*", ya que el "*ius divinum quod est ex gratia non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione*" (II-II, q. 10 a. 10).

La reforma luterana y el mismo Lutero usaron frecuentemente la noción de "*ius divinum*": se trata de lo que está legitimado por la Escritura. Así Lutero escribía: "*Sacra Scriptura, quae est proprie ius divinum*" (WA 2279,23). De hecho la equivalencia entre "*ius divinum*" y Escritura queda muy clara en el artículo de Esmacalda -redactado por Lutero-, que dice así: "*Quod Papa non sit iure divino seu secundum verbum Dei...*", y el comentario de Melancton, que introducía el concepto de "*ius humanum*" al hablar de la superioridad del papa sobre los obispos.

Esta expresión de "*ius humanum*" tiene gran similitud con la perspectiva apuntada por el voto del franciscano Juan Antonio Delphino en el concilio de Trento, que lo sitúa en el tercer grado del "*ius divinum*": el primero designa todas las cosas que se encuentran en la Escritura; el segundo grado se refiere a todo aquello que se encuentra implícita o concomitantemente en la Escritura; el tercer grado son los estatutos de la Iglesia y de los concilios, y puede calificarse como "*ius humanum*".

Como referencia significativa se puede constatar la ausencia de la expresión "*ius divinum*" referida directamente al episcopado en los concilios de Trento (DS 1776) y del Vaticano II (LG 28a); pero, por otro lado, todo el contexto y las fórmulas que sustituyen tal expresión, especialmente *divina ordinatio/institutio*, apuntan a una comprensión más amplia. En cambio la expresión explícita se usa en el Vaticano I al hablar de la perpetuidad de la sucesión de Pedro, calificada como de *iure divino* (DS 3058). En este caso la fórmula concluye el capítulo segundo, donde no se invoca ningún texto evangélico explícito, aunque se hace una paráfrasis de Mt 16,18 y 28,20, y se transcribe una larga cita de Felipe, del legado papal del concilio de Efeso y textos de san León Magno, san Ireneo y san Ambrosio. Es claro, pues, aquí que la lectura de la Escritura interpretada por la Iglesia (cf DS 3054: "esta doctrina tan clara de las Escrituras, tal y como la ha entendido siempre la Iglesia católica"~ es un camino legítimo para reconocer que una institución es de "*ius divinum*". De hecho parece obvio que no debe identificarse ni la "institución-ordenación divina" de Trento y Vaticano II ni el "*ius divinum*" del Vaticano I con una exclusiva fundación explícita del Señor, ya que diversas estructuras pueden ser instituidas por la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu Santo, como lo atestiguan las Escrituras, o por la providencia divina que dirige la Iglesia posapostólica.

En esta línea de comprensión amplia del "ius divinum" se encuentran diversos teólogos católicos, que subrayan cómo una serie de estructuras eclesíásticas (p.ej., una constitución monárquico-episcopal y un permanente ministerio de Pedro) pueden entenderse como procedentes de Jesús y "iuris divini", aunque no puedan reducirse a una palabra propia de Jesús inequívocamente aprehensible para nosotros en el plano histórico. Se presupone solamente que pueda hacerse comprensible que tales decisiones (tales actos de la Iglesia creadores de una constitución) se hallan dentro de las auténticas posibilidades dadas por Jesús y la fe en él. También tales actos pueden ser irreversiblemente obligatorios, y, en este sentido "iuris divini", para las generaciones posteriores en los presupuestos ya mencionados (K. Rahner, Y. Congar, C.J. Peter, A. Dulles, A. Antón, M. Miller...).

En este planteamiento, pues, se subraya que la forma en que se determina este "ius divinum" es humana e histórica, ya que el derecho divino sólo existe en un enunciado o en una realización histórica llamada con frecuencia "ius ecclesiasticum". Es lo que afirma la "Relación luteranocatólica romana" en el documento de Malta de 1972: "El 'ius divinum' no se distingue nunca totalmente del 'ius humanum'. Sólo poseemos el 'ius divinum' en la mediación de formas que llevan siempre el sello de la historia. Estas formas de mediación no deben ser consideradas un producto puro del proceso sociológico de desarrollo, sino que se las puede percibir como un fruto del Espíritu en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia" (n. 31). Más adelante prosigue: "La Iglesia, en sus instituciones, permanece constantemente ligada al evangelio, que tiene sobre ella una prioridad ineluctable. En atención a ello, la tradición católica habla de 'ius divinum'. Sin embargo, para las instituciones de la Iglesia, el evangelio sólo puede ser un criterio en la relación viva con la realidad social propia de cada época. Así como se puede legítimamente explicar el evangelio en dogmas y confesiones de fe así también se da una realización histórica del derecho en la Iglesia" (n. 33).

Como complemento de este texto puede ser útil referirse también a la declaración sobre la "Autoridad en la Iglesia II" (Windsor), de 1981, de la Comisión mixta anglicano-católica romana, que se refiere al significado del "derecho divino" propio del "servicio petrino" como uno de los "cuatro problemas de importancia en este tema que requerían un estudio posterior" (n. 1). Entresaquemos los puntos más relevantes de su reflexión: "Aunque no hay una interpretación universalmente aceptada de esta expresión ('ius divinum), todo confirma que... expresa el designio de Dios para su Iglesia. No hace falta entender que el 'ius divinum' en este contexto implique que... haya sido fundada directamente por Jesús durante su vida terrena" (n. 1). Y más adelante se continúa: "Considerada la interpretación de la frase acerca del derecho divino en el concilio Vaticano I, como hemos hecho antes, es razonable preguntarse si existe realmente diferencia entre la afirmación de una primacía por derecho divino ('iure divinos) y el reconocimiento de su emergencia por providencia divina ('divina providentia') (n. 13).

Para concluir este punto anotemos que es importante distinguir entre el "hecho" de la institución por parte del Señor y el uso de un argumento de la Escritura. De ahí que pueda ser útil tal distinción -no siempre presente en los tratadistas del tema para poder superar la frecuente ambigüedad de la expresión "ius divinum", especialmente si no se tiene en cuenta la tradición teológica y el contexto confesional en la cual se usa.

**3. LA HISTORIA TEOLÓGICA RECIENTE.** En la primera obra que adoptó una concepción histórico-crítica sobre la vida de Jesús del luterano H.S. Reimarus (1694-1768), se afirma que el objetivo de Jesús, compartido por sus apóstoles, no era el de establecer una Iglesia o una comunidad religiosa separada, sino el de restablecer el reino davídico en tierra palestina. Después del fracaso de Jesús y de su ejecución, y como resultado de la decepción de sus discípulos, se propagó la noción de una Iglesia. Esta visión ha sido tan frecuentemente repetida como justamente refutada en la edad contemporánea, y, como sugieren ya sus inicios, va ligada a la interpretación escatológica de la predicación de Jesús. En efecto, la controversia de inicios de nuestro siglo, asociada al modernismo y al descubrimiento del significado escatológico del reino de Dios, es el trasfondo de la discusión contemporánea de la relación entre Jesús y la Iglesia. He aquí brevemente las etapas más significativas de esta cuestión, dividida en diversos momentos:

**a) El primer "consenso" de la investigación histórico-liberal** 1932 (inicialmente A. Harnack, los modernistas A. Sabatier, G. Tyrrell, A. Loisy y, posteriormente, R. Bultmann y seguidores). Estos autores niegan cualquier forma de Iglesia organizada en el pensamiento y predicación de Jesús. Así sintetizó O. Linton en 1932 el "consenso" logrado en esta etapa sobre este tema: la Iglesia global surgió como una confederación posterior de comunidades locales. Más aún, la Iglesia en su forma católica como comunidad sacramental se forjó bajo el influjo del helenismo y el imperio romano, ante la tardanza de la parusía. Recordemos aquí la famosa formulación de A. Loisy: "Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue", que, debido a la polémica con Harnack, no tenía un sentido originario negativo, ya que subraya que la existencia de la Iglesia es una condición necesaria para la posibilidad de continuar la predicación del reino. Posteriormente esta afirmación se ha convertido en eslogan paradigmático del modernismo en la consideración negativa sobre la Iglesia (cf F.M. Braun, O. Cullmann, H. Conzelmann, H. Fries, L. Boff...; en cambio, han reivindicado su sentido originario no negativo los estudios monográficos de E. Poulat y G. Heinz).

**b) El "nuevo consenso" de la investigación escatológico-neotestamentaria:** 1942 (F. Kattenbusch, K.L. Schmidt, A. Nygren, T. W. Manson, V. Taylor, F.J. Leenhardt, W.A. Visser't Hooft, L. Goppelt, E. Stauffer... y, más recientemente, J. Jeremías). Esta etapa, calificada como de "nuevo consenso" por el católico F.M. Braun en 1942, define la Iglesia como el pueblo de Dios del fin de los tiempos, reunido por el mesías-Hijo del hombre, constituido a partir de la muerte y resurrección de Jesús y confirmado por la donación escatológica del Espíritu en pentecostés. En este contexto el círculo de los doce anuncian ya antes de la pascua la instauración del pueblo escatológico de Dios, hacia el cual habrían de afluir también los gentiles, según la expectativa de Jesús.

**c) La "síntesis de E. Kdsemann: el protocaticismo (Frühkatholizismus).** Se trata de un planteamiento ya presente en R. Bultmann, pero divulgado y ampliamente presentado por E. Käsemann a partir de 1963, que subraya el contraste entre la eclesiología paulina orientada únicamente a los carismas, y la más tardía, atestiguada especialmente en las cartas deuteropaulinas y en la obra lucana, centrada en la autoridad de los ministros ordenados y que la identifica como una eclesiología de tipo católico, y no atribuible a la voluntad del Jesús histórico. Estas afirmaciones comportan una revisión del concepto tradicional de I canon, ya que imponen lo que Käsemann califica como el "canon dentro del canon" en un intento radical de aplicar el axioma luterano: "Urgemus Christum contra Scripturam", y que toca al epicentro de la relación entre Jesús y la Iglesia. El planteamiento del protocaticismo ha tenido gran influencia en diversos exegetas protestantes (F. Hahn, L. Goppelt, S. Schulz, U. Luz... -e inicialmente en H. Schlier que, precisamente al valorar positivamente esta evolución pasó del protestantismo al catolicismo-), y es relevante en los estudios eclesiológicos más polémicos de H. Küng.

**d) El "nuevo planteamiento" de la investigación y las posiciones de los teólogos católicos.** A partir de las etapas anteriores fundamentalmente protestantes, dentro de la teología católica aparecen los inicios de un "nuevo planteamiento" de la cuestión que asume los elementos más válidos de los métodos histórico-críticos. Así, dos grandes exegetas católicos: R. Schnackenburg y A. Vögtle, ya poco antes del Vaticano II afirmaban que, estrictamente, sólo se puede hablar de la Iglesia después de la glorificación y pentecostés. Pero a su vez subrayaban con la misma fuerza que la manifestación de la Iglesia después de pascua está en continuidad con Jesús y con sus obras y palabras; de ahí que hablen también de "Kirchenstiftenden Akte Jesu". Esta postura ya había sido intuida por I. R. Guardini en 1937; ha sido difundida de forma generalizada por el reconocido comentarista exegético J. Schmid en sus colaboraciones en el "Comentario de Ratisbona al NT", y ha tenido una reformulación más reciente en la afirmación de los "Kirchenrelevante Akte" de Jesús de Nazaret en el fundamentalista H. Fries.

Existen unas voces más críticas dentro de la teología católica como son las planteadas por H. Küng (1967) y L. Boff (1980). Ambos autores, siguiendo el "nuevo planteamiento" de la cuestión, tienden a acentuar unas conclusiones más radicales en el sentido de no hablar de actos propiamente "eclesiales" de Jesús, aunque ambos coinciden en afirmar que su predicación y su acción puso "los fundamentos para que surgiera la Iglesia postpascual (cf las observaciones críticas sobre H. Küng en la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe de 15 de diciembre de 1979= EV 6,1942-1951, y la carta de Juan Pablo II de 15 de mayo de 1980=EV 7,374-399; sobre L. Boff, en la notificación de la Congregación para la doctrina de la fe de 11 de marzo de 1985=EV 9,1421-1432).

**e) La "nueva síntesis exegético-teológica: la eclesiología "implícita" de Jesús de Nazaret.** A partir de las etapas y dificultades citadas y, en similitud con la expresión "cristología implícita" referida a Jesús de Nazaret, se ha sugerido lo que podemos llamar una "nueva síntesis" exegético-teológica con la fórmula de "eclesiología implícita". Tal expresión ha sido consagrada por el documento del 1986 de la Comisión Teológica Internacional sobre la conciencia de Jesús (n. 3,2). Este enfoque recoge los resultados de diversos estudios católicos de estos últimos años (A. Descamps, H. Schlier, seguido por A. Antón, que hablan de una "Prüfformation er Kirche" en Mateo; W. Trilling, H. Frankemölle, M.M. Garijo-Guembe). La "eclesiología implícita" significa que Dios lleva adelante el reino de Dios iniciado por Jesús, y que el mismo Dios permanece fiel a "este" inicio cuando lo confía, después de la pascua, a la Iglesia, ligada a la vez a ese inicio (Trilling). Merece particular mención G. Lohfink, crítico respecto a algún tipo de explicitación, pero defensor de la identidad del pueblo de Dios escatológico y la Iglesia: Jesús, en efecto, no fue tanto el fundador de una nueva institución cuanto el salvador de Israel; el que congregó al Israel verdadero de los últimos tiempos: la Iglesia. Notemos aquí también las sugerentes reflexiones de F.S. Fiorenza que no restringe el concepto "fundar" a la intención explícita del sujeto, sino que lo sitúa en una interpretación *a posteriori* de la historia a partir de la hermenéutica de la recepción. Dentro de este marco son de especial relevancia los estudios sociológicos sobre los inicios de los seguidores de Jesús, especialmente los de G. Theisen y J. Aguirre, que consideran el cristianismo naciente como un movimiento intrajudío de renovación, que progresivamente consumó su ruptura con el judaísmo farisaico "oficial".

**4. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS.** El Vaticano II ha sido el primer concilio que ha ofrecido un amplio planteamiento teológico de la relación originaria y fundante de Jesús con la Iglesia. He aquí un análisis detallado del tenor de estos textos comprendidos en la *Lumen gentium* 2-5. En efecto, la Iglesia, según la constitución dogmática sobre la Iglesia, está ligada a las tres personas divinas como "un pueblo unido por la unidad del Padre (n. 2), y del Hijo (n. 3) y del Espíritu Santo (n. 4)" (texto de san Cipriano; cf también san Agustín, san Juan Damasceno, san Fulgencio, san Cirilo...: LG 4 al final), y además se relaciona con el reino de Dios (n. 5). Más adelante, en LG 18, al tratar de la institución de la jerarquía se refiere al párrafo ya citado del Vaticano I ("edificó la Iglesia santa": DS 3050) y recoge sus textos y pruebas en pro de la vocación y misión de los apóstoles en su conjunto (LG 18-29).

En LG 2 se habla del designio salvador de Dios Padre, que es quien convoca la santa Iglesia, "prefigurada desde el origen del mundo, preparada en la historia de Israel, constituida en los tiempos últimos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará al fin de los siglos". En este contexto LG se refiere a la famosa expresión patrística "ecclesia ab Abel" (san Gregorio M., san Ireneo, Orígenes, san Agustín, san León M., san Juan Damasceno; cf la síntesis de santo Tomás: "patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae": III. q. 8, a. 3, ad 3).

En LG 3 se habla de la misión y obra del Hijo que "inauguró en la tierra el reinado de Dios, nos reveló su misterio y nos redimió por su obediencia". Es aquí donde se lo relaciona con la Iglesia mediante una formulación significativa al afirmar: "La Iglesia, o remo de Cristo presente ya en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios"; y, a su vez, tal "comienzo y expansión se simbolizan en la sangre y el agua que manan del costado abierto de Cristo

crucificado", imagen misteriosa recordada por los grandes padres (san Ambrosio, san Agustín), retomada por el concilio de Viena del año 1312 (DS 901) y por la constitución conciliar del Vaticano II sobre liturgia (SC 5).

En LG 4 se habla del Espíritu que santifica la Iglesia en una línea parecida a la de LG 2, centrándose todo en la dinámica mostrada por la frase "de esta forma los que creen en Cristo pueden acercarse al Padre en un mismo Espíritu", que manifiesta toda la economía de salvación y hace comprender cómo "el Espíritu vive en la Iglesia" ("Spiritus in Ecclesia"~. Esta observación recuerda a su vez la distinción entre verdades de medio y verdades de fin de Tomás de Aquino al comentar el credo apostólico y observar que la Iglesia está entre las primeras y que más que "creer en la Iglesia" se debe preferir la formulación "creer en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia" (II-II, q. 1, a. 9). Finalmente, el texto conciliar señala el carácter escatológico de esta presencia del Espíritu y de la Iglesia, que "dicen al Señor Jesús: ¡Ven!", y concluye con la referida cita-síntesis de san Cipriano sobre la "Ecclesia de Trinitate".

En LG 5, el texto conciliar se centra en la relación entre Iglesia y reino de Dios; es aquí donde por única vez se usa la palabra "fundación" y "fundador". En efecto, dice el texto: "El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su *fundación*"; y se enumeran los siguientes "actos fundantes": "inicio de la Iglesia proclamando el reino prometido"; "su manifestación se realiza a través de la palabra, las obras y la presencia de Cristo"; "los milagros comprueban la venida del reino sobre la tierra"; "sobre todo, el reino se manifiesta en la persona del mismo Cristo"; "Jesucristo resucitado derramó en sus discípulos el Espíritu": De esta forma "la Iglesia, dotada de los dones de su *fundador*..., recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios... y constituye en la tierra el germen y el inicio (*germen et initium*) de este reino".

Vemos, pues, cómo el Vaticano II se sitúa en la línea de la reflexión actual sobre los datos del NT, según la cual lo más acertado es la idea de una fundación de la Iglesia a lo largo de toda la actividad de Jesús, tanto del terreno como del exaltado. En el movimiento de convocación del Jesús terreno, en su círculo de discípulos, en sus comidas, especialmente su última cena antes de su muerte, etc., hay "vestigia ecclesiae" prepascuales (cf W. Kasper), quizá explícitos o más probablemente implícitos. Todos los elementos y perspectivas se utilizaron como materiales de construcción en la nueva situación después de la pascua.

En el marco de la comprensión de estos "vestigia ecclesiae" prepascuales, y como avance y precisión, se sitúa el documento más reciente de la *Comisión Teológica Internacional* de 7 de noviembre de 1985, sobre algunas cuestiones de eclesiología, que enumera con detalle el desarrollo y las etapas en el proceso de fundación de la Iglesia, sintetizadas en diez:

- 1) "las promesas veterotestamentarias sobre el pueblo de Dios, que se presuponen en la predicación de Jesús y que conservan toda su fuerza salvífica";
- 2) "la amplia llamada de Jesús a todos los hombres a la conversión y a la fe";
- 3) "la vocación e institución de los doce como signo del futuro restablecimiento de todo Israel";
- 4) "la imposición del nombre a Simón Pedro y su lugar preeminente en el círculo de los discípulos y su misión";
- 5) "el rechazo de Jesús, por, parte de Israel y la ruptura entre el pueblo judío y los discípulos de Jesús";
- 6) "el hecho de que Jesús, al instituir la cena y afrontar su pasión y muerte, persiste en predicar el reino universal de Dios, que consiste en el don de la vida a todos los hombres";
- 7) "la restauración, gracias a la resurrección del Señor, de la comunidad rota entre Jesús y sus discípulos, y la introducción después de pascua de la vida propiamente eclesial ('proprie ecclesialem')";
- 8) "el envío del Espíritu Santo, que hace de la Iglesia una verdadera 'creatura de Dios' (cf la narración de 'pentecostés' en los escritos de san Lucas)";
- 9) "la misión a los paganos y la constitución de la Iglesia de los paganos";
- 10) "la ruptura definitiva entre el 'verdadero Israel' y el judaísmo";

El texto, a su vez, concluye de forma bien clara: "Ninguna etapa, tomada separadamente, es totalmente significativa, pero todas unidas muestran con evidencia que la fundación de la Iglesia debe entenderse como un proceso histórico, como el devenir de la Iglesia en el interior de la historia de la revelación. El Padre 'ha querido llamar a todos los que creen en Cristo para formar la santa Iglesia, que prefigurada desde el principio del mundo admirablemente preparada en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, establecida en *los últimos tiempos* se ha manifestado gracias a la efusión del Espíritu y, al fin de los siglos, se consumará en la gloria' (LG 2). En este mismo proceso se constituye la estructura fundamental permanente y definitiva de la Iglesia" (= EV 9,1677-1679).

Como complemento existe un documento posterior de la misma *Comisión Teológica Internacional* referente a la conciencia de Jesús, del 31 de mayo de 1986, que en su tercera proposición dedicada a esta temática afirma: "Para realizar su misión salvífica, Jesús quiso reunir los hombres en orden al reino y reunirlos entorno a sí. Para realizar este propósito, Jesús realizó actos concretos, cuya única interpretación posible, si se toman conjuntamente, es la preparación de la Iglesia, que se constituyó definitivamente con los acontecimientos de la pascua y de pentecostés. Es, pues, necesario afirmar que Jesús quiso fundar la iglesia (Iesum voluisse Ecclesiam fundare)". En el comentario a tal proposición se habla de la categoría "eclesiología implícita" como expresión de la intención de Jesús, ya que "no se trata de afirmar que esta intención de Jesús implique una voluntad expresa de fundar y establecer todos los aspectos institucionales de la Iglesia, tal y como se han desarrollado en el curso de los siglos". Más adelante se precisa que "Cristo tenía conciencia de su misión salvífica. Ésta comportaba la fundación de su 'Iglesia', esto es, la convocación de todos los hombres en la 'familia de Dios'. La historia del cristianismo se apoya, en última instancia, en la intención y la voluntad de Jesús de fundar su Iglesia" (n. 3,2) ("Greg" 67[1986]1413-428.422-424).

**5. CONCLUSIÓN.** Para concluir y sintetizar la relación entre Jesús y la Iglesia, podemos iluminar con una visión teológica tripartita el comienzo de la Iglesia sacramental a imagen de la estructura esencial de los sacramentos, que se establece mediante tres determinaciones: la "institución por Cristo" (1), el "signo externo" (2) y el "efecto interno de la gracia" (3). Esta visión teológica tripartita es la que surge de los textos conciliares, especialmente de LG 2-5, los cuales más que centrarse únicamente en la cuestión suscitada por el modernismo sobre la "fundación" histórica de la Iglesia por Jesús de Nazaret, aportan un planteamiento teológico global de la relación fundadora, originaria y fundante de Jesús con la Iglesia. En este sentido hemos de afirmar que las tres determinaciones aportadas por la sacramentología deben tenerse en cuenta conjuntamente para dar una correcta solución teológico-fundamental a la relación entre Jesús Y la Iglesia:

**a) "La institución por Cristo': Jesucristo `fundador" de la Iglesia.** Esta primera determinación va ligada profundamente, tal como ya hemos observado, a las cuestiones relativas a la persona y ala conciencia personal de Jesús. En este sentido aparece con fuerza, a partir del desarrollo y las etapas de la vida y ministerio de Jesús de Nazaret, la génesis de una "eclesiología implícita y procesual", ya que esta fórmula expresa que el reino de Dios iniciado por Jesús permanece en continuidad fiel a `este' inicio cuando se confía, después de la pascua, a la Iglesia, ligada a su vez a ese inicio. Así se manifiesta la forma concreta como Jesucristo es con propiedad "fundador" de la Iglesia (cf LG 5 y los documentos de la CTI de 1985 y 1986).

**b) "El signo externo "- Jesucristo "origen" de la Iglesia.** Esta segunda determinación queda iluminada por el origen de la Iglesia como formación en la historia. En efecto, la acción sálvadora de Jesús sólo se desarrolla en este mundo a través de los hombres y de su historia. En esta transmisión histórica ocupan una misión relevante los apóstoles y sus sucesores, que tienen el ministerio de conservar íntegro el "depósito de la fe" (DV 10). De esta forma la "Iglesia en su doctrina, vida y culto perpetúa a través de los tiempos todo lo que es y todo lo que cree" (DV 8). Por esta razón puede ser descrita como "universale sacramentum salutis" (LG 1.9.48.59; GS 42.45), formada por elemento divino y humano en analogía con el misterio del Verbo encarnado, "sancta simul et semper purificanda" (LG 8). En esta línea se debe subrayar que la Iglesia es "misterio" y a su vez "sujeto histórico" con la consiguiente "plenitud y relatividad" que esto comporta en su "existencia histórica". Ésta-debe ser analizada también con la ayuda de la metodología histórica y sociológica, como "pueblo de Dios `in via' en una situación nunca completa aquí, en la tierra" (CTI: 1985, n. 3), pero a su vez consciente de que "es el reino de Dios ya presente en el misterio" (LG 3) y, de alguna forma, "sacramento del reino" (cf las precisiones sobre esta fórmula de la CTI: 1985, n. 10,3).

**c) "El efecto interno de la gracia':- Jesucristo 'fundamentador" de la Iglesia.** Esta tercera determinación encuentra su realización en la fundamentación de la Iglesia en los misterios salvíficos de Cristo, preparados ya desde los orígenes (cf "Ecclesia ab Abel": LG 2), articulados en su encarnación, su misterio pascual y el envío del Espíritu. En efecto, la "encarnación" del Verbo le convierte en padre de la "nueva humanidad" (cf Rom 5,12.25) y posibilita "la recapitulación de la historia universal en Cristo" (cf Ef 1,10) por mediación de la Iglesia "creatura Verbi" (cf DV 1). El segundo acontecimiento fundamentador es el misterio pascual de Cristo, como máxima expresión de su servicio para todos los hombres (cf Mc 10,45;14,24), ya que "para eso murió y resucitó Cristo: para ser señor de vivos y muertos" (Rom 14,9), que crea una nueva economía sacramental (cf SC 61); de ahí la imagen del nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo (cf LG 3; SC 5). El tercer acontecimiento de la vida de Cristo es "el envío del Espíritu" (cf He 2), verdadero protagonista fundamentador de toda la historia y de la vida de la Iglesia, de la cual es su "alma" (cf LG 7), y que manifiesta plenamente su ser propio como "Ecclesia de Trinitate" (cf LG 4). Queda así determinada y mejor precisada la relación fundadora (1), originaria (2) y fundante (3) de Jesucristo respecto a la Iglesia, entendida desde su estructura sacramental, verdadero quicio de la eclesiología del Vaticano II. De esta forma su misterio, histórico y trascendente a la vez, que forma "una realidad compleja" (LG 8), está totalmente referido e iluminado a Cristo, que es el único "Lumen gentium" del cual la Iglesia, fundada-originada-y-fundamentada en él, es "como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1).

**BIBL.:** AGUIRRE R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987; ID, *La Iglesia de Jerusalén*, Bilbao 1989; ANTÓN A., *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977; AUER 1., *La Iglesia*, Barcelona 1986, 142-157; DESCAMPS A., *Jesús et l'Église*, Lovaina 1987; FIORENZA F.S., *Fundational Theology: Jesus and the Church*, Nueva York 1985; FORTE B., *La chiesa jcona della Trinitá*, Brescia 1984; FRANKEMULLE H. y HARING H., *Iglesia/Eclesiología*, en "DCT" I 493-517; FRIES H., *Teología Fundamental*, Barcelona 1985, 471-483; GARIJD-GÜEMBE M.M., *La comunión de los santos*, Barcelona 1991; HEINZ G., *Das problem der Kirchenenstehung*, Mainz 1974 LOHF7NK G., *Jesus und die Kirche*, en "HFhT" 3, 49-96; SCHLIER H., *Eclesiología del NT*, en "MyS" IV/ 1, 107-223; SCHNEIDER Th., *Lo que nosotros creemos. Exposición del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca 1991, 347-350 ("Eclesiología implícita"; THEISSEN G., *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979.  
S. Pié-Ninot

### III. Motivo de credibilidad

**1. DEL VATICANO I AL VATICANO II.** En un sentido general puede decidirse que la Iglesia es signo de la salvación por representar y comunicar la gracia invisible de la salvación. Es el signo, y el signo eficaz de una realidad espiritual, a saber: la unión de los hombres con Dios y, mediante esta unión, la unión de los hombres entre sí.

En la medida en que este misterio de salvación o de comunión *irradia* entre los hombres con intensidad, se convierte, incluso para los no-creyentes, en signo perceptible de la llegada de la salvación al mundo. Se habla entonces de la Iglesia como motivo de credibilidad. En efecto, cuando el pueblo de Dios, reunido en la unidad, es fiel a su vocación a la santidad y vive en plenitud su vida de unión con Dios y de unión entre los hombres, testimonia por su misma presencia que la salvación anunciada y predicada por la Iglesia ha visitado realmente a la humanidad para transformarla y santificarla. En otras palabras, cuando la vida de unidad y de caridad de los miembros de Cristo está de acuerdo con el evangelio, esa vida se hace signo, no solamente alusivo, sino *expresivo* de la realidad significada: manifiesta, en la visibilidad, que la Iglesia es verdaderamente el lugar de la salvación en Jesucristo y que el Espíritu de Cristo habita realmente entre los hombres. La Iglesia se convierte entonces en el signo visible e histórico del Espíritu de Cristo, principio invisible de la unidad de la Iglesia.

La idea de que la presencia de la Iglesia en el mundo a lo largo de los siglos, con todos los bienes que ella representa, constituye un signo de su origen divino no es un descubrimiento del primer concilio Vaticano. Se trata realmente de un argumento tradicional en la Iglesia. Tiene sus raíces en los Hechos, donde se describe la vida de la comunidad primitiva (He 2, 44-45), y parece que se encuentra una prefiguración de la misma en el AT, en la presencia del pueblo de Dios, signo elevado a la vista de las naciones. Desde los primeros siglos los padres, especialmente Ireneo, Tertuliano, Orígenes y Agustín, invocan en favor del cristianismo su expansión milagrosa, la constancia de sus mártires, la luz de su santidad. En el siglo xv es Savonarola el que desarrolla este argumento. Más tarde fueron Bossuet y Pascal en el siglo xvii, Fénelon en el siglo XVIII, Balmes, Lacordaire, Bautain y Dechamps en el siglo xix e, inmediatamente antes del Vaticano I, J. Kleutgen y J.B. Franzelin. El 1º Vaticano I sancionó con su autoridad el valor de este signo y le dio su formulación, si no definitiva, al menos la más importante. "La Iglesia -dice el concilio-, debido a su admirable propagación, a su eminente santidad, a su inagotable fecundidad en todos los bienes, debido a su unidad católica y a su solidez invicta, es *por sí misma* un grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina" (DS 3013-3014).

Así pues, el proceso sugerido por el concilio es distinto del proceso *histórico* que establece la fundación de la Iglesia por Cristo y la continuidad de esta Iglesia con la Iglesia católica actual. En otras palabras, no se trata de la vía llamada de las notas de la Iglesia, que consiste en reconocer en la Iglesia actual las propiedades esenciales y exclusivas que dio Cristo a la institución fundada por él. Se trata más bien de un proceso *empírico* que parte de la Iglesia como fenómeno espacio-temporal observable e insólito. En la vía de las *notas* se trata de la esencia de la Iglesia de Cristo. En la vía propuesta por el Vaticano I se trata directamente de la imagen de la Iglesia, de los rasgos de su rostro, tal como se manifiestan al observador, incluso no creyente, y sin apelar a la fundación histórica de la Iglesia por Cristo. En la enumeración que hace, el concilio propone cinco de esos rasgos observables que pertenecen al fenómeno de la Iglesia, a saber: su expansión *admirable*, su santidad *eminente*, su fecundidad *inagotable*, su unidad *católica* y su estabilidad *invicta*. Los cinco calificativos que acompañan a los sustantivos insisten en el carácter no común de estas manifestaciones. La Iglesia se presenta en el mundo como un fenómeno insólito, excepcional, milagroso. Esos rasgos deben considerarse, no aisladamente, sino juntos y cualitativamente. Como en el caso de Cristo, se trata de una convergencia multiforme.

La formulación del Vaticano I no pretende ser definitiva ni irreprochable. En este sentido podemos preguntarnos si, tal como se presenta, manifiesta una conciencia suficiente de la complejidad real del signo de la Iglesia. En efecto, este signo es más ambiguo e infinitamente más difícil de presentar que el signo de Cristo. La unidad de la Iglesia es real, pero es una unidad herida y que hay que reparar, una unidad que proteger y continuamente perfeccionable; su estabilidad se ve siempre amenazada; su catolicidad está sometida a perpetuas tensiones; su santidad surge en tierra de pecado. La formulación del Vaticano I debe comprenderse sin duda en el contexto sociológico del siglo xix, cuando se concebía a la Iglesia como una sociedad perfecta, autónoma, trascendente, libre de las vicisitudes de las sociedades humanas. Lo cierto es que apenas deja suponer que el signo de la Iglesia se parece a una trama deparadojas, que hacen de la Iglesia un enigma cuya clave hay que encontrar. La Iglesia del Vaticano I parece una Iglesia abstracta, ideal, con atributos absolutos, más que una comunidad de fieles, itinerante, frágil, pecadora. Los calificativos que se añaden a los rasgos de la Iglesia (*admirable*, *eminente*, *inagotable*, *invicta*) son del orden de la intensidad más que del de la paradoja. De ahí que la formulación del Vaticano I no pueda utilizarse en teología fundamental, sobre todo en el contexto del siglo xx.

Por eso el Vaticano II, sensible a esta diferencia de contexto, ha modificado las perspectivas y la formulación, aunque manteniendo la realidad del signo. En efecto, el Vaticano II alude con frecuencia al texto del Vaticano I, pero sin citarlo nunca por completo. También es notable el hecho de que, en las páginas en cuestión, el signo de la Iglesia se reduzca

en la práctica al signo de la unidad en la caridad. La Iglesia es signo de la llegada de la salvación entre los hombres en la medida en que refleja en nuestro mundo la unidad de amor de la vida trinitaria. Además, el Vaticano II, por un proceso de personalización que se extiende a toda la economía de la revelación y de su transmisión, habla de l testimonio personal y comunitario donde el Vaticano I habla de los atributos milagrosos de la Iglesia. Son las mismas personas con su vida santa, las comunidades cristianas con su vida de unidad y de caridad, todo el pueblo de Dios con su vida de acuerdo con el evangelio, quienes hacen entender a los hombres que la Iglesia es el lugar de la salvación.

**2. EN BUSCA DE UN CAMINO DE APROXIMACIÓN.** No cabe duda de que el signo de la Iglesia ha sido valorado en los dos últimos concilios, aunque las perspectivas y la formulación son distintas en cada caso: formulación más abstracta en el Vaticano I, formulación personalista y de tono más discreto en el Vaticano II.

También hemos de confesar que sentimos cierto malestar en proponer el signo de la Iglesia a los hombres de nuestro tiempo. En efecto, debido a una publicidad que convierte el más pequeño suceso local en un acontecimiento mundial, conocemos mejor las debilidades de los hombres de Iglesia y de las instituciones eclesiales. Por las revistas, los periódicos, la radio y la televisión conocemos todas las acusaciones que se dirigen continuamente contra la Iglesia. Somos igualmente más sensibles a los errores históricos de la Iglesia y a sus actitudes de una sinceridad a veces dudosa.

En el estudio de la Iglesia como motivo de credibilidad hemos de descartar dos aproximaciones que nos parecen inadecuadas, aunque por motivos diferentes. Descartamos primero la aproximación comparativa (al menos como aproximación directa), que consiste en comparar la Iglesia con las otras comunidades religiosas (comunidades cristianas separadas o grandes religiones históricas: l budismo, /hinduismo, /islamismo), declarando que la Iglesia manifiesta sobre esas comunidades una superioridad sin igual, sobre todo a nivel de la unidad, de la universalidad, de la duración y de la santidad. Esta aproximación supone evidentemente que se reconocen fuera de la comunidad católica ciertos elementos de salvación y de Iglesia. Sin embargo, la Iglesia representa una excelencia, una plenitud de santificación y de salvación que no parecen realizarse en tanto grado en las otras comunidades de salvación. Esta vía nos parece complicada, poco satisfactoria, expuesta a peligros muy graves. En particular, difícilmente se libra de la acusación de ignorancia, de inexactitud, de prejuicio y hasta de injusticia, ya que el que la practica siente siempre la tentación de minimizar los hechos positivos encontrados en los otros para destacar la superioridad católica. Creemos que esta aproximación tiene sobre todo un valor confirmativo.

Descartamos igualmente la aproximación de la *trascendencia*, al menos tal como la formula el Vaticano I, que ve en la Iglesia un fenómeno de superación análogo, en el orden moral, al del milagro físico, y que atestigua directamente el origen divino de la Iglesia y de su misión. Describir ante el hombre de hoy la expansión *admirable*, la santidad *eminente*, la fecundidad *inagotable*, la unidad *católica* y la estabilidad *invicta* de la Iglesia es provocar inútilmente una alergia incontrolable. Será imposible apartar de él el fantasma de una Iglesia triunfante.

Proponemos más bien una aproximación por vía de *inteligibilidad interna*, de *búsqueda de l sentido*. Este método toma como punto de partida no ya los atributos absolutos y gloriosos de la Iglesia, sino las *paradojas* y las *tensiones* que la constituyen en su realidad concreta. Estas paradojas y tensiones intenta comprenderlas en sí mismas y en sus mutuas relaciones, así como en relación con la explicación que la Iglesia propone de sí misma. La coherencia de la explicación propuesta con los hechos observados (naturaleza y dimensión) induce a pensar que el testimonio de la Iglesia es verídico: ella es realmente entre los hombres signo de la salvación en Jesucristo. La inteligibilidad del *fenómeno* está en el *misterio que atestigua*. No partimos entonces de los atributos milagrosos de la Iglesia; la trascendencia de la Iglesia aparece más bien como la clave de inteligibilidad para comprender el fenómeno en su totalidad y complejidad. Podemos entonces distinguir en la Iglesia al menos tres grandes paradojas: la paradoja de la *unidad*, la paradoja de la *perennidad*, la paradoja de la *santidad*. No se trata de unas simples paradojas. En efecto, cada una de ellas está constituida por un conjunto de *tensiones*, de las que algunas son lo bastante fuertes para hacer explotar toda sociedad que tuviera que sufrirlas y arrostrar al mismo tiempo la prueba de la duración. Este conjunto de *paradojas* y *tensiones* hace de la Iglesia un signo enigmático cuya cifra o clave es preciso encontrar.

Por la existencia simultánea de rasgos aparentemente incompatibles a los ojos de la experiencia y de la historia humanas, y sin embargo armonizados en ella, la Iglesia evoca algo de las grandes paradojas de la presencia de Cristo en el mundo: sencillez y autoridad, humildad y pretensiones absolutas de aquel que se declara Hijo del Padre, juez escatológico, sin pecado, y sin embargo teniendo más que cualquier otro el sentido del pecado y de su universalidad. La Iglesia como Cristo, es un enigma por descifrar.

**3. PARADOJAS Y TENSIONES DE LA UNIDAD.** La primera de las grandes paradojas de la Iglesia es la de la *unidad*. A los ojos superficiales, la unidad de la Iglesia se reduce a la unidad del bautismo, del credo y de la autoridad. En realidad, esta unidad cubre múltiples y prodigiosas tensiones. Hubo épocas en la Iglesia en que la teología subrayó la unidad católica, pero sin percibir demasiado su complejidad. La nuestra es más sensible a ladiversidad y ala complejidad que constituyen esa unidad.

**a) Una unidad compleja.** El primer hecho observable en la Iglesia es que su unidad no es una unidad cualquiera, superficial, sino una unidad de complejidad. En efecto, la fe católica no es simplemente una vaga actitud religiosa, sentimental y poco exigente, m simplemente la adhesión a unas cuantas observancias exteriores, sino una fe en unos misterios desconcertantes para la razón humana: Trinidad, encarnación, divinización de los hombres, resurrección corporal, etc. Esta unidad de complejidad es también una unidad de *exigencia*, que invita al hombre a someter a la

palabra de Cristo no sólo sus actos exteriores, sino incluso sus pensamientos más secretos, sus deseos más íntimos. Es la exigencia de una preferencia que puede llegar hasta la eventualidad del martirio.

Pues bien, a pesar de esta unidad de *complejidad y de exigencia*, la Iglesia ha ido acogiendo e incorporando a lo largo de los siglos a muchedumbres humanas. Esta pertenencia a la Iglesia que va acompañada generalmente de una integración profunda de las personalidades, establece entre todos los miembros de la Iglesia, aunque se desconozcan entre sí y estén aislados en el espacio y en el tiempo, una verdadera "comunidad". Según el testimonio de los mismos fieles, el principio de esta cohesión y de esta comunidad de la Iglesia es la unión de todos los miembros con Cristo y con su Espíritu.

**b) Fidelidad y actualización.** Palabra dirigida a un ambiente determinado, en un momento preciso de la historia, la revelación debe llegar sin embargo a los hombres de todos los tiempos en su situación histórica siempre única, y responder a sus cuestiones, a sus inquietudes, para encaminarlos hacia Dios (! Teología fundamental, II). La Iglesia debe estar atenta a la palabra de Dios y a la voz de los tiempos.

La Iglesia puede ser víctima del estancamiento, del inmovilismo o de las formas pasajeras de la moda y del tiempo. Lo cierto es que se da una tensión inevitable entre el dato pacíficamente poseído y la adaptación necesaria al presente y al futuro inminente. La Iglesia está condenada a vivir en la precariedad; porque una Iglesia que vive en la esperanza es una Iglesia que inventa sin cesar el porvenir en el presente, que inventa hoy su fidelidad del mañana.

De hecho, la Iglesia manifiesta en su predicación la voluntad de no dejar que caiga nada del mensaje recibido, de no alterarlo; pero al mismo tiempo reconoce la obligación de comprender el evangelio con un frescor siempre nuevo para sacar de él respuestas inéditas a las cuestiones inéditas. Debe, declara la *Ecclesiam suam*, "insertar el mensaje cristiano en la circulación del pensamiento, de la expresión, de la cultura, de las costumbres, de las tendencias de la humanidad, tal como vive y se agita hoy por toda la tierra".

Que la Iglesia sea fiel al pasado, sin ser su esclava; que manifieste una misma y tenaz voluntad al único mensaje de la fe y de actualización de ese mensaje para responder a las cuestiones de cada época, no es uno de los menores aspectos de esta paradoja de la unidad de la Iglesia.

**c) Unidad de fe y pluralismo teológico.** Con el problema de la actualización de la palabra va íntimamente ligado el de la interpretación de la fe y el de la pluralidad de expresiones que traducen esta inteligencia de la fe. ¿En qué medida la fe católica es capaz de dejar sitio a un cierto pluralismo teológico?

El pluralismo es una cuestión de hecho, que siempre ha existido. Ya en el nivel de la revelación hay, si no pluralismo, al menos pluralidad y complementariedad de perspectivas en la presentación del mismo misterio. Así, existe un perspectiva sinóptica, joánica y paulina del misterio de Cristo. Cuando comienza, no ya la revelación, sino la reflexión teológica, el "pluralismo" es aún más acusado. En la época de la patrística, los problemas de la inculturación del evangelio suscitaron presentaciones del evangelio muy diferentes por el lenguaje y los horizontes filosóficos. En la Edad Media se forman; proliferan y hasta se oponen diversas escuelas: tomistas, escótistas, suarezianos.

El pluralismo teológico se debe a múltiples factores: 1) *Diferente mentalidad y ambiente cultural*; así el Oriente desarrolló una eclesiología de la comunidad, mientras que el Occidente elaboró una eclesiología de la institución. 2) *Opciones filosóficas de base*: platonismo, aristotelismo, personalismo, existencialismo. 3) *Intuiciones y preocupaciones iniciales*, que engendran luego sistematizaciones diferentes: dominicos, jesuitas, carmelitas, franciscanos, benedictinos... 4) Hoy, en virtud de *los lenguajes y de la marcha* propia de las diversas disciplinas (exégesis, historia, semiótica, etc.), la teología presenta una figura cada vez más compleja y diversificada. 5) Más que antaño, la teología quiere estar "situada" (I Teología, VII) en un área cultural determinada, "en contexto", más atenta a la jerarquía de las verdades. En otros tiempos, ortodoxos y heterodoxos podían enfrentarse y contradecirse, pero al mismo tiempo identificarse e identificar los motivos de sus desacuerdos. No ocurre lo mismo en nuestros días. Hoy nos encontramos ante unas teologías que se dicen cristianas, pero que constituyen un universo diferente. ¿Cómo situar a Bultmann respecto a la teología católica, e incluso simplemente respecto a la fe cristiana? Observamos el mismo vocabulario cristiano, pero que no encierra ya sangre cristiana, sino más bien cianuro racionalista.

El pluralismo teológico es inevitable; es incluso un beneficio. Y el Vaticano II reconoce su legitimidad y su fecundidad (UR 17; GS 62; LG 23; AG 22). Pero es indudable que el pluralismo teológico provoca una tensión continua que puede alcanzar un punto crítico. En un pluralismo multiforme y multidireccional se corre el riesgo de disolver la razón fundamental de la fe, a saber: la persona de Cristo, Hijo de Dios entre nosotros. En ese momento la unidad corre el peligro de explotar. Entonces podemos preguntarnos legítimamente cómo una sociedad sometida durante siglos a estas tensiones puede subsistir sin disolverse y desaparecer.

**d) Unidad herida y voluntad ecuménica.** Que las tensiones interiores de la unidad pueden alcanzar un punto crítico y comprometer el equilibrio de la Iglesia no es una simple hipótesis, sino un hecho que pertenece a la historia.

La unidad de la Iglesia se mantuvo durante un largo milenio. Luego conoció rupturas históricas de especial gravedad: el cisma con el Oriente en 1054 y la reforma protestante de Lutero en el siglo XVI. En esas rupturas, las responsabilidades se comparten. Así lo reconoce abiertamente el decreto sobre el ecumenismo: "Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia católica, y a veces no sin culpa de los hombres de una y otra parte" (UR 3).

Si la Iglesia logró mantener su unidad interna, no se sigue que no se haya visto afectada por esas grandes rupturas históricas. Si la tempestad no aplastó a la Iglesia, sí que la debilitó y empobreció, como al árbol que pierde alguna de sus mayores ramas por el vendaval y ve a veces comprometido su equilibrio. Por otra parte, las comunidades separadas no son ramas muertas. Siguen viviendo del Espíritu de Cristo y de su evangelio. Muchas veces incluso han

valorado más que nosotros los tesoros que han conservado: sentido de la Escritura y de la palabra de Dios, sentido de la trascendencia de Dios y de la gratuidad de la salvación en los protestantes, sentido del misterio y de la plegaria litúrgica en los orientales.

La Iglesia no se ha resignado a esta ruptura de su unidad. La fundación de un Secretariado para la unidad en 1960 y el decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II manifiestan por parte de la Iglesia una voluntad firme y sincera de restablecer el diálogo y la comunión con las Iglesias separadas. Los gestos de amistad de Pablo VI con el patriarca Atenágoras y con el arzobispo Ramsey concretan esta actitud que expresan los textos. En el decreto sobre el ecumenismo, la Iglesia católica asume su parte de responsabilidad en las grandes rupturas de la historia; reconoce las riquezas de salvación y de vida de las diversas comunidades; evita los apelativos hirientes de cismáticos y herejes; habla de comunidades eclesiales o de Iglesias; invita a todos los fieles a la conversión del corazón o al testimonio de la vida santa.

Así pues, la Iglesia tiene conciencia de que su unidad está herida, en parte por culpa suya, y de que esta división es escandalosa. Por tanto, no se trata de una unidad triunfante y definitiva, sino de una unidad interna real y, sin embargo, activa y suplicante, no solamente para incorporar nuevos miembros, sino también para recuperar a quienes lo fueron: es una unidad total que hay que restaurar y perfeccionar. Si la Iglesia no manifestase este dinamismo ecuménico, le faltaría a su unidad la conciencia de la gravedad de las rupturas ocurridas, así como la conciencia del precepto de Cristo: "Que todos sean uno" (Jn 17,21). Esta ausencia de voluntad ecuménica sería la condenación de la Iglesia. Pero el que la Iglesia sea consciente de sus heridas y esté al mismo tiempo preocupada de recobrar la plenitud de su unidad es el signo en ella de una tensión saludable.

**e) Unidad y catolicidad.** Estos dos substantivos parecen estar en contradicción. En efecto, la unidad dice eliminación de los elementos de diferenciación. Una unidad, sobre todo si quiere ser fuerte y consistente (como la unidad del pueblo judío, al que Dios imponía el rechazo de todo lo que fuera extranjero), se convierte fácilmente en autoritaria, intransigente, centralizadora, y sacrifica los elementos de legítima diversidad; o bien, para protegerse, se transforma en secta cerrada. La catolicidad, por el contrario, dice acogida, comunión, y admite de buena gana las divergencias, sacrificando si es preciso la unidad interna. La catolicidad está dispuesta a simplificar, con tal que haya un denominador común, y hasta inferior, que permita acercarse a la mayor parte.

La paradoja está en que la Iglesia persigue a la vez la unidad y la catolicidad. No solamente la Iglesia es convocada y reunida (unidad interna), sino que además -como atestigua la historia de las misiones- convoca a todos los hombres de la tierra. Intenta construir, por encima de la geografía terrena, una geografía nueva, que reúna a todos los hombres, sin distinción de lengua, de color, de raza, de institución. Edifica el cuerpo de Cristo, reúne a los hijos del Padre, que "han bebido del mismo Espíritu" (I Cor 12,13). La Iglesia se edifica no contra los hombres, sino en unión de amor con todos los hombres.

Lo que importa señalar en esta universalidad no es tanto el fenómeno (espacio conquistado y número de adhesiones) como su calidad. Se trata de una expansión que va acompañada de una transformación profunda del espíritu y del corazón a partir de una opción libre, obtenida no por la fuerza de las armas, sino por una seducción de amor: el amor de Dios en Jesucristo.

**f) Iglesia universal e Iglesias locales.** La unidad y la catolicidad son causa de tensiones múltiples y multiformes dentro mismo de la Iglesia. Tensión primero entre Iglesias locales. Ya el NT manifiesta en la Iglesia la coexistencia de la unidad en la pluralidad. Existen Iglesias locales, estructuradas y relativamente autónomas: Iglesias de Jerusalén, de Corinto, de Antioquía, etc.; Iglesias regionales: Asia, Palestina Grecia. Más aún, algunas Iglesias tienen su propio evangelio: Marcos para los romanos, Mateo para los judeocristianos, Lucas para los griegos, Juan para el Asia Menor. Hay además pluralidad de lenguas, de costumbres, de mentalidades. Unidad no es uniformidad. Hay incluso tensiones entre Jerusalén y la diáspora, entre judeocristianos y cristianos de la gentilidad. A pesar de este regionalismo, las Iglesias guardan entre sí la comunión de fe y de sacramentos, la comunión de los obispos, la comunión fraterna. Hay Iglesias locales, y sin embargo comunión de las Iglesias.

Una tensión semejante se manifiesta entre las Iglesias locales y la Iglesia universal formada por la comunión de todas las Iglesias. Estas dos líneas de fuerza, a lo largo de los siglos, han conocido aproximaciones, síntesis, pero también concurrencias y oposiciones. A medida que la Iglesia como sociedad se fue organizando y estructurando, con su administración central y todos sus organismos, con su derecho y sus juristas, se presentó la tendencia a concebir las Iglesias locales como sucursales de la gran Iglesia universal, estando ésta compuesta por el conjunto de fieles reunidos bajo la autoridad del papa. Occidente destacó en la Iglesia el aspecto de unidad, de universalidad, pero sin prestar siempre suficiente atención a la diversidad de las iglesias locales. Para el Oriente, por el contrario, la unidad de base es la iglesia local, que realiza plenamente la esencia de la Iglesia, reunida por la palabra, la eucaristía, el Espíritu Santo y por el obispo, fundamento de la unidad. La colegialidad está en el diálogo de las Iglesias locales. El sucesor de Pedro es el que preside esta sinergia.

Es inevitable cierta tensión entre una eclesiología de la Iglesia universal y una eclesiología de las Iglesias locales, entre el primado del papa y la colegialidad de los obispos. Es verdad que la Iglesia está dotada de todos los organismos capaces de asegurar a la vez la unidad y la diversidad. Así, la función del primado es la de mantener la unidad, mientras que la colegialidad garantiza la universalidad en la pluriformidad de las Iglesias locales y salvaguarda la unidad por la comunión de los obispos entre sí y con el papa.

Sin embargo, sigue siendo inevitable una tensión dialéctica, imposible de reabsorber por completo, entre la unidad y la diversidad. Una preocupación exagerada por la unidad conduce al autocratismo y a la nivelación; un exceso de diversidad conduce a la desintegración de la unidad y a la anarquía. Es preciso que haya unidad sin uniformidad, pluriformidad sin división. Este movimiento pendular entre Iglesia universal e Iglesias locales, entre primado y colegialidad, pertenece a la realidad misma de la Iglesia. Las prescripciones más previsoras del derecho canónico no lograrán nunca impedir conflictos inevitables. La paradoja está más bien en que la Iglesia pueda sobrevivir a tan numerosas y tan grandes tensiones.

**g) Unidad interna y unidad misionera.** La unidad pertenece a la Iglesia como un don de Cristo a su esposa. Sin embargo, esta unidad exige ampliarse a todas las dimensiones de la tierra y abrazar todos los siglos. Esta unidad dinámica y misionera de la Iglesia no es simple proselitismo, deseo de crecimiento numérico, sino una exigencia natural. La Iglesia no sería ella misma, es decir, "sacramento universal de salvación" (LG 9.13.48; AG 1), si se manifestara en un solo continente, en una sola nación. No manifestaría visiblemente su verdadera naturaleza. Si la Iglesia no fuera una, no sería el nuevo pueblo de Dios que Cristo vino a reunir; por otra parte, si no fuera misionera, no sería ya sacramento de salvación para todos los hombres.

La historia muestra que, de hecho, la actividad misionera es uno de los rasgos dominantes de la Iglesia, aunque es posible distinguir en esta historia tiempos fuertes y tiempos débiles, que se parecen a la muerte. El primer siglo, con el prodigioso impulso dado por los apóstoles, en particular por san Pablo, es a la vez la primavera de la Iglesia y de la misión. El siglo iii y el comienzo del iv marcan la evangelización de África. A partir del siglo vii se produce cierta lentitud debido a la barrera del Islam y también a la ignorancia en la que se estaba respecto al nuevo mundo. A finales del siglo xvi, con los grandes descubrimientos y la reforma de Trento, vino la explosión misionera: en la India, en China, en Japón, en las Filipinas, en las dos Américas. El siglo xviii es un tiempo muerto, debido a las persecuciones y a la supresión de la Compañía de Jesús. En el siglo xix la actividad misionera conoce un nuevo impulso con la fundación de más de veinte comunidades misioneras. En el siglo xx asistimos a un debilitamiento debido a la crisis de vocaciones, así como a la actitud poco iluminada de ciertos teólogos que, con el pretexto de valorar la gracia salvífica universal, llegaron a poner entre paréntesis la necesidad de una Iglesia "en misión". El decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia, así como una reflexión más profunda sobre la misión, sobre la inculturación, sobre las formas y fases variadas del proceso de la evangelización, vuelve a dar vida a la unidad dinámica de la Iglesia.

**h) Unidad perseguida y siempre huidiza.** La unidad de la Iglesia está siempre por rehacer, ya que siempre está amenazada: interiormente por el escándalo de los católicos, y fuera por la persecución. La tarea de reunir a los hombres en la unidad de la caridad parece abocar continuamente al fracaso. La acción de los cristianos parece chocar con la muerte; nunca llega a imponerse. Su unidad es *precaria*. Y también incansable. En efecto, la Iglesia no se cansa, no desespera jamás, no cede nunca al escepticismo, a pesar de estar siempre comenzando de nuevo debido a la guerra, la persecución, la pereza o la traición de los hombres. La Iglesia no renuncia jamás. Se sitúa a medio camino entre la utopía y la desconfianza. Tiende a "recapitular" a todos los pueblos y renueva su tarea siglo tras siglo. Ha tenido cien veces motivos para desesperar y abandonar. Pensemos en los esfuerzos de la Iglesia por implantarse en China, de donde siempre se ha visto expulsada. Contradicha, rechazada, expulsada, pisoteada, aplastada, la Iglesia vuelve a comenzar y se empeña, por los mismos caminos del amor y con una obstinación paciente, en seguir edificando el cuerpo de Cristo.

**i) Una paradoja que interroga.** Esta unidad de complejidad y de exigencia, basada en la libertad y en el amor; esta unidad que es a la vez fidelidad al mensaje de Cristo y actualización constante para estar a la escucha del mundo y de sus llamadas; esta unidad de credo en la pluralidad de perspectivas, de formulaciones y de sistematizaciones; esta unidad herida, pero seguida del arrepentimiento, de la reforma y de nuevos intentos de restablecer la comunión con las Iglesias separadas; esta unidad en la catolicidad, a pesar de todos los particularismos; esta unidad de la Iglesia universal en la pluriformidad de las Iglesias locales; esta unidad interna, pero al mismo tiempo misionera; esta unidad precaria, siempre amenazada, pero nunca desanimada, que prosigue desde hace dos mil años: todo esto constituye una *paradoja*, un *enigma*. Todas las tensiones enumeradas pertenecen al fenómeno de la Iglesia; todas son observables y están sometidas a la mirada de los testigos. Una sola de ellas bastaría para provocar la explosión de la Iglesia. Sin embargo la Iglesia sigue adelante. De Cristo decían: "¿Quién es este hombre?"; de la Iglesia se puede decir: "¿Quién es ésta?"

**4. PARADOJA Y TENSIONES DE LA TEMPORALIDAD.** En su encuentro con el tiempo y con la historia, la Iglesia se ve constantemente amenazada por dos peligros, de los que no se sabe cuál es más grave: una inserción demasiado profunda o una falta de inserción. En efecto, por una parte la Iglesia tiene que insertarse en la vida de los hombres: tiene que encontrarlos a nivel de sus problemas, captarlos en su ambiente de vida y de trabajo, en las estructuras que los reúnen. Pues bien, si esta inserción es una fuerza para la Iglesia, es también una amenaza. Porque cuanto más se inserta la Iglesia en la historia de una época y más adopta su ritmo, sus estructuras, sus modos de pensar y de obrar, tanto más se arriesga a perder su identidad y a disolverse con ellos. Por otra parte, si la Iglesia, para escapar de los riesgos de la temporalidad, se aísla del mundo y vive como un gueto, corre el peligro de no comprender ya a los hombres a los que se dirige, de hablarles un lenguaje indescifrable y de perderlos. Corre el peligro de hacerse una Iglesia absorbida por la temporalidad y digerida por ella, o bien el riesgo de una Iglesia separada del mundo y finalmente reducida al silencio: la historia demuestra que esta doble amenaza ha pesado siempre sobre la Iglesia.

Veamos brevemente algunos de esos momentos de la historia de la Iglesia en los que alcanzó un punto crítico la tensión entre un exceso de inserción y una falta de inserción.

**a) La amenaza del judaísmo.** El primer peligro que tuvo que arrostrar la Iglesia para hacerse religión universal le vino de la misma nación en donde se había arraigado. Desde el principio tuvo que superar un doble escollo: la defección de los judeocristianos que, bajo la presión del nacionalismo judío, corrían el peligro de volver al judaísmo; y por otra parte, la presión de los pagano-cristianos, que corrían el riesgo de abandonar la fe nueva antes que verse apresados en los cuadros del judaísmo antiguo. Si la Iglesia primitiva hubiera escuchado a los judaizantes, se habría quedado en una miserable secta judía, convertida en una curiosidad histórica, como la de los esenios. Al romper su solidaridad con la sinagoga y el judaísmo rigorista, la Iglesia superó su primer escollo.

**b) El peso del imperio romano.** Tras librarse del peligro de una inserción excesiva en su ambiente de origen, la Iglesia tuvo que enfrentarse con las persecuciones, sobre todo por parte del paganismo del imperio. Durante más de tres siglos, con ciertas alternancias de calma relativa, la Iglesia vivió en un clima de ironía, de sospecha y de odio. Esta amenaza constante explica el semi-apartamiento voluntario de la Iglesia de la vida oficial de la época. Sin embargo, si la vida cristiana no puede actuar abiertamente en la vida pública, no por ello es menos activa. Va ganando a las personas una a una. Penetra en la sociedad en todos los niveles. Transforma su alma. Llegará el día en que el imperio se reconozca cristiano.

Históricamente, este cambio de situación coincide con el edicto de Milán, en el 313, que pone fin a las persecuciones y reconoce oficialmente a la Iglesia. Libre ya, la Iglesia se inserta en la vida del imperio. Va creciendo con él, acepta su protección y lo sostiene. Comparte la creencia universal en la eternidad de la civilización romana y del imperio. Situación comprometedor. Al asociarse a la política centralista y totalitaria del imperio, la Iglesia corre el peligro de caer en el estatismo cristiano. Ella misma sería entonces la primera víctima de la protección del emperador: cadenas doradas, pero verdaderas cadenas. En su estructura, la Iglesia adopta las estructuras de la sociedad civil. La sede civil y la sede eclesiástica están íntimamente unidas y gozan de un prestigio igual. Así, cuando el signo del imperio se desplaza de Roma a Constantinopla, la sede eclesiástica de esta última ciudad se convertirá en rival de la sede pontificia de Roma. Esta vinculación de la sede eclesiástica con la sede civil conducirá finalmente al cisma de Oriente. Añadamos que el cristianismo, al volverse omnipotente por el favor de Constantino y de sus sucesores, se hizo a su vez intolerante y perseguidor: acosando a los paganos, asemejando el cisma y la herejía al crimen y haciéndolos castigar por el Estado. Apenas liberada de la opresión, la Iglesia tiene que atravesar una prueba más terrible todavía, la de la protección del Estado, y se hace a su vez opresora.

**c) Sumisión de la Iglesia al feudalismo.** Identificada con el imperio, la Iglesia parecía destinada a perecer con él. Pues bien, en el momento mismo en que se hunde el imperio, por una especie de salto misterioso, la Iglesia emprende la evangelización de los conquistadores y abre a los pueblos nuevos el camino de la salvación. En menos de tres siglos los llamados bárbaros son conquistados para el cristianismo. En este sentido, el bautismo de Clodoveo tiene un valor de símbolo: la Iglesia de Occidente rompe su solidaridad con el imperio en el momento en que éste se extingue. De nuevo la Iglesia se inserta en la vida de los pueblos, pero no sin correr otro peligro, el más grave quizá de su historia. La Iglesia llevó a los bárbaros al evangelio de Cristo. En retorno, los monasterios, las Iglesias locales y los santuarios se benefician de la magnanimidad de los grandes. Los reyes comparten su autoridad con los preladados, que se convierten en príncipes temporales. Tantas riquezas y honores, lejos de ser una fuerza para la iglesia, se convierten en un peligro supremo. Después de enriquecer a la Iglesia, los señores feudales intentaron absorberla y someterla. Debido a la dignidad de príncipes temporales que les confiere, el rey ejerce una autoridad cada vez mayor en el nombramiento de los obispos y abades, escogiéndolos entre sus amigos más fieles. Más aún, durante un siglo (a partir del 962) los reyes de Alemania se atribuyen el nombramiento de los romanos pontífices. La Iglesia se convierte en un anejo del Estado y es víctima del engranaje feudal. La Iglesia del feudalismo corre hacia el abismo. Después de perder la facultad de escoger ella misma a sus ministros y a su jerarquía, desde el papa hasta el último sacerdote, no es ya dueña de su destino. Al hacerse más importante el beneficio que el oficio, se cae en la simonía y en la inmoralidad. Señores más que obispos, estos últimos no tienen ninguna preocupación pastoral y dejan sumirse al pueblo en la ignorancia. Apenas existe una práctica sacramental. Están maduros los tiempos para la herejía. De hecho, en el siglo xi explota la herejía albigense, acompañada de un pulular de sectas y supersticiones. Quizá nunca fue tan desesperada la situación de la iglesia. La inserción de la Iglesia en las estructuras sociales y políticas de la época se convirtió en una absorción por las estructuras, en una pérdida de su libertad y en una ruina de su dinamismo espiritual.

**d) Grandeza y ambigüedades de la cristiandad medieval.** La situación era desesperada. Pero la Iglesia se recuperó y cobró nueva vida. El movimiento parte de Cluny, abadía benedictina del siglo x, y gracias a sus abades, algunos de los cuales fueron auténticos santos, se extiende progresivamente por los monasterios de Francia, de Italia, de España, de Inglaterra y de Portugal. Fundada en el 910, la abadía de Cluny cuenta en 1100 con más de 10.000 monjes, repartidos por 1.450 casas diseminadas por todo el Occidente. Poco a poco va irradiando la reforma y se extiende por toda la cristiandad, sostenida y propagada por algunos santos, como san Romualdo, san Juan Gualberto, san Pedro Damiano, san Bernardo, y algunos papas, como León IX, Gregorio VII, Urbano II. Gregorio VII fue el principal artífice de esta reforma. De una energía prodigiosa, de un celo incandescente, comprendió enseguida que, para salvar a la Iglesia, era necesario hacerla *libre*. Tras cincuenta años de lucha, la Iglesia obtuvo la libertad de las elecciones canónicas, desde la del papa hasta la de los dignatarios inferiores. Libre, finalmente, de los príncipes temporales, la autoridad del papa crece de día en día. La iglesia tiende a organizarse como monarquía fuertemente centralizada, con

su curia y sus nuncios. Cabeza de la cristiandad y rodeado del esplendor imperial, el papa decide como soberano en materia de fe y de disciplina. Puede juzgar al emperador, deponerlo, excomulgarlo, desligar a sus súbditos de todo vínculo de fidelidad a él. No sólo eso, sino que es soberano del Estado pontificio y señor de otros muchos Estados. La cruzada es una guerra santa, suscitada por el papa y dirigida por él. Todo eso lo convierte en el primer hombre de su tiempo, el jefe de la cristiandad y de todo el Occidente.

Así, durante casi tres siglos, de 1050 a 1350, la Iglesia parece haber logrado construir en la tierra una morada de Dios: la cristiandad. Se levantan catedrales, se parte a la conquista del santo sepulcro, se lucha contra el Islam, se lanza a la conquista del nuevo mundo. El impulso de las órdenes monásticas es realmente admirable; cistercienses, premonstratenses, franciscanos, dominicos. Es la época de las grandes síntesis teológicas de san Buenaventura y santo Tomás, la época de Dante y de Roger Bacon. Pero en esta sociedad el no creyente no tenía más consideraciones que el cristiano en el sistema pagano. El hereje era tratado como un traidor. Después de haber estado dominada por el Estado, la Iglesia se hace a su vez dominadora. La herencia de la Edad Media fue pesada. Sumergió a la Iglesia en una profunda ambigüedad. Como las actividades humanas y profanas se desarrollaban bajo el signo de la Iglesia, ésta resultaba solidaria de todo lo que se hacía en su nombre. La Iglesia tardó siglos en disipar las ambigüedades creadas por semejante situación en el plano de la guerra, de la ciencia, de la política, de la filosofía, de la teología. Las cruzadas, la Inquisición, Copérnico, Galileo, Descartes, Pascal, Leibniz son otros tantos hechos y nombres que expresan esta situación ambigua, a veces dolorosa y trágica.

**e) Las naciones modernas y el neocesarismo.** A partir del siglo xiv el poder del Estado, eclipsado en parte por la fuerza universal y dominadora del papado medieval, recobra en el concierto de las naciones una autonomía y luego una autoridad, que pronto se hizo absoluta y después agresiva y hostil. Además, en todos los terrenos se debilita el impulso de la Iglesia. Las cruzadas pertenecen al pasado. Disminuye el celo de los constructores de catedrales. La teología se repite y pierde creatividad. El gusto por el lujo gangrena al clero y hasta a las órdenes religiosas. Y sobre todo la unidad de la cristiandad empieza a disgregarse. La imagen grandiosa de una sociedad intelectual y religiosamente unida, que se sirve del latín para su liturgia y sus escuelas, está en plena decadencia. Se abre la era de los nacionalismos, y la Iglesia ha de tenerlo en cuenta. En el marco de las naciones es donde la Iglesia tiene que proseguir su tarea e insertarse. Nueva inserción, que supone nuevos riesgos, En Francia y en España sobre todo, en el seno del régimen centralizante y autoritario del rey, vice-Dios, la Iglesia no es más que un instrumento del Estado. Desde 1516 los obispos son nombrados por el rey, provistos de beneficios, señores, duques, pares y consejeros del rey. Una vez más la Iglesia, después de insertarse en la vida de las naciones es domesticada por ellas. Esta tutela del clero las separa prácticamente de Roma. El movimiento pendular juega ahora en favor del Estado.

**f) Renacimiento, humanismo e inserción cultural.** Más aún que un simple retorno al estudio de las letras y de las artes antiguas, el renacimiento designa una revolución que alcanza a la sociedad occidental en todos los niveles: social, moral, estético, filosófico. Caracteriza a una época (del siglo xiv al xvi) y se define por un nuevo impulso del espíritu, en oposición a la época y a la sociedad medievales. El renacimiento no es aún una liberación total del hombre respecto a Dios y al mensaje cristiano, sino una afirmación vehemente del hombre y de su valor propio. El humanismo es el elemento literario y cultural de esta revolución. Se propone formar al hombre (al gramático al orador, al poeta, al pedagogo, al filósofo) por medio de la literatura clásica latina y griega. El humanista se caracteriza por el culto a las letras, el amor a la sabiduría, la confianza en el hombre, la preocupación por unir la cultura y la piedad. No rechaza el pecado ni la gracia, pero subraya todo lo que hay de hermoso y de bueno en el hombre. Tomado en su conjunto, el movimiento humanista no es un movimiento pagano y no es posible hacerlo directamente responsable de la inmoralidad del renacimiento, que existía mucho antes y proliferaba en ambientes muy extraños a la cultura humanista. Sin embargo, hay que reconocer que los humanistas, al dejar que coexistieran en ellos el ideal cristiano y el ideal pagano, se situaban en una ambigüedad permanente.

De suyo, la Iglesia tuvo razón para asociarse al movimiento cultural de su tiempo y mantener contacto con la elite. Desgraciadamente, no supo resistir a los elementos disolventes que llevaba consigo esta cultura. Con el arte y el culto de la antigüedad, absorbió el espíritu de esta antigüedad y se dejó ganar por un estilo de vida en el que los valores dominantes eran el dinero el lujo, el fasto, el placer. Los efectos desastrosos de este cambio se inician en los mismos papas. Durante cincuenta años, con Sixto IV, Inocencio VIII, Alejandro VI, la corte pontificia dio ejemplo de los mayores escándalos y de lujo provocador. La Iglesia tocó los bajos fondos de la inmoralidad y del crimen. Es la época en que los venenos y los puñales actúan con extraña eficacia. Durante este tiempo, en Florencia, Savonarola exigió la reforma y anunció los castigos de Dios sobre la Iglesia adúltera. Los peregrinos que pasaban por Roma volvían a sus países profundamente desalentados por la venalidad, el lujo, la codicia y el desenfreno de los hombres de Iglesia y hasta de los papas. El escándalo de la Roma pontificia arroja un inmenso descrédito sobre toda la Iglesia. La reforma llegará, pero tarde, después de unas iniciativas que escaparon al control de la Iglesia y desembocaron en el drama de Lutero y en la pérdida de la mitad de Europa. La Iglesia se insertó en la cultura y en el estilo de vida del renacimiento, pero hundiéndose en él.

**g) El siglo XIX y la falta de inserción.** Tras un período de inserción excesiva en la cultura y en la vida política de las naciones, la Iglesia del siglo xix y de comienzos del XX conoció un nuevo peligro, pero más sutil: el de una falta de inserción. En efecto, durante siglo y medio la Iglesia estuvo como extranjera en el mundo, quedando por tanto retrasada. Frente a la filosofía y la ciencia moderna, desarrolló un extraño y penoso complejo de inferioridad. Se

encontró ante una civilización que la desconcertó y luego la inquietó. Abominó de las nuevas ideas. Se apoyó en la burguesía, que representaba la nueva forma del poder, pero al mismo tiempo perdió a las clases obreras. Por otra parte, a lo largo de todo el siglo XIX, la irreligión ganó en extensión y en profundidad. Se hizo sectaria, agresiva, decidida a eliminar no sólo a Cristo y a la iglesia, sino a Dios mismo. Todo el humanismo del siglo XIX es ateo. La concepción cristiana del hombre se sintió como un yugo. Fruto de una evolución que empezó con el renacimiento, esta actitud se desarrolló en el siglo XVIII y se formuló en el siglo XIX en la filosofía y los escritos de Hegel, Feuerbach, Karl Marx, Comte, Taine y Littré.

Ante esta marea ascendente del racionalismo, la Iglesia no disponía sino de una apologética más cargada de buena voluntad que de solidez. Polémica y mal equipada científicamente, acude a lo más urgente, se limita a cerrar brechas. Para responder a la crítica histórica de la época hubiera sido menester una exégesis, una filosofía y una teología vigorosas. Pues bien, la ciencia católica del siglo XIX es débil y decadente. La Iglesia está en retraso y es incapaz de realizar la síntesis entre lo antiguo y lo nuevo. No puede hacer más que oponer un rechazo a las tesis del racionalismo. En las ideas laicas del siglo XIX (libertad, igualdad, democracia, separación entre lo político y lo religioso, crítica histórica y literaria) había indudablemente, con ingredientes dudosos, algunos elementos válidos y asimilables. Pero ante los ataques, la Iglesia lo rechazó todo en bloque. Durante casi un siglo multiplicó las condenaciones. Sin duda es posible encontrar explicaciones a la actitud de la Iglesia. Pero el hecho sigue en pie: la Iglesia del siglo XIX, ante el mundo en construcción, realizó un movimiento de repliegue. Se fue aislando progresivamente. Después de haberse comprometido demasiado en las estructuras sociales, políticas y culturales del pasado, corrió entonces el riesgo de no comprometerse suficientemente, de no hacerse comprender por ese mundo al que tenía que llevar el evangelio y de interrumpir todo diálogo con él. Su vida se concentra en sí misma y sobre sí misma, pero está cada vez más *ausente* del mundo, cada vez más aislada y, por consecuencia, sin un impacto verdadero sobre el mundo. La falta de inserción, para la Iglesia, es un riesgo no menos grave que el exceso de inserción.

**h) El siglo XX en busca de nuevas formas de compromiso.** Tras un largo período de protesta contra el mundo moderno y luego de aislamiento, la Iglesia del siglo XX, sobre todo después del Vaticano II, ha realizado una verdadera conversión en su actitud frente al mundo. Conversión multiforme en sus manifestaciones. De desconfiada como era, la Iglesia se ha hecho accesible y acogedora: pensemos en los gestos de Juan XXIII y de Pablo VI (ante la ONU). Pasó de una política de prestigio a una política de discreción, y hasta de olvido de sí misma. Antes pretendía dar sin recibir; saberlo todo sin tener nada que aprender. Ahora reconoce que tiene mucho que recibir y que aprender del mundo. Reconoce al mundo como interlocutor libre de un diálogo abierto. Reconoce las otras culturas, las otras mentalidades, y pone confianza en ellas. El diálogo, largo tiempo interrumpido con las filosofías del tiempo presente, vuelve a establecerse. La Iglesia entabla además diálogo con las comunidades cristianas separadas, con las grandes religiones mundiales y hasta con el humanismo ateo moderno.

Más consciente de su verdadera naturaleza y de sus relaciones con el mundo, la Iglesia del siglo XX está en busca de nuevas formas de compromiso: búsqueda difícil, ya que el mundo con el que tiene que comprometerse está también en situación de búsqueda: buscando un lenguaje, buscando unas nuevas estructuras sociales y políticas, buscando una representación nueva del cosmos. Con ese mundo, en donde el único elemento definido es lo indefinido y lo imprevisible, es con el que la Iglesia se tiene que comprometer. Además, la Iglesia vive en un contexto cultural, cívico, político, científico, económico y artístico que no es ya obra sólo de los cristianos. Los cristianos viven en situación de diáspora en un mundo secularizado. Entonces, la vida de fe no es ya cuestión de herencia y de ambiente, sino de decisión personal, de conquista incesante. En este mundo nuevo, la Iglesia ha de ser una Iglesia de miembros vivos, activos, que lleven consigo el evangelio y el espíritu de Cristo en medio de sus ocupaciones familiares, profesionales, sociales. Semejante acción pertenece a ese tipo de influencia que se llama testimonio, compromiso vital, y que se ejerce por infusión y por irradiación personal. Esta acción tiene que penetrar y vivificar todos los ambientes y todos los niveles de la sociedad.

Este compromiso en un mundo secularizado encierra también peligros, que se pueden descubrir. Por ejemplo: reducción del cristianismo a una forma de humanismo so pretexto de apertura al mundo; tendencia a hacer del hombre la medida y el criterio de las iniciativas de Dios: peligro por acercarse a los hombres, de reducir a Cristo a la inter-subjetividad; peligro de reducir la religión a la ética; peligro de deponer a la jerarquía entre paréntesis, en provecho de la base; peligro de un relativismo generalizado y de una indiferencia práctica. El compromiso de la Iglesia en el mundo que se está formando está todavía demasiado poco definido para que pueda hablarse con certeza de la profundidad de estos peligros o de su carácter transitorio.

**i) Una paradoja que interroga.** Así, distinta del mundo, pero comprometida con el mundo y con la historia de los hombres, la Iglesia no puede librarse de los riesgos de la temporalidad. El problema del equilibrio que hay que mantener entre un exceso de inserción y una falta de inserción en la historia es sin duda uno de los problemas más arduos que la Iglesia tiene que resolver; y si no se ha encontrado nunca una solución satisfactoria, es sin duda porque no existe.

Dicho esto, ¿cómo explicarla perennidad de la Iglesia, a pesar de todos estos riesgos de la temporalidad que la rodean como otros tantos factores de decadencia y de muerte? Aunque cada momento de la historia puede o podía encontrar una explicación coherente y plausible en el contexto de la época, ¿cómo explicar que las circunstancias favorezcan siempre a la Iglesia y le permitan sobrevivir? Si se quiere apelar al azar, ¿cómo explicar que el azar juegue siempre en su favor? Considerada en cada etapa, la Iglesia aparece como una realidad improbable, defectiva, vulnerable,

superada, un montón de ruinas y de gérmenes, ocupada en fallar y en renacer. La Iglesia sigue siendo un *enigma*. Hace ya tiempo que debería estar muerta. Y sin embargo, perdura. Más que la religión judía, que no supo desprenderse jamás de sus condiciones de raza, de instituciones y de ritos, la Iglesia se compromete y deja de comprometerse. No tiene miedo, en cada época, de comprometerse en un mundo inédito, terrible, que hace pesar sobre ella la amenaza de la asimilación y corre el riesgo de arrastrarla en su ruina.

Insertada, metida en las estructuras de la vida política del imperio romano, del feudalismo, de la cristiandad medieval y de las naciones modernas, la Iglesia debería haber perecido y muerto como ellas. Por el contrario, en los últimos siglos, cada vez más libre respecto al poder temporal, pero cada vez más ausente del mundo, la Iglesia, como una noble dama, pero de otros tiempos, debería haberse apagado en un aislamiento peor que la muerte. Pues bien, lo extraño, lo paradójico, es que sigue existiendo y que encuentra siempre la fuerza para renovarse y rejuvenecer. Veinte siglos no han logrado acabar con su vitalidad. En la historia humana, tal como la conocemos, semejante perennidad en la temporalidad constituye un *verdadero enigma*. Es verdad que por la fe sabemos que la Iglesia no perecerá, ya que el principio de su perennidad no está en el hombre, sino en Dios y en su Espíritu. Sin embargo, la floración histórica de esta acción es asombrosa. Porque todo el que es consciente de cuanto hay de frágil y de caduco en la historia humana, se extrañará de que una institución tan *insertada*, tan *comprometida* en la historia de los hombres y sometida a tantas *tensiones* durante veinte siglos haya logrado mantener su identidad y su *dinamismo*. El fenómeno parece desembocar entonces en un *misterio*.

**5. LA PARADOJA PECADO-SANTIDAD DE LA IGLESIA.** La tercera y la mayor paradoja de la Iglesia es la de la coexistencia en ella del pecado y de la santidad. Es también la que plantea más preguntas, incluso entre los creyentes, ya que para muchos es piedra de tropiezo, escándalo, auténtico sinsentido. Sin embargo, los textos del magisterio afirman con la misma seguridad la santidad y el pecado de la Iglesia.

*Santa* es el primer atributo que se añade a la palabra Iglesia. En el símbolo bautismal de Jerusalén, por el año 348, el fiel declara su fe en la Iglesia santa (DS 41). En el 374, el símbolo de Epifanio declara igualmente santa a la Iglesia (DS 42). El símbolo niceno-constantinopolitano del 381 repite a su vez: "Creemos en la Iglesia santa" (DS 150). Más cerca de nosotros, el Vaticano II señala que la Iglesia es santa (LG 2.5.8.10. 48). Por otra parte, el magisterio declara con la misma seguridad que la Iglesia es una Iglesia peregrina de pecadores, vulnerable, asaltada por las tentaciones, continuamente necesitada de penitencia y de reforma (LG 8.9.15.65; GS 43).

Ya las cartas de san Pablo atestiguan que hay, en las comunidades primitivas, faltas de fe y de caridad, envidia, mentiras, codicia, impureza. No puede escapar a ello; a no ser que se conciba a la Iglesia como una hipóstasis idealizada, separada de los mismos creyentes, es preciso decir que los pecados de los miembros de la Iglesia son los pecados del pueblo de Dios, que los pecados de los cristianos afectan a la misma Iglesia. Debilitan y manchan el cuerpo misterioso y santo de Cristo.

De este modo, la Iglesia es una comunión de pecadores y una comunión de santos. A pesar de su pecado, la Iglesia es llamada santa; y, aunque santa, está marcada por el pecado. Según la expresión tan sugestiva de los padres de la Iglesia, la Iglesia es una *casta meretrix*, una "casta prostituta". Ésta es la *paradoja*. Se plantea entonces la cuestión: ¿Cómo una Iglesia manchada por el pecado puede seguir siendo *signo expresivo* de la salvación que anuncia? ¿No será más bien un antisigno, un contra-testimonio? Algunas consideraciones sacadas de la Escritura y de la reflexión teológica pueden ayudarnos a "redimensionar" el problema y a precisar la relación que existe entre el pecado y la santidad en la Iglesia.

**a) Iluminación de la Escritura.** En la santidad, en sentido bíblico, se puede distinguir un doble aspecto: 1) Sólo Dios es santo y toda santidad viene de Dios. El pueblo de Dios es santo, la Iglesia es santa, porque ha sido elegida, llamada por Dios, consagrada a Dios y a Cristo por el bautismo. 2) Esta santidad de iniciativa y de gracia de parte de Dios exige una santidad de respuesta por parte del hombre, es decir, una santidad ética. Estas precisiones iluminan ya la paradoja pecado-santidad de la Iglesia. Nos sitúan en un contexto personalista de gratuidad y de amor por parte de Dios, de respuesta libre y amorosa por parte del hombre.

**Las imágenes** empleadas por la Escritura para describir el misterio de la Iglesia nos iluminan más sobre la paradoja pecado-santidad de la Iglesia.

Así, el Vaticano II ha adoptado la imagen del *pueblo de Dios* como imagen fundamental para presentar a la Iglesia. Esta imagen subraya la iniciativa de Dios. Israel no existe más que en virtud de la iniciativa graciosa y decisiva de Dios. Ha nacido de la nada y está formado por aquellos a los que Dios ha agraciado. La elección, la salvación, la alianza, la ley son puros dones. Esta imagen subraya también que la Iglesia es un pueblo peregrino, una caravana en marcha hacia el reino escatológico. La Iglesia está *en tránsito*. Como está en camino, este pueblo se ve sometido a las vicisitudes del tiempo; es deficiente y pecador; tiene continua necesidad de reforma y de perdón. Después del éxodo, el pueblo de Dios murmura, es infiel. Pero esta imagen subraya también que la Iglesia se encamina hacia un término que será su descanso y su gozo.

La imagen del esposo y de *la esposa* insiste igualmente en la iniciativa de Dios; él es el primero en amar y elegir a su esposa. Le sigue siendo fiel a pesar de las infidelidades de ella. Esta imagen insiste también en el carácter interpersonal de las relaciones entre Dios y su Iglesia. Subraya el carácter de libertad en el amor y de reciprocidad en el don. Al amor de iniciativa de Dios tiene que responder el amor de la Iglesia, porque ¿qué sería un amor sin respuesta, sin reciprocidad? Finalmente, la imagen insiste en los dones permanentes del esposo a la esposa: el

evangelio, los sacramentos, el Espíritu sobre todo. En el AT, el Espíritu era un don episódico; en el NT es un don permanente; por eso la Iglesia no traicionará nunca enteramente a su esposo.

Aunque muy sugestiva, la imagen del pueblo de Dios no agota toda la riqueza del misterio de la Iglesia. Puede decirse de esta imagen que constituye el elemento genérico que sirve para expresar la continuidad de las dos alianzas. Pero el estatuto de la Iglesia bajo la nueva alianza se expresa por la imagen del *cuerpo de Cristo*. Desde la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en la encarnación y desde la resurrección de Cristo, la Iglesia es el cuerpo de Cristo. Puesto que Cristo ama a la Iglesia, su esposa, como a su cuerpo, ésta permanece indisolublemente unida a él. El esposo y la esposa no se separan. Los miembros pueden sustraerse libremente de la influencia vivificante y santificadora de Cristo y del Espíritu, y la enfermedad puede afectar a algún que otro miembro del cuerpo humano, pero nada puede separar a Cristo esposo de su esposa la Iglesia. Nada puede debilitar o manchar la fuente de vida que no deja de vivificar al cuerpo de Cristo, puesto que esta fuente es Dios mismo.

En cada una de estas imágenes se advierte un aspecto de iniciativa, de vocación, de llamada, de santificación activa que viene de Dios; y, por otra parte, se advierte un aspecto de libre respuesta a esta iniciativa y a esta llamada. La unión y la comunión con el Dios santo exigen un estilo de vida conforme con una vocación tan alta.

**b) Reflexión de los teólogos.** En las investigaciones de la teología reciente (cf C. Journet, A. de Bovis, Y. Congar, K. Rahner, G. Martelet, H. Küng, etc.) encontramos, junto con sus divergencias de perspectiva, cierto número de puntos en los que el acuerdo es cada vez más firme: 1) A no ser que se conciba a la Iglesia como una hipóstasis irreal, hemos de hablar de la Iglesia como pueblo de Dios, y por tanto como asamblea de santos y asamblea de pecadores. 2) La nota decisiva de la Iglesia, sin embargo, no es el pecado, sino la santidad, y esto en virtud de la elección, de la vocación y de la acción de Dios, que, por Cristo y su Espíritu, suscita a la Iglesia y no deja de vivificarla. 3) La Iglesia es subjetivamente santa, como totalidad, en virtud de la fidelidad indefectible que le ha merecido Cristo, que la unió consigo para siempre como su esposa y su cuerpo. 4) La Iglesia participa del misterio general de la sacramentalidad de la economía cristiana; a pesar de sus miserias, sigue siendo siempre, en su fuente, instrumento de salvación para el mundo. 5) En sus miembros, la santidad ética depende de la respuesta más o menos generosa de sus miembros. 6) La Iglesia totalmente pura y totalmente santa no se realizará más que en la escatología.

**c) Una paradoja que interroga.** No se puede negar que la Iglesia es una comunidad visible, cuyo testimonio asume una forma no sólo personal, sino también comunitaria. La calidad de los miembros de esta comunidad afecta a la calidad de la comunidad misma y a la calidad de la *imagen* que presenta ante el mundo. Si esta comunidad vive del evangelio, afirma de este modo el poder que tiene sobre ella el evangelio reconocido como valor supremo. De aquí resulta una *imagen* fiel a Cristo y a su Espíritu. Por el contrario, el pecado establece entre los miembros de una comunidad unas relaciones interpersonales pecaminosas. Una comunidad que tiene a sus miembros divididos; que son egoístas, crueles, recelosos, inmorales, mentirosos y ladrones, es justamente calificada de pecadora. Si presenta un cuerpo y un rostro de pecado, constituye un antisigno de la salvación, ya que contradice al evangelio que anuncia. No es posible silenciar o reducir la importancia de este aspecto de la Iglesia. Porque, en definitiva, es la imagen que la Iglesia presenta al mundo la que la convierte en signo expresivo y contagioso o en signo negativo de la salvación que predica. En el plano de la teología fundamental, es legítimo, por consiguiente, hablar de la Iglesia pecadora, precisando que se trata de la *imagen de la Iglesia* que resulta de los testimonios comunitarios.

Dicho esto, ¿cuáles son esos *hechos*, que pueden observar incluso los hombres de fuera, capaces de suscitar la admiración y hacer nacer la pregunta: si la salvación está en el mundo, ¿no estará en esa comunidad que se dice fundada por Cristo para salvar a los hombres? En otras palabras, ¿cuáles son en la Iglesia las manifestaciones visibles de santidad que, a pesar del pecado de sus miembros, pueden atraer la mirada incluso del no creyente? He aquí algunos de estos hechos: 1) La Iglesia no deja de predicar el evangelio y los medios de la salvación. 2) La Iglesia no deja de trabajar por la elevación del nivel moral de la persona y de la humanidad. 3) La Iglesia acoge a los pecadores. 4) La Iglesia no cesa de proponer el ideal de la perfección evangélica. 5) La Iglesia no deja de engendrar santos en todas las épocas: Pablo y Pedro, Ignacio de Antioquía, Basilio, Gregorio, Atanasio, Ambrosio, Agustín, Bernardo, Benito, Clara, Francisco, Domingo, Tomás de Aquino, Buenaventura, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Vicente de Paúl, Juan María Vianney, Juan Bosco, Juan de la Cruz, Francisco de Sales, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux, Juan de Brébeuf, Isaac Jogues, M. Kolbe, etc. Estos santos y santas pertenecen a la historia universal. 6) La reforma periódica de la Iglesia; en efecto, la Iglesia cuenta, junto a santos heroicos, con una pesada masa de pecadores. Tanto en su cuerpo entero como en sus miembros tiene constantemente necesidad de reformarse. El Vaticano II ha expresado con vehemencia esta necesidad. La Iglesia precisa constantemente reformarse y es perfectamente consciente de ello. Periódicamente, para ser fiel al evangelio que pide una constante conversión, la Iglesia procede a su propio rejuvenecimiento por medio de reformas sucesivas. Por ejemplo: reformas de Cluny, en el siglo XI, extendida y prolongada hasta el siglo XIII; reforma tridentina del siglo XVI, prolongada por san Ignacio, san Carlos Borromeo, san Francisco de Sales, san Vicente de Paúl; reforma actual del Vaticano II, verdadera revolución a nivel de los textos y de las actitudes, imprevisible todavía en sus repercusiones.

En una palabra, incluso en sus miserias, la Iglesia sigue siendo una *paradoja*. Se constituye ella misma en juez y reformadora de sus debilidades. En el seno del abismo encuentra la fuerza para recuperarse. La paradoja es que los hombres, tan débiles, tan miserables, encuentran la fuerza de mirar hacia adelante y hacia arriba. La paradoja es que la Iglesia, a pesar de sus debilidades, no cesa de producir regularmente santos suficientemente grandes y suficientemente fieles para ser propuestos a la imitación de todos.

**6. EN BUSCA DEL SENTIDO: DEL FENÓMENO AL MISTERIO.** En su globalidad, con todos sus rasgos paradójicos, el *fenómeno* de la Iglesia se presenta como un *enigma* por descifrar. No entrega de antemano su secreto, sino que actúa sobre el espíritu como una provocación, como una llamada a una búsqueda de inteligibilidad, en busca de un sentido. Guarda parentesco con otra paradoja, a la que apela por otra parte: la de Cristo.

La Iglesia, como hemos visto, presenta a los ojos del observador, incluso no creyente, un conjunto de rasgos paradójicos, constituidos a su vez por tensiones múltiples y un potencial explosivo tan grande que una sola de ellas bastaría para provocar la explosión de la Iglesia. No se trata de amenazas teóricas, sobre las cuales podría elucubrarse como sobre inocentes problemas de álgebra, sino de realidades históricas que han estado a punto de tragarse a la Iglesia. El fenómeno Iglesia, en su totalidad, plantea un problema; exige una explicación, una explicación suficiente y proporcionada. Remite a algo distinto. Porque hay que encontrar el principio de inteligibilidad de las grandes antinomias de la Iglesia: unidad-catolicidad, perennidad-temporalidad, pecado-santidad. ¿Cuál es entonces la clave de este enigma? La Iglesia, por su parte, propone como explicación de ella misma el hecho de que todo su ser y su obrar proceden de una intervención especial de Dios en Jesucristo. Atestigua que, por sí misma, ella no es nada, sino que toda su fuerza de expansión y de cohesión, de santificación y de salvación le viene de Dios en Jesucristo, epifanía del Padre. El sentido real del fenómeno Iglesia es la presencia activa en ella de Cristo y de su Espíritu, fuente de unidad y de caridad. Semejante explicación no debe rechazarse sin examen, puesto que parece ser la única explicación adecuada de los hechos observados. Si se la admite, todo queda claro, todo se hace coherente, inteligible. Si no, por mucho que algunos se empeñen en buscar explicaciones "naturales", la Iglesia con todas sus paradojas, con todas sus tensiones y sus veinte siglos de historia, sigue siendo un enigma indescifrable. Ante el carácter y la importancia de los hechos observados, es prudente reconocer como verídico el testimonio de la Iglesia sobre sí misma; ella es, entre los hombres, la comunidad de la salvación en Jesucristo querida por Dios.

Esta conclusión es tanto más razonable cuanto que existe una armonía maravillosa entre los hechos observados y el mensaje de Cristo, al que apela la Iglesia. En efecto, la Iglesia proclama que Cristo es el Hijo de Dios venido entre los hombres para inaugurar en la tierra el reino de Dios; es decir, para transformar el corazón del hombre en un corazón filial y para reunir a todos los hombres en un solo, pueblo de Dios, para hacer de él un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu de amor, que une al Padre y al Hijo. Pues bien, la Iglesia aparece en la tierra como la presencia visible y al menos incoativa de esta transformación anunciada. En el *santo*, concretamente, aparece un nuevo tipo de humanidad, es decir, un hijo de Dios que vive y actúa bajo el poder del Espíritu. Por otra parte, en la Iglesia aparece un nuevo tipo de sociedad, que deja vislumbrar, con algunos indicios de su condición humana y terrena, ciertos rasgos más luminosos, que son como el esbozo de una humanidad finalmente reunida en la unidad y la caridad, a imagen de la comunión trinitaria. Esta coherencia entre el evangelio de Cristo y los rasgos paradójicos de la Iglesia lleva a concluir que la Iglesia es verdaderamente, entre los hombres -como ella misma declara-, el signo de la venida de Dios, el lugar de la presencia de la salvación en Jesucristo. La *paradoja* encierra un *misterio*.

Insistimos: el método que hemos empleado procede por vía de inteligibilidad interna. Toma como punto de partida no ya los atributos absolutos y gloriosos de la Iglesia, sino las paradojas que la constituyen. Este método intenta comprender estas paradojas, en sí mismas y en vinculación con la explicación que la Iglesia propone de sí misma y de su relación con Cristo. La coherencia de la explicación propuesta y su aptitud para dar cuenta de los fenómenos observados inducen a pensar que el testimonio de la Iglesia es verídico: la Iglesia es verdaderamente, entre los hombres, "sacramento universal de la salvación" en Jesucristo. La explicación del *fenómeno reside en el misterio que atestigua*. Este camino de aproximación, lo mismo que los otros, no conduce a la evidencia, sino a una certeza moral, que puede motivar una decisión prudente. Para abrirse a la presencia que se oculta en la carne del fenómeno y en la fragilidad de la institución Iglesia, hay que aceptar perderse: hay que dejarse llevar por el Espíritu que murmura en nosotros en lo más íntimo de nuestro ser.

En definitiva, la Iglesia es signo en la medida en que tiende a acercarse a la *realidad* que ella figura, es decir, a Cristo en su caridad universal. Cuanto más refleje a Cristo con fidelidad, como un puro espejo, tanto más la santidad de la esposa tenderá a reproducir la del esposo, y tanto más *significará y atraerá*. Lo mismo que Cristo fue la epifanía de Dios para los judíos de su tiempo, también la Iglesia tiene que ser la epifanía de Cristo para los hombres de hoy. En esta perspectiva, el Vaticano II ha subrayado, con una insistencia que es casi una obstinación, la necesidad del testimonio de una vida santa. La Iglesia, en cada uno de sus miembros y en las comunidades que la componen, tiene que ser el testigo vivo de Cristo a través de los siglos. Cuanto más visible y brillante sea la comunión de los hombres entre sí y de los hombres con Dios, más atractivo será también el signo.

**BIBL.:** OBRAS GENERALES: Documentos del Vaticano II, especialmente LG, GS AG, AA; JEDIN H., *Handbuch der Kirchengeschichte*, Friburgo 1966 FLICHE A. y MARTIN V., *Historia de la Iglesia*, 30 vols., Valencia 1978; PAs-róR L., *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, 39 vols., Barcelona 1910-1961. MONOGRAFÍAS: ADAM K., *Le vrai visage du catholisme*, París 1934; BALTHASAR H.U. von, *Ensayos teológicos II, Sponsa Verbi*, Madrid 1965; CONGAR Y., *Santa Iglesia*, Barcelona 1968; COTUGNO :N., *La testimonianza del Popolo di Dio; segno di Rivetazione alla luce del Concilio Vaticano II*, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, 227-240; FISICHELLA R., H. U. von Balthasar. *Amore e credibilità cristiana*. Roma 1981; GUITTON J., *La Iglesia y el Evangelio*, Madrid 1961; GRANDMÁISON M., *L'Église par elle-même motif de crédibilité*, Roma 1961; HAMER J., *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965; HOLSTEIN H., *L'Église, Signe parmi les Nations*, en "Etudes" (oct. 1962); KÜNG H., *La Iglesia*, Barcelona 1970; LATOURELLE R., *La testimonianza della vita, segno di salvezza*, en *Laici sulle vie del Concilio*, Asis 1966, 377-395; ID, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971; LuBAC H. de, *Paradoxe el Mystère de PÉglise*, París 1967; MANARANCHE A., *Je crvis en` Jésus-Christ aujourd'hui*, París 1968; MARTELET G., *Sainteté el vie religieuse*, Toulouse 1964 MÜHLEN H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974; RAHNER K., *Sobre la posibilidad de la fe hoy*, en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 11-31; SCHILLEBEECKX E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona 1971; SCHUtZ R., *Dynamique du provisoire*, Taizé 1965. R. Latourelle

#### IV. La vía empírica

La vía empírica, calificada como vía ascendente, método regresivo o analítico, aparece como propia de la eclesiología fundamental (/ Iglesia, I), ya que parte de la consideración de la Iglesia católica tal como hoy existe y vive para mostrar su credibilidad. Así, mientras que las otras dos vías -la histórica y la notarum- siguen un proceso común: de Cristo a la Iglesia, la vía empírica sigue un proceso inverso: de la Iglesia se "asciende" a Jesucristo.

Esta forma de reflexión se vislumbra ya en san Agustín: "El poder divino no se nos manifiesta ya en la vida de Cristo que no vemos ya más, sino en la Iglesia viviente, presente bajo nuestros ojos: Nosotros que vemos el cuerpo, creemos en la cabeza" (PL 38,659-660). Tomás de Aquino muestra a su vez que la conversión al cristianismo constituye un "milagro máximo y obra manifiesta e indicio cierto de inspiración divina" (CG 1,1, c. 6).

En el siglo xv, Savoranola o.p. inauguró el método apologético con el que mostró la verdad de la Iglesia a partir de su vida. En el siglo xvll, los principales autores de tal método fueron J.B. Bossuet y B. Pascal. En el siglo xlx, J. Balmes, H. Lacordaire y, especialmente, el cardenal Dechamps, que vio en esta vía el centro de su obra apologética a partir del método de la "Providencia" e influyó decisivamente en el Vaticano I.

Este concilio es crucial para la potenciación de la vía empírica, ya que declaró que la Iglesia católica es "por sí misma" (per se ipsa) un motivo de credibilidad que la convierte en "signo levantado entre las naciones" (signum levatum in nationes, cf 1s 11,12), aunque no se trata de una prueba demostrativa sino indicativa (DS 3013s). A partir del De Ecclesia 1 (1925), de H. Dieckmann tal vía será calificada como "empírica": Ésta tendrá por fundamento su naturaleza de "milagro moral", que tipifica el hecho extraordinario de la Iglesia e infiere así su trascendencia y divinidad.

A partir del Vaticano II, ciertos rasgos-del signo Iglesia propios del Vaticano I quedan difuminados, percibiéndose un nuevo enfoque a partir de la "sacramentalidad" de la Iglesia, visible y espiritual, y que forma "una complexa realitas" (LG 8). En efecto, el centro de la constatación del signo de la Iglesia se sitúa progresivamente en la categoría del testimonio. Se trata de todo un proceso de personalización, ya que lo que el Vaticano I entendía por signo de la Iglesia con sus atributos milagrosos, el Vaticano II lo refiere al testimonio personal y comunitario. Tal testimonio se convierte en signo eclesial de credibilidad y en paradigma para la eclesiología fundamental, perfilándose actualmente en estos cuatro acentos:

**1. VÍA HAGIOFÁNICA.** Presenta a la Iglesia como testimonio de hagiofanía. El milagro ya no es considerado como efecto del poder de Dios, sino como signo de la presencia y la llamada divina que invita a la conversión. La Iglesia es, pues, una hagiofanía más ostensiva que probativa (Y. Congar, G.C. Berkouwer).

**2. VIA SOCIOLOGICO-INSTITUCIONAL.** Se parte de la constatación de que la institución es la única forma de salvar la "libertad concreta" (cf G.W.F. Hegel) y de su valor empírico-sociológico (P. Berger, Th. Luckmann, J. Habermas). Así la institución eclesial se manifiesta como signo identificador, integrador y liberador de la fuerza del Espíritu (M. Kehl, L. Dullaart) y de su visibilidad profética (P. A. Liégé).

**3. VÍA AUTOEXPLICATIVA.** Procede por vía de inteligibilidad interna, de búsqueda de sentido (K. Rahner). Como punto de partida se basa no ya en los atributos gloriosos de la Iglesia, sino en las paradojas que presenta: la explicación de este testimonio paradójico reside en el misterio atestiguado (H. de Lubac, A. Dulles). No se parte de la Iglesia como milagro moral: se finaliza precisamente en este punto. Tampoco este examen, como los demás, lleva a la evidencia, sino a una certeza moral, suficiente para motivar una decisión prudente (R. Latourelle).

**4. VÍA SIGNIFICATIVA.** Muestra que las verdaderas *notae ecclesiae* son las *notae christianorum* (H. Küng), en la línea fundamental de la Iglesia-sacramento-signo (O. Semmelroth, L. Boff, W. Kasper). La significatividad de tal testimonio se manifiesta en la coherencia doctrinal (G. Baum, J. Ratzinger), la catolicidad (W. Beinert, J. Meyendorff, A. Dulles), la visualización del amor (G. Thils, H. von Balthasar, R. Fisichella), la percepción de la comunión (J. Hamer, H. de Lubac, S. Dianich, J. M. R. Tillard, M. M. Garijo-Guembe), la dimensión eucarística (J. Zizioulas, B. Forte), la incidencia política (J. B. Metz, J. Moltmann), el compromiso liberador (teólogos de la liberación), la apertura y diálogo ecuménico (Y. Congar, H. Fries, K. Rahner, H. Döring) y, finalmente, su ser signo del reino de Dios (H.J. Pottmeyer, G. Ruggieri, C. Duquoc), que la convierte en peregrinante en el mundo (W. Pannenberg, F.A. Sullivan). Especial mención merecen los sínodos de los obispos sobre la justicia en el mundo (1971), sobre la evangelización (1974), sobre el posconcilio (1985), sobre los laicos (1987) y sobre el sacerdocio (1990), así como las exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI, y la *Christifideles laici*, de Juan Pablo II.

Buena síntesis de la comprensión posconciliar de la *vía empírica* es la conclusión del sínodo de 1985: "La evangelización de los no creyentes presupone la autoevangelización de los bautizados y también de los mismos diáconos, presbíteros y obispos. La evangelización se hace por testigos; pero el testigo no da sólo testimonio con las palabras, sino con la vida. No debemos olvidar que en griego testimonio se dice 'martirio'" (TI: B-2 = EV 9,1795).

**BIBL.:** BOFF L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; GIANFROCCA G., *La vía empírica del concilio Vaticano I a noj*, Roma 1963; HIDEER B., *GlaubeNatur-Übernatur. Studien der "Methode der Vorsehung" von Kardinal Dechamps*. Frankfurt 1978; LATOURELLE R., *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Salamanca 1971; PIE-NINOT S., *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca 1989, 19912, 340-354.363-366. S. Pié-Ninot

## V. Notas de la Iglesia

Prácticamente, todos los cristianos están unidos al profesar su fe en la "Iglesia una, santa, católica y apostólica". Esta cuádruple descripción de la Iglesia forma parte del credo bautismal que fue adoptado como su profesión de fe por el primer concilio de Constantinopla, fue confirmado por el concilio de Calcedonia y más tarde se convirtió en el credo litúrgico de las Iglesias de Oriente y de Occidente. Estos cuatro atributos son profesados, como la Iglesia misma, en el credo como objetos del acto de fe, compartiendo la naturaleza de la Iglesia en cuanto misterios. Por eso, como la Iglesia, son realidades complejas, siendo en algunos aspectos experimentalmente verificables, y en otros conocibles sólo por la fe. Los eclesiólogos consideran estas propiedades de la Iglesia en todos sus aspectos, buscando una comprensión más plena de lo que creemos acerca de la Iglesia. Los apologistas católicos, especialmente a partir del siglo xvii, han centrado su atención en aquellos aspectos de los cuatro atributos del credo que pueden conducir a una persona que está buscando sinceramente la verdadera Iglesia de Cristo a identificarla sólo como la Iglesia católica. Con esta finalidad, los apologistas han seleccionado aquellos aspectos de las cuatro propiedades de la Iglesia que pueden funcionar como las "notas" o "marcas" distintivas de la única Iglesia verdadera. Tales notas tendrían que ser: 1) más fácilmente identificables que la Iglesia misma; 2) propias de la verdadera Iglesia; 3) inseparables de ella, y 4) reconocibles por cualquiera que busque sinceramente, aunque no sea instruido.

El argumento apologetico conocido como la *vía notarum* implicaba dos pasos básicos: 1) la demostración de que por la voluntad de Cristo, su divino fundador, la Iglesia debe ser visible y reconocible como una, santa, católica y apostólica, con un tipo específico de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que es propio sólo de la verdadera Iglesia, y 2) la demostración de que precisamente tal unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad caracterizan a la Iglesia católica romana y no a otra.

En el transcurso de los siglos xviii y xix, la *vía notarum* se convirtió en un rasgo normal de la apologética católica, experimentando varias evoluciones y adaptaciones a medida que los problemas inherentes a ella llegaron a ser mejor conocidos y se tomaron medidas para abordarlos. Un problema de este tipo residía en el hecho de que era claramente imposible afirmar que sencillamente no era en absoluto posible hallar unidad, santidad, catolicidad o apostolicidad en las Iglesias no católicas. Esto era particularmente evidente con respecto a las Iglesias separadas de Oriente, cuyos sacramentos ciertamente podían producir santidad en aquellos que los recibían devotamente y cuyas órdenes episcopales eran de origen apostólico. Problemas como éstos hicieron necesario especificar nuevamente las nociones de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que son propias de la verdadera Iglesia, de tal modo que se pudiera concluir que se encuentran únicamente en la Iglesia católica romana. En otras palabras, el uso católico de la *vía notarum* dependía de una comprensión típicamente católica de las cuatro propiedades del credo de la Iglesia.

Naturalmente, otros cristianos podían afirmar estas mismas cuatro propiedades a sus Iglesias, al entenderlas de modo que correspondieran a su realización en sus Iglesias.

La debilidad de este procedimiento residía en el hecho de que inevitablemente la descripción de la unidad, santidad, etc., que la Iglesia debe tener tendía a estar determinada por el tipo de unidad, etc., que la propia Iglesia de cada uno poseía realmente. Conscientemente o no, se comenzaba con la presunción de que la propia Iglesia de uno tenía el verdadero tipo de unidad, santidad, etc., y después se volvía al NT y a los documentos de la Iglesia primitiva para demostrar que ése era el tipo de unidad, santidad, etc., que Cristo quería que tuviera su Iglesia. Así la *vía notarum* traía consigo todos los problemas de un uso estrictamente confesional de las fuentes. Significaba volver a las fuentes para demostrar una tesis preestablecida, más que una investigación que permitiera que las propias fuentes determinaran qué tipo de propiedades debe tener una Iglesia para ser fiel a sus orígenes neotestamentarios.

Una solución a este problema fue propuesta por V.A. Dechamps, arzobispo de Malinas, y fue adoptada por el concilio Vaticano I. Esta solución obviaba la necesidad de volver a las fuentes, al insistir en que la unidad, santidad y universalidad que son únicas de la Iglesia católica constituyen un milagro moral, y por tanto, por sí mismas, aportan una prueba suficiente de que ésta es la verdadera Iglesia de Cristo (DS 3013). Desde luego esta solución no carece de dificultades, ya que implica la necesidad de demostrar no sólo que la Iglesia católica goza sólo ella de estas propiedades, sino también que su posesión es prueba innegable de su origen divino.

A pesar de la aprobación de esta *vía empírica* por el Vaticano I, los apologistas católicos continuaron proponiendo la *vía notarum*, bien incluyendo el primado romano en ella, al tratar de la unidad y apostolicidad, o bien proponiendo dos aproximaciones distintas, la *vía notarum* y la *vía primatus*.

Sin embargo, los progresos a lo largo del siglo xx han conducido, si no al total abandono de la *vía notarum*, al menos a una aproximación totalmente diferente a la cuestión de identificar la "verdadera Iglesia de Cristo": En primer lugar, los trascendentales avances realizados en los estudios bíblicos, patrísticos e históricos han llevado a una creciente insatisfacción por el uso de las fuentes, que era característico del método apologetico. Al proyectar más luz sobre la Iglesia primitiva, se hizo cada vez más evidente que los apologistas católicos habían estado encontrando en esas fuentes con demasiada facilidad lo que querían encontrar, y no lo que objetivamente había en ellas. La debilidad del uso de las fuentes como "texto-prueba" fue cada vez más patente.

La evolución que más radicalmente ha afectado a la apologética católica en este siglo es la apertura de la Iglesia católica al movimiento ecuménico; aprobada por el Vaticano II. Esto ha llevado a una profunda revisión de algunas de las premisas básicas del viejo argumento apologetico. Una de estas premisas fue formulada en su forma más enfática en el Schema de Ecclesia, redactado por la Comisión teológica preparatoria del Vaticano II, que declaraba no sólo que la Iglesia católica romana es la única Iglesia verdadera, sino que no existe otra que tenga en absoluto derecho a llamarse a sí misma Iglesia (AS I/4, 15). Sin embargo, este esquema preliminar encontró una crítica tan severa durante

el primer período del concilio que fue retirado sin someterlo a votación. El nuevo esquema discutido por el concilio en 1963, aunque continuaba identificando a la Iglesia de Cristo con la Iglesia romano-católica, reconocía la presencia, fuera de ella, de "elementos de santificación" que por naturaleza pertenecen a la Iglesia. Con posterioridad, el concilio aprobó una enmienda por la que la afirmación de que la Iglesia de Cristo es la Iglesia católica se cambió diciendo: subsiste en la Iglesia católica. La razón dada para el cambio fue "que la expresión pudiera concordar mejor con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que se encuentran en otra parte" (AS III/ 1, 177).

Prácticamente, todos los comentaristas han visto en este cambio de redacción una significativa apertura al reconocimiento por parte de la Iglesia católica de la realidad eclesial en el mundo no católico. Esto se confirmó en LG 15, donde el concilio reconocía la función de las iglesias no católicas y comunidades eclesiales de administrar el bautismo y otros sacramentos a sus miembros. Esto se desarrolló más tarde en el decreto sobre el ecumenismo, que declaraba que estas Iglesias y comunidades no católicas eran utilizadas por el Espíritu Santo como medios de gracia y salvación (UR 3). ¿Cuáles son las consecuencias para la apologética católica de este trascendental cambio de actitud concerniente al *status* eclesial de las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Roma? Primero: no se trata ya de la cuestión de tener que demostrar que la Iglesia romano-católica es la "única Iglesia verdadera" con exclusión del derecho de cualquier otra a ser llamada Iglesia. El Vaticano II, al reconocer la naturaleza eclesial de esas otras Iglesias y comunidades, claramente reconocía que la única Iglesia de Cristo está presente y salvíficamente operativa también en ellas. En otras palabras, la tarea de la apologética católica no consiste ya en probar que la Iglesia de Cristo, en un sentido exclusivo es la Iglesia romano-católica, sino más bien en justificar la afirmación de que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica. Lo que esta tarea implica depende de cómo se entienda la expresión *subsiste en*. Un importante indicio de la mentalidad del concilio sobre esta cuestión se ofrece en la afirmación del decreto sobre ecumenismo: "Creemos que aquella unidad de una y única Iglesia que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia subsiste indefectible en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos" (UR 4). Por otra parte, el mismo decreto había establecido que las Iglesias y comuniones separadas "no disfrutaban de aquella unidad (...) que la Sagrada Escritura y la venerable tradición de la Iglesia confiesan" (UR 3). Podría parecer plenamente de acuerdo con lo que el concilio ha dicho acerca de la unidad que Cristo dio a su Iglesia, "que subsiste" en la Iglesia católica, concluir que puede decirse que las otras tres propiedades del credo "subsisten" en la Iglesia católica también. De esto se sigue que el uso de la *via notarum* en la apologética católica, desde el Vaticano II, sería para demostrar que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica precisamente porque es ahí donde las cuatro propiedades del credo de la Iglesia de Cristo siguen subsistiendo.

La cuestión entonces es: ¿en qué diferiría una *via notarum* católica leída a la luz del Vaticano II de la apologética preconiliar? Existirían varias diferencias importantes. La primera nace del hecho de que la expresión *subsiste en* no tiene el sentido exclusivo de la palabra *es*, a la que sustituyó en el texto conciliar. Decir que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica no significa que no se encuentre en otra parte; ciertamente el concilio reconocía que está presente y operativo en otras Iglesias y comunidades también en virtud de los medios eclesiales de gracia que otorgan a sus miembros. Asimismo, decir que la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que Cristo concedió a su Iglesia subsisten en la Iglesia católica no implica que se encuentren exclusivamente ahí. Una clave de la apertura del concilio al ecumenismo reside en el reconocimiento de que cosas tales como la comunión eclesial admiten grados de plenitud en su realización de modo que afirmar una cierta plenitud de eclesialidad, unidad, etc., de la Iglesia católica no significa una negación de su presencia en otra parte. Lo que el apologista católico tiene que justificar ahora es la afirmación de que su Iglesia tiene una cierta plenitud de lo que significa ser Iglesia, y una plenitud de las propiedades esenciales de la iglesia, de modo que se pueda decir con todo derecho que la Iglesia de Cristo subsiste ahí de una manera que no se encuentra en otras Iglesias.

Dos nuevas diferencias deben también resaltarse. La primera es que, a la luz del Vaticano II, una afirmación de esa "plenitud" no es lo mismo que una afirmación de realizar la naturaleza de la Iglesia o sus propiedades en su absoluta perfección. El concilio declaraba, por ejemplo, que aunque la Iglesia es "indefectiblemente santa" (LG 39), no obstante aquí, en la tierra, "está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta" (LG 48). De modo similar reconocía que el estado de división de la Iglesia no le permite realizar la plenitud de catolicidad que le es propia (UR 4). Su unidad es algo que "debe crecer hasta la consumación de los siglos" (UR 4). Los apologistas católicos después del Vaticano II no pueden permitirse el triunfalismo que caracterizó a algunas apologéticas preconiliares.

Finalmente, como se ha señalado antes, uno de los problemas del primitivo uso de la *via notarum* era que dependía de un característico modo católico de entender las cuatro "notas" de la Iglesia. A partir del Vaticano II se han dedicado importantes estudios ecuménicos a la elucidación de las cuatro propiedades del credo de la Iglesia. Por eso hay motivos para esperar que en el futuro un apologista católico será capaz de basar su *via notarum* en un modo de entender estas propiedades que representaría al menos una convergencia, si no un pleno consenso, logrado a través del estudio y el diálogo ecuménicos.

**BIBL.:** CONGAR Y., *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis IV/ 1*, Madrid 1973, 371-699; POTTMAYER H.J., *Die Frage nach der wahren Kirche*, en W- liERN, H.J. HOTIMEYER y M. SECKLER (eds.), *Handbueh der Fundamental-theologie*, vol. 3, *Traktat Kirche*, Friburgo 1986, 212-241' SULLIVAN F.A. *7&e Church We Relieve In, One, Holy, Catholic and Apostolic*, Mahwah-Dublín 1989; Txn.s G., *Les Notes de l'E`glise dares l'ápologétique catholique depuis la réjorme*, Gembloux 1947; W1Tre J.L., *One, Holy, Catholic and Apostolic*, en H. VORGRIMLse (ed.), *One, Holy, Catholic and Apostolic*, Londres 1968, 3-43. F.A. Sullivan

## VI. Intérprete de la Escritura

Como asamblea de creyentes, la Iglesia vive de la palabra de Dios. En la oración, la liturgia y el estudio, los cristianos buscan guía y sustento diario en la privilegiada expresión de la palabra en la Escritura. En consecuencia, la interpretación bíblica es de vital importancia, y el concilio Vaticano II puso especial cuidado en explicar los principios de la "exégesis integral" de la Biblia. La principal declaración hermenéutica del concilio, DV 12, anima a la recuperación histórico-crítica del sentido original o literal de los textos; pero después continúa insistiendo en una interpretación teológica más amplia del significado de la Biblia en la perspectiva de la fe. DV 12 concluye luego afirmando que la interpretación bíblica "queda sometida al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios".

Este papel de la Iglesia en la interpretación bíblica, especialmente a través de la enseñanza auténtica por parte del magisterio eclesial, puede ser mal entendido. Una aproximación simplista, por ejemplo, podría contraponer los principios protestantes del "libre examen e interpretación privada a la obligación de los católicos de aceptar la instrucción autorizada de la Iglesia sobre el significado de la Biblia. En realidad, sin embargo, la mayoría de los protestantes leen la Escritura bajo la guía de la catequesis y predicación que les transmite la tradición teológica de su denominación particular.

La fe católica incluye un compromiso explícito con la tradición de la Iglesia, especialmente tal como está formulada en la enseñanza solemne. Pero el dogma es esencialmente protector de la revelación de Dios en Cristo tal como ésta ha sido originalmente transmitida por los apóstoles y evangelistas y más tarde explicada en la Iglesia. La tradición, sin embargo, es más que el dogma, puesto que es también el proceso por el cual el depósito de la fe en su conjunto se hace presente en cada época (DV 8,1). Así, la tradición es también la atmósfera comunitaria formada por la liturgia y la espiritualidad, y los católicos creen que este ambiente tiene una afinidad natural con la Escritura y es de hecho el contexto en el que el texto escrito es leído, entendido y vivido con provecho, como testimonio inspirado de la palabra de Dios dirigida a la fe (DV 9).

Por último, la conexión que los católicos establecen entre la interpretación bíblica y la autoridad magisterial de la Iglesia descansa sobre la convicción de que Cristo proporcionó unos medios institucionales para asegurar la transmisión, protección y explicación íntegras de lo que ha sido revelado para nuestra salvación (DV 10; cf /Magisterio). Esta convicción, sin embargo, tiene una historia que muestra tanto la continuidad a través de las épocas como una considerable variedad en los modos de articular y ejercer el papel arbitral de la Iglesia en la interpretación de la Escritura. Los padres de los siglos II y III no estaban seguros de que las Iglesias, especialmente aquéllas de fundación apostólica, tenían en su "regla de fe" un cuerpo de doctrina que expresaba el sentido global de la Escritura de forma sumaria. Orígenes podía decir que la verdad de la palabra de Dios, realidad más profunda que la letra del texto, es conocida por la Iglesia ahora convertida a su Señor. Pues el Espíritu Santo ha transmitido el sentido inspirado (*Spiritalem sensum*) a la Iglesia (*In Leviticus 1,1; 5,5*). En consecuencia, los antiguos concilios evaluaron repetidamente doctrinas, incluyendo las propuestas con el apoyo de textos bíblicos, en función de su conformidad con la fe transmitida y su confesión en las Iglesias (cf el Símbolo de la fe). La cristología adopcionista fue rechazada porque sus partidarios, aunque citaban los evangelios, no los entendían de acuerdo con la sana doctrina, es decir, en la forma en que los padres católicos habían confesado su fe y explicado los textos. Las Escrituras, efectivamente, eran la *fuentes* de la enseñanza y alimento diario, pero el símbolo de la fe se fundía con la doctrina de los padres para constituir la *norma* por la cual se valoraban las interpretaciones de la Escritura.

Una nueva situación se creó en torno al 1500, debido tanto a la creciente difusión de biblias impresas para la lectura personal como a estallidos esporádicos de fervor y expectación apocalípticos. Un decreto del concilio Lateranense V (sesión XI, 19 de diciembre de 1516) censuraba a aquellos que torcían el significado de la Escritura en sermones tejidos de interpretaciones temerarias y muy particulares. El individualismo en la predicación bíblica estaba excluido, y a los predicadores se les asignaba como mandato anunciar y explicar la verdad del evangelio de acuerdo con la enseñanza de los *doctores* acreditados.

Cuando el concilio de Trento emprendió su tarea de responder a la reforma, su primer acto solemne fue la recepción formal del símbolo tradicional de la fe como principio y fundamento, anterior a la Escritura y las tradiciones apostólicas, para la enseñanza y la reforma (sesión III, 4 de febrero de 1546). La declaración de Trento sobre la interpretación bíblica (sesión IV; DS 1507) forma parte de un decreto de reforma contra abusos en la predicación y educación clerical, pero tiene implicaciones doctrinales a largo plazo. Trento afirma que el sentido de la Escritura transmitido por la Iglesia, por ejemplo, en su tradición conciliar, es la norma negativa de interpretación. La Biblia no debería ser interpretada de una manera contraria ni a la herencia doctrinal central ni al consenso de los padres. Trento modificó una propuesta de formulación que decía que la Iglesia es la *única* intérprete legítima de la Biblia, pero siguió afirmando que la Iglesia está ciertamente autorizada para valorar y juzgar aquello que los intérpretes bíblicos proponen como enseñanza de la Biblia en relación con la fe y las formas concretas de culto y vida cristiana.

La constitución dogmática del concilio Vaticano I *Dei Filius* reafirmó Trento, pero cambiando la formulación negativa de Trento, que excluía interpretaciones contrarias al *sensus* de la Iglesia, por una declaración positiva de que el sentido eclesial es verdadero para la Escritura en asuntos de fe y de la vida cristiana (DS 3007). La principal preocupación del Vaticano I en la *Dei Filius* era exponer tanto las diferencias como las relaciones entre la razón natural y la revelación y la fe sobrenaturales. Especialmente a través de las intervenciones del obispo Meignan de Châlons, el concilio tomó

conciencia del peligro de una aproximación demasiado restrictiva a la Escritura que pudiera perjudicar a los investigadores católicos en su defensa de la revelación y de la Biblia contra ataques radicales. Así, aunque el Vaticano I es más enérgico que Trento en su declaración del carácter normativo de la tradición doctrinal, no afirmó que la enseñanza de la Iglesia agote el significado de la Escritura. El Vaticano I no cerró la puerta a la adhesión católica final a esa obra de la razón que es la aplicación de métodos críticos en la recuperación de la intención comunicativa original de determinados autores bíblicos.

El posterior desarrollo de la doctrina católica sobre la inspiración e interpretación de la Escritura entre los dos concilios vaticanos, con la represión de la investigación tras la condena del modernismo, ha sido expuesto en otra parte (Beumer, Grelot, Brown-Collins). Las encíclicas papales de 1893, 1920 y 1943, junto con los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica (especialmente 1905/1915), son ahora de interés histórico como trasfondo de la *Dei Verbum*. Citamos antes la concisa reafirmación del Vaticano II en DV 12 de la afirmación tradicional del papel de la Iglesia como instancia arbitral en la interpretación. Lo que el mismo texto dice sobre la recuperación exegética del sentido original y sobre la interpretación teológica a la luz de la fe indica que el magisterio es *ciertamente* una instancia última de interpretación. También la afirmación tradicional, con la que DV 12 concluye, va inmediatamente precedida por una elogiosa declaración sobre la tarea de los investigadores bíblicos al contribuir a la maduración del juicio de la Iglesia cuando cumple su misión de preservar e interpretar la palabra de Dios.

Ciertamente no se ha dicho la última palabra sobre el papel de la Iglesia en la interpretación de la Escritura, pero pueden afirmarse dos puntos en conclusión:

1) En las intervenciones doctrinales del magisterio se debe distinguir entre el uso de textos bíblicos para ilustrar la doctrina y una auténtica declaración sobre un pasaje bíblico. La primera práctica no pretende ofrecer una interpretación de los pasajes citados o aludidos. Pero otras declaraciones magisteriales se refieren al sentido original de pasajes bíblicos específicos: Casos de lo último sería el capítulo de Trento sobre las palabras de la institución de la eucaristía (DS 1637) y sobre la fundamentación en Sant 5,14 del sacramento de la unción de los enfermos (DS 1695,1716). Estos ejemplos ilustran el papel arbitral del magisterio en arreglar disputas sobre interpretaciones de la Escritura. Sin embargo, tales declaraciones no parecen identificar formalmente el contenido del dogma posterior con el sentido literal del pasaje original. Lo que está en juego es, en cambio, la homogeneidad entre el significado original y lo que se ha desarrollado en la Iglesia. Los dos sentidos están unidos por una trayectoria de evolución orgánica y legítima, como aparece claramente en las declaraciones del Vaticano I sobre los textos petrinus y la primacía papal (DS 3053-55). El Vaticano II fundamenta la explicación anterior cuando subraya la distancia entre los autores bíblicos, con su cultura medio-oriental antigua y sus modos de pensar, y lo que vino después como fruto del desarrollo doctrinal. La recuperación del sentido literal de los textos exige la aplicación de un estudio atento y de los métodos críticos (DV 12,2). Esto parece excluir una retroproyección del significado del dogma posterior sobre el propósito comunicativo de los autores bíblicos.

2) DV 12,3 insiste en una lectura "con el mismo Espíritu" que une a los textos bíblicos particulares con el campo completo de la revelación y con su actualización interpretativa en la tradición eclesial. La historia hasta Trento indica que la expresión primaria de esta tradición interpretativa es el complejo objetivo del símbolo de la fe, el dogma y la liturgia. Por ejemplo, los grandes ciclos de la práctica litúrgica, centrados en navidad y pascua, ofrecen una expresión inequívoca de lo que la fe asume como central en la Biblia. El movimiento ascendente de la plegaria eucarística muestra una fe que llega a su expresión auténtica al dar todo honor y gloria al Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu. El *sensus Scripturae* de la Iglesia tiene un contenido identificable, y éste no debería oscurecerse interpretándolo sólo en términos de autoridad formal que interviene con un juicio auténtico.

**BIBL.:** BEUMER J., *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II*. Stuttgart 1965; BRANDMOLLER W., *Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum 1. Vatikanum*, en "Annuario Historiae Conciliorum", 19 (1987) 13-61; BROWNE R. E., *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, Nueva York-Mahwah 1985; In, *Introducción crítica al NT*, en A. GEORGE y P. GRELLOT (eds.), vol. 6, P, IRELOT, *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1988; BROWNE R.E. y SCHNEIDER S., *Hermenéutica*, y BROWNE R.E. y COLLINS R.A., *Pronunciamentos de la Iglesia*, en R. E., BROWNE y otros (eds.), *Comentario bíblico San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid 1972; KÜMMERINGER H., *Für die Sache der Kirche, "iudicare de vero sensu el interpretatione scripturarum sanctorum" : Zum Verständnis dieses Satzes aus dem Tridentinum und Vaticanum I*, en "Theologische Quartalschrift" 149 (1969) 282-296; MIDALI M., *Rivelazione, chiesa, scrittura e tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento*, Roma 1973; POTTMAYER H.J., *Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der dogmatischen Konstitution "Dei Filius" des 1. Vatikanums*, en "Annuario Historiae Conciliorum", 2 (1970) 87-111; SÁNCHEZ CARO J.M., *Hermenéutica bíblica*, en A.M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella 1989, 245-435.

J. Wicks

## VII. Iglesias evangélicas

El evangelismo como movimiento religioso tiene su origen tanto en la reforma protestante del siglo xvi como en las variadas formas de despertar evangélico entre los siglos xvii y XIX. Abarca, por tanto, los diversos cuerpos eclesiales que surgieron de estas importantísimas conmociones espirituales.

Las Iglesias que brotaron directamente de la reforma protestante constituyen cuatro ramas características: luterana, reformada, anglicana y anabaptista. La reforma luterana produjo estas importantes confesiones de fe: la Confesión de Augsburgo, los Artículos de Smalkalda, Pequeño catecismo de Lutero y la Fórmula de concordia. Del movimiento reformado tenemos el Catecismo de Ginebra, el Catecismo de Heildelberg, la primera y segunda Confesiones helvéticas, la Confesión belga, la Confesión escocesa, los Cánones de Dort y la Confesión de Westminster. La Iglesia anglicana adoptó las Treinta y nueve artículos, que reflejan hasta cierto punto la teología de la reforma calvinista. El protestantismo evangélico sólo puede entenderse plenamente en el marco de los movimientos de purificación espiritual posteriores a la reforma: pietismo, puritanismo y el evangelismo asociado a Wesley y Whitefield. Estos movimientos buscaban completar la reforma exigiendo una reforma en la vida así, como en la doctrina. Era evidente una inclinación iconoclasta entre los puritanos, que presionaban por una sencillez en el culto. Fue a partir de este espíritu de renacimiento cuando el protestantismo experimentó un más notable aumento de interés y actividad por las misiones extranjeras.

Aunque su propósito era reformar las Iglesias desde dentro, los movimientos de renovación, sin darse cuenta, contribuyeron a la aparición de nuevas denominaciones. Grupos eclesiales que remontan sus orígenes al puritanismo separatista incluyen a los baptistas, congregacionalistas, y los hermanos de Plymouth. El pietismo dio origen a la iglesia morava, la Iglesia de los hermanos, los Hermanos evangélicos unidos (ahora parte de la Iglesia metodista), las Iglesias de Dios de Norteamérica, la Iglesia de la alianza evangélica y la Iglesia evangélica libre (estos dos últimos grupos, originados en Suecia). De los esfuerzos restauradores de Wesley Whitefield en el siglo xviii británico nacieron las Iglesias metodistas, y más tarde el movimiento de Santidad, que exigía el retorno a las raíces de Wesley. Entre las Iglesias que muestran el impacto de la teología de Santidad están: la Alianza cristiana y misionera, el Ejército de salvación, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia metodista libre, la Iglesia de Wesley, la Iglesia de Santidad peregrina, la Iglesia misionera unida, la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana) y la Iglesia congregacional evangélica. Las Iglesias provenientes del movimiento de restauración del siglo xix que mantuvieron el modelo neotestamentario de la Iglesia incluyen a los Discípulos de Cristo y a las Iglesias de Cristo.

El movimiento más significativo de renovación espiritual de los últimos años es el pentecostalismo, que tiene su origen en reactivaciones de finales del siglo xix y principios del xx. Originado principalmente dentro de la familia de las Iglesias de Santidad, el pentecostalismo se distingue por su énfasis en los dones carismáticos -especialmente profecía, curación y don de lenguas-. También comparte con la mayoría de los grupos evangélicos un sentido de la urgencia de la evangelización.

Las Iglesias que pertenecen a esta última corriente de conciencia religiosa comprenden las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios (Cleveland, Tenn.), la Iglesia de Dios en Cristo, la Iglesia común de la Biblia abierta y la Iglesia internacional del evangelio de las cuatro esquinas, todas afincadas en América; las Asambleas pentecostales y las Iglesias evangélicas de Pentecostés, en Canadá; la Iglesia apostólica y la Iglesia Elim, en Gran Bretaña; la Comunidad de asambleas cristianas y la Asociación Mülheim de comunidades cristianas, en Alemania; la Iglesia pentecostal cristiana en Yugoslavia; la Iglesia apostólica, en Nigeria; la Misión de fe apostólica y la Iglesia de Dios del evangelio pleno, en Sudáfrica; la Iglesia pentecostal evangélica, la Congregación de Cristo y las Asambleas de Dios, en Brasil; la Iglesia pentecostal metodista, en Chile, y la Iglesia pentecostal, la Iglesia de Betel del evangelio pleno y la Iglesia de Jesucristo, en Indonesia. A causa de su extraordinaria expansión por los países del tercer mundo, los pentecostales constituyen en la actualidad la familia individual de Iglesias más grande dentro del protestantismo.

Debido a la multitud de Iglesias diferentes, la teología evangélica muestra una notable diversidad; existen, no obstante, puntos comunes que reflejan el impacto de la corriente principal de la reforma protestante. Entre los temas a los que se da especial prominencia en la teología evangélica están la soberanía de Dios, la autoridad y primacía de la Sagrada Escritura, la invasión radical del pecado, la expiación sustitutiva, la salvación por la gracia (*sola gratia*), la justificación por la fe (*sola fide*), la experiencia de la conversión, la llamada a la santidad personal, el sacerdocio de todos los creyentes, la urgencia de la misión y el fin cercano del mundo.

Además de las notas clásicas de la Iglesia -unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad-, los evangélicos de la tradición de la reforma valoran estas dos notas prácticas de la Iglesia: la predicación de la palabra y la recta administración de los sacramentos. Bajo el impacto del pietismo y del puritanismo, muchos evangélicos mantienen también la disciplina eclesial, el compromiso en la misión y la comunión de amor (la *koinonia*) como auténticos signos de la Iglesia en su plenitud.

Entre los teólogos que han llevado a cabo una contribución significativa a la vida y pensamiento evangélicos se cuentan Martín Lutero, Juan Calvino, Ulrico Zuinglio, Felipe Melancton, Martin Chemnitz, John Wesley, Jonathan Edwards, Abraham Kuyper, Charles Hodge, y en el siglo XX, P.T. Forsyth, Karl Barth, Emil Brunner, Anders Nygren, G. C. Berkouwer, Dietrich Bonhoeffer y C.S. Lewis. Indudablemente, los tres pensadores más influyentes han sido Calvino, Lutero y Wesley. La obra de Calvino *Instituciones de la religión cristiana* ha alcanzado una amplia difusión no sólo en los círculos reformados y presbiterianos, sino también entre los congregacionalistas, anglicanos de la Iglesia baja,

baptistas, Hermanos de Plymouth, Iglesias evangélicas libres e Iglesias de la Biblia independientes. Los puntos teológicos destacadas por Wesley han sido cruciales no sólo para el metodismo, sino también para las ramas de Santidad y pentecostal del cristianismo.

De vez en cuando, los teólogos evangélicos se han inspirado en la herencia teológica de la Iglesia romano-católica, aunque con discernimiento. Entre los pensadores católicos tenidos en gran estima por los evangélicos están Atanasio, Ireneo, Agustín, Bernardo de Claraval y Pascal. Tomás de Aquino también ha sido recomendado por el énfasis dado a la prioridad de la gracia y su firme confianza en la autoridad bíblica, aunque su teología natural ha sido criticada por los evangélicos de inclinación neo-ortodoxa. Está demostrado que la mística de la Renania, incluyendo a Juan Taulero y al autor anónimo de la *Theologica Germanica*, ha tenido una influencia palpable en el pensamiento y espiritualidad de Martín Lutero.

El protestantismo moderno se halla actualmente dividido en dos campos: el liberal y el evangélico. El liberalismo protestante tiene su fuente en la ilustración del siglo XVIII, cuando una crítica radical comenzó a socavar la autoridad bíblica. Entre las lumbreras teológicas de la tradición liberal están Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Horace Bushnell, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Henry Nelson Wieman, Jürgen Moltmann y Wolfhart I Pannenberg. Reinhold Niebuhr y su hermano H. Richard Niebuhr (ambos americanos) fueron críticos duros de la teología liberal dentro de esta tradición, pero su pensamiento también tuvo una notable tendencia bíblica, lo que explica que hayan llegado a ser apreciados por muchos evangélicos.

Entre los acentos distintivos de la teología liberal están la prioridad de la experiencia religiosa sobre la revelación bíblica, una visión naturalista o idealista del mundo por encima del sobrenaturalismo, un agudo sentido de la relatividad histórica de la doctrina, una ética de situación o contextual sobre una ética revelada, una fe en el progreso y la nueva concepción de la revelación como penetración racional o anuncio de la trascendencia más que como manifestación divina definitiva de significado en la historia particular narrada en la Biblia.

Las divisiones en el protestantismo actualmente no lo son tanto entre denominaciones como entre posiciones teológicas que cruzan las líneas de denominación. La polaridad entre teología liberal o modernista por una parte y teología evangélica por otra, en vez de disiparse, se está haciendo más profunda. Como el conflicto se intensifica, los evangélicos buscan cada vez más el contacto con carismáticos y conservadores romano-católicos y ortodoxo-orientales para establecer un frente común contra el secularismo y el modernismo.

Gran parte de la fuerza actual del movimiento evangélico reside en las organizaciones evangelistas paraeclesiales, que hacen un esfuerzo especial por trabajar con jóvenes de enseñanzas medias o de los campus universitarios. Entre éstos están la Comunidad cristiana interuniversitaria, Vida joven, los Navegantes, Jóvenes por Cristo, Unión bíblica y Cruzada del campus por Cristo.

Dentro del movimiento evangélico, algunos han abogado por un evangelismo católico, en el que el compromiso con el evangelio está unido al respeto de la tradición y la autoridad de la Iglesia. Este empuje ecuménico es perceptible en buen número de teólogos de la época actual: Wilhelm Ltihe, Philip Schaff, John Nevin, P.T. Forsyth, Nathan Stiderblom, Gustaf Aulén, Friedrich Heiler, Thomas F. Torrance y Karl Barth. Entre los teólogos contemporáneos de América que adoptan una postura evangélica católica se cuentan Jaroslav Pelikan, Robert Webber, Richard Neuhaus, Carl Braaten, Richard Lovelace y Donald Bloesch. Algunos de estos eruditos ven la necesidad de una restauración de la vida religiosa comunitaria sobre el fundamento evangélico, así como de nuevos planteamientos sobre los sacramentos, la Iglesia, los santos y el papel de María como madre de todos los cristianos.

**BIBL.:** BLOESCH D.G., *The Futuro of Evangelical Christianity: A Call for Unity Amid Diversity*, Doubleday, Nueva York 1983; ELLINGSEN M., *The Evangelical Movement*, Augsburg, Minneápolis 1988; HOLLENWEGER W.J., *Enthusiastisches Christentum: -Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zwingli Verlag, Zurich 1969; MEAD F.S., *Handbook of Denominations in the United States*, Abingdon Press, Nashville 19756; PELIKAN J., *The Christian Tradition*, vol. 4, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, Univeisity of Chicago Press, Chicago 1984; PIEMOPN A.C., *Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada*, vol. III, *Holiness and Pentecostal*,; vol. IV, *Evangelical, Fundamentalist, and Other Christian Bodies*, Harper & Row, San Francisco 1979; RAMM B., *The Evangelical Heritage*, Word Books, Wavo, TX, 1973; \$CHAFF Ph. (ed.), *The Creeds of Christendom*, vol. III, *Evangelical Protestant Creeds*, Harper & Bros., Nueva York 1919'. D. G. Bloesch

## VIII. Iglesias orientales

**1. UNA MIRADA HISTÓRICA.** Las "Iglesias orientales" reciben este nombre por haber nacido en Oriente (más concretamente, en la parte oriental del imperio romano) de las escisiones debidas al rechazo de las fórmulas dogmáticas de los concilios de Éfeso en el 431 y de Calcedonia en el 451 (cf UR 13). Es decir, se trata de comunidades eclesiales que se separaron por no aceptar ni la orientación ciriliana de Éfeso ni la nueva fórmula cristológica de Calcedonia. A finales del siglo V la Iglesia sirio-oriental de Persia rechazó la doctrina de Cirilo de la *mia physis loü Theoü Logou sesarkomené* ("única naturaleza encarnada del Dios Verbo"), dando lugar a los llamados cristianos "nestorianos", que ejercieron una gran actividad misionera, sobre todo en la India. La fórmula calcedonense de la "única persona o hipóstasis de Jesucristo en dos naturalezas" fue rechazada, a su vez, en Alejandría (y en la Iglesia etiópica dependiente) por la mitad del patriarcado de Antioquía y por la Iglesia armenia. Son las Iglesias "no calcedonenses", llamadas impropriamente "monofisitas", porque mantienen la formulación de Cirilo, que, después de la

purificación del lenguaje realizada en Calcedonia (es decir, distinción entre "naturaleza" y "persona"), resulta fuertemente ambigua. Sin embargo parece injusto adscribir este fracaso parcial a la fórmula conciliar. Hubo otros factores, no siempre de orden teológico, que determinaron escisiones, oposiciones y rechazos. Una atenta revisión de la llamada cristología no calcedonense no logra realmente determinar diferencias sustanciales de contenido respecto a la fórmula del 451. La cristología del "monofisismo siriano", por ejemplo, más que teológicamente impropia puede considerarse tan sólo como "extraña a Calcedonia", como "precalcedoniana" y "antinestoriana".

**2. EL DIÁLOGO.** A pesar de sus innegables diferencias teológicas, rituales, jurídicas y experienciales, estas Iglesias aceptan los dogmas de la Trinidad y de la encarnación, el misterio de la Iglesia, la vida litúrgica y sacramental, la experiencia monástica. Por esto, también con estas Iglesias orientales, a partir del Vaticano II ha prevalecido una actitud de diálogo. Hubo algunos exponentes de estas comunidades presentes en el concilio. El Papase encontró con algunos de los patriarcas orientales en Roma o durante los viajes de Pablo VI y de Juan Pablo II al extranjero. Citemos algunos ejemplos concretos del diálogo "bilateral" entre la Iglesia católica y algunas de estas Iglesias orientales. En 1973, Pablo VI y Shenuda III, patriarca copto de Alejandría, firmaron en Roma una declaración común, con una parte cristológica absolutamente correcta, aunque evitando la expresión calcedoniana "una persona en dos naturalezas". En ella, entre otras cosas, se afirma: "En línea con nuestras tradiciones apostólicas transmitidas a nuestra Iglesia y conservadas en ellas, y en conformidad con los tres primeros concilios ecuménicos, confesamos una única fe en un solo Dios uno y trino y en la divinidad del único Hijo encarnado de Dios, la segunda persona de la santísima Trinidad, la palabra de Dios, el fulgor de su gloria y la imagen manifiesta de su sustancia, que por nosotros se encarnó, asumiendo por sí mismo un cuerpo real con un alma racional, y que comparte con nosotros nuestra humanidad, pero sin pecado. Confesamos que nuestro Señor y Dios y salvador y rey de todos nosotros, Jesucristo, es Dios perfecto respecto a su divinidad, y hombre perfecto respecto a su humanidad" (EV 4,2500).

El diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia copta continuó mediante una comisión mixta, cuya primera sesión plenaria (El Cairo, 26-30 de marzo de 1974) elaboró una relación conjunta relativa a la cristología. En ella se precisan las respectivas fórmulas cristológicas. Así queda ilustrado el mantenimiento, incluso después de Calcedonia, de la fórmula ciriliana de la "única naturaleza encarnada del Verbo de Dios": "Cuando los ortodoxos (en este caso los coptos) profesan que la divinidad y la humanidad de nuestro Señor están unidas en una naturaleza, toman la palabra 'naturaleza' no como una pura y simple naturaleza, sino más bien como una naturaleza compuesta, en la que la divinidad y la humanidad están unidas inseparablemente y sin confusión" (EO 1,2225). La misma comisión mixta recomendó un estudio ulterior de los concilios cristológicos, los sacramentos en su relación con la Iglesia y con la economía de la salvación, el reconocimiento de los santos y otras cuestiones prácticas relativas a la cooperación entre las dos Iglesias (EO 1,2230-2242). El informe de la segunda sesión plenaria (El Cairo 27-31 de octubre de 1975), después de reafirmar la propia tendencia a la unidad efectiva en la fe, en la vida sacramental y en la armonía de las mutuas relaciones, destaca algunas divergencias eclesiológicas entre la Iglesia copta (Iglesia local como realidad constitutiva de la universalidad de la Iglesia; concilio ecuménico como instancia suprema de la Iglesia universal) y la Iglesia católica (Iglesia local, comunidad de los fieles reunida en torno al obispo; Iglesia particular, reunión de una serie de Iglesias locales; Iglesia universal, constituida por las Iglesias locales y en las Iglesias locales; ministerio de unidad universal al servicio de la comunión entre las Iglesias locales, ejercido por el obispo de Roma). El informe enumera a continuación un conjunto de temas que necesitan una mayor profundización, entre ellos la estructura de la unidad de la Iglesia antes del 451, el papel específico de Pedro y de sus sucesores, los dogmas marianos, los sacramentos (EO 1,2243-2260). Las reuniones de esta comisión mixta prosiguen con cierta regularidad (la última, la sexta, estaba en programa para diciembre de 1989).

En 1984 hubo una declaración común entre el papa Juan Pablo II y el patriarca de Antioquía Mar Zakka 1 Iwas. Estos diálogos oficiales van acompañados además por diálogos locales y por encuentros no oficiales entre teólogos. En los Estados Unidos de América, por ejemplo, hay algunas declaraciones conjuntas de la Consulta Ortodoxa Oriental y la Católica Romana sobre la finalidad, el método y los temas del diálogo intereclesial (1982: cf EO 2,30803097) y sobre la eucaristía (1983: EO 2,3098-3099).

Del 18 al 25 de septiembre de 1988 se celebró en Viena el V Coloquio no oficial entre teólogos orientales y católicos que reafirmaron, entre otras cosas: la posibilidad de un cierto pluralismo en las fórmulas cristológicas, la aceptación de una plataforma de fe común dada por los tres primeros concilios ecuménicos, un estudio ulterior sobre la recepción de los otros concilios y sobre el primado del papa.

**BIBL.:** EO = *Enchiridion oecumenicum*. Documenti del dialogo teologico interconfessionale: 1. Dialoghi internazionali 1931-1984; 2. Dialoghi locali, 1965-1987 (eds. S.J. Voicu y G. Ceretti), Bologna 1986-1988 (ed. española, A. GONZÁLEZ MONTES, *Documentos 1964-1984*, Salamanca 1986; DE VRIES W., *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951; *In, Rom und die Patriarchate des Ostens*, Friburgo 1963; GREGORIOS P., LAZARETH W.H. y NISSIOTIS N.A., *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergent in Orthodox Christology*. Ginebra 1981; KOTTJE R. (ed.), *Storia ecumenica della chiesa I / III*, Brescia 1980-1981; SÁNCHEZ VAQUERO J., *Ecumenismo*, Salamanca 1971 *In, El oriente próximo y la unidad cristiana*, Flors, Barcelona 1962; SANTOS HERNÁNDEZ A., *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología*, Sal Terrae, Santander 1959; UQBIT T., *Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians*, Roma 1973. A. Amato

## IX. Iglesia ortodoxa

**I. UNA MIRADA HISTÓRICA.** Suele fijarse en 1054 la fecha del primer gran cisma entre Iglesia oriental e Iglesia occidental, que marca oficialmente la división entre Iglesia ortodoxa (que significa literalmente "Iglesia que mantiene la fe recta" e Iglesia católica romana (que significa literalmente "Iglesia universal", que tiene como guía supremo al papa, obispo de Roma). Forman parte de la ortodoxia aquellas Iglesias orientales que reconocen los siete primeros concilios ecuménicos (de Nicea I a Nicea II) y que tienen además en común el rito bizantino y el derecho canónico, y no están en comunión con Roma. Aunque mantienen su independencia intrínseca, las Iglesias ortodoxas consideran como su centro espiritual y su guía al patriarca de Constantinopla, el cual, por ejemplo, dirige la preparación del gran sínodo panortodoxo de inminente celebración. Las Iglesias ortodoxas se distinguen en nueve patriarcados, que han ido surgiendo a lo largo de los siglos -de los más antiguos a los más recientes, como el de Rumania, que surgió en 1925-, y en varias Iglesias autocéfalas ("autónomas". Hasta el 1989 la Iglesia ortodoxa más grande que existía en el mundo libre era la de Grecia, con más de ocho millones de fieles. Con la apertura y la liberación gorbachoviana de la Unión Soviética y con el hundimiento de los regímenes comunistas en los países satélites de la URSS a finales de 1989, también las otras Iglesias ortodoxas -sobre todo el patriarcado de Moscú, que surgió en 1589- parecen haber recobrado la libertad de culto, junto con sus fieles (más de 120 millones).

A partir del cisma de 1054 -que es llamado por los occidentales "cisma de Oriente" y por los orientales "cisma de la Iglesia occidental"- la historia de las relaciones entre Roma y Constantinopla ha registrado no pocos acontecimientos traumáticos, que a veces no han sido advertidos como tales en Occidente. Además del cisma, fueron acontecimientos muy dolorosos para la ortodoxia las cruzadas (con la conquista de Jerusalén en 1099 y de Constantinopla en 1204), los intentos de unión de los concilios de Lyon (1274) y de Florencia (1439), la conquista de Constantinopla por los turcos (1453) y el funesto período posterior del poder turco. Este último acontecimiento, que concluyó con la liberación de Atenas en 1821 y de Salónica en 1912, supuso la práctica imposibilidad de una expresión teológica y cultural libre de la ortodoxia, sobre todo griega. Esto contribuyó a ahondar más todavía el surco de la desconfianza y de la defensa contra la Iglesia católica y, a partir de finales del siglo XVI, también contra el protestantismo.

A ello hay que añadir las diferencias que aparecieron ya en el primer milenio entre Oriente y Occidente: diversidad en los ritos litúrgicos; en la estructura jerárquica, con la formación de los patriarcados; en la concepción de la Iglesia y de la comunión intereclesial. Después del cisma se afirmaron otras divergencias: el contraste entre la teología escolástica y el palamismo; el énfasis casi absoluto de la antigua tradición patristica y conciliar (la "parádoxis"-; el rechazo de la infalibilidad papal y de su primacía de jurisdicción universal; la oposición a los dogmas marianos más recientes (la Inmaculada y la Asunción); el significado que hay que dar a la epiclesis en la liturgia eucarística; la perplejidad sobre la fórmula de la absolución sacramental utilizada en Occidente. Otro motivo de contraste y de incompreensión entre la Iglesia ortodoxa e Iglesia católica se deriva de aquellas Iglesias que, unidas a Roma desde hacía siglos, fueron condenadas a la extinción legal por los regímenes comunistas del este europeo (p.ej., la Iglesia ucraniana en 1946, la rumana en 1948) y absorbidas a la fuerza por las Iglesias ortodoxas. Con el reciente hundimiento de estos regímenes, los católicos están reivindicando ahora sus derechos sobre los edificios sagrados y sobre los bienes confiscados, pero ante todo sobre la libertad de culto y de pertenencia a la Iglesia católica.

A pesar de este conjunto de divergencias y sinsabores, existe entre las dos Iglesias un patrimonio común muy vasto, dada su esencial referencia a la Escritura y a los padres, su aceptación de los dogmas fundamentales de la fe (Trinidad y encarnación), su vida litúrgica y espiritual, su admisión de los siete sacramentos, su experiencia monástica, su devoción mariana, su vida de apostolado, de misión y de santidad. El hecho de que estos elementos de base sean vividos e interpretados de forma propia y original en Oriente y en Occidente mediante una disciplina, una tradición jurídica y una teología legítimamente diferentes entre sí (cf UR 15-17) debe verse como un motivo de complementariedad y de armonía, no de oposición y de contraste.

**2. EL DIÁLOGO DE LA CARIDAD.** Fue el patriarca Atenágoras de Constantinopla, en octubre de 1958, quien rompió el silencio secular oficial entre la Iglesia católica y la ortodoxa, motivado además por móviles contingentes de supervivencia política (contrastes con el gobierno turco, clausura de la escuela teológica de Chalkis, supresión de algunas revistas del patriarcado, reducción de los ortodoxos de Estambul a su mínimo histórico). En dos comunicados de prensa (7 y 10 de octubre de 1958) manifestó su profunda tristeza por la enfermedad de Pío XII y tomó luego parte "en el gran dolor de la venerable Iglesia de Roma" por la muerte del papa. El mismo patriarca se felicitaba por la elección de Juan XXIII y respondía afirmativamente a la llamada a la unidad lanzada por el papa. Juan XXIII, por su parte, instituyó el 5 de junio de 1960 el "Secretariado para la unidad de los cristianos" (llamado desde 1989: "Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos"-). Comienza así el diálogo de la caridad, caracterizado por gestos concretos de respeto, de estima y de apertura. Señalamos algunos de estos hechos: el encuentro en Jerusalén entre Atenágoras y Pablo VI (5-6 de enero de 1964); el decreto conciliar sobre el ecumenismo (21 de noviembre de 1964); la abrogación simultánea en Roma y en Constantinopla de las excomuniones de 1054 (7 de diciembre de 1965); la visita valiente de Pablo VI a Constantinopla (25-26 de julio de 1967) y la entrega al patriarca de la bula Anno ineunte (25 de julio de 1967), donde se desarrolla una "teología de las Iglesias hermanas" original, con el deseo de apertura de un diálogo teológico fraternal; la visita a Roma del patriarca Atenágoras (26-28 de octubre de 1967); la publicación en 1971 del *Libro de la caridad* (= *Tómos agápis*) con los testimonios de esta densa red de relaciones cordiales entre Roma y Constantinopla (traducido al inglés y puesto al día en 1987 por la Pauhst Press con el título: *Towards the*

*Healing of Schism*); el extraordinario gesto de reconciliación y de perdón de Pablo VI, que en la ceremonia de conmemoración del decenio de la abrogación de la excomunión (1975) se arrodilló de forma imprevista y besó el pie del metropolitano Melitón, representante del patriarca de Constantinopla Dimitrios I, que sucedió en 1972 a Atenágoras; el envío de delegaciones, a partir de 1978, para las fiestas de los patronos de las dos Iglesias (el 29 de junio -fiesta de los santos apóstoles Pedro y Pablo- y el 30 de noviembre -fiesta del apóstol san Andrés-); la visita del papa Juan Pablo II a Constantinopla (30 de noviembre de 1979) y su gran atención al problema de la unidad de la Iglesia; las celebraciones centenarias de algunos concilios (Constantinopolitano I en el 381, Efeso en el 431, Niceno II en el 787) y del I centenario de la muerte de san Metodio (6 de abril de 1985), que dio lugar a múltiples contactos entre católicos y ortodoxos en reuniones de estudio y de oración; la participación de observadores ortodoxos en el sínodo extraordinario de obispos para el 20 aniversario de la clausura del Vaticano II (1985); la visita del patriarca Dimitrios I a Roma (3-7 de diciembre de 1987); la celebración del milenio de la conversión y del bautismo de los rusos (6-16 de junio de 1988), con la participación de una delegación católica invitada por el patriarca moscovita Pimen.

**3. EL DIÁLOGO DE LA VERDAD.** Este diálogo de la caridad, que continúa hoy con todas las Iglesias ortodoxas, va acompañado también de la investigación teológica en común, para la comprensión y el arreglo de los problemas que los tiempos y los prejuicios han ido endureciendo más de lo debida. El 30 de noviembre de 1979, en el Fanar, Dimitrios I y Juan Pablo II firmaron una declaración común con la que anunciaban el comienzo del diálogo de la verdad entre las dos Iglesias hermanas. Se nombró además una comisión mixta católico-ortodoxa encargada de realizarlo. Este diálogo, todavía en curso, representa la garantía más sólida de una marcha concreta hacia la unidad entre las Iglesias. La primera etapa de planteamiento tuvo lugar en Patmos y en Rodas del 29 de mayo al 4 de junio de 1980: se definió el procedimiento a seguir, se escogieron algunos temas de estudio para las reuniones plenarias. En la segunda reunión plenaria en Munich, del 30 de junio al 6 de julio de 1982, la comisión mixta aprobó por unanimidad el texto sobre el "misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la santísima Trinidad". Este documento, que no puede reducirse a ninguna escuela teológica particular, presenta un auténtico lenguaje de unidad, sobre todo con la acentuación de la eclesiología eucarística. La tercera reunión plenaria en Creta, del 30 de mayo al 8 de junio de 1984, tuvo como tema: "Fe y comunión en los sacramentos. Los sacramentos de iniciación y su relación con la unidad de la Iglesia". No se aprobó ningún texto común. Del 29 de mayo al 7 de junio de 1986 se celebró en Bari el cuarto encuentro, sobre el tema: "El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia. En particular, la importancia de la sucesión apostólica para la santificación y la unidad del pueblo de Dios". Tampoco aquí se aprobó ningún texto final, e incluso se retiraron algunos representantes. Sin embargo, un año después (16 de junio de 1987), también en Bari, se aprobó por unanimidad el segundo documento de la comisión mixta internacional sobre el tema: "Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia". En la parte final de este documento, relativa a los sacramentos de la iniciación cristiana, se afirma la unidad teológica y litúrgica del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía. Se destacan también las diferentes modalidades de administración de estos sacramentos: el bautismo por inmersión en Oriente, por infusión en Occidente; la colación simultánea de los tres sacramentos en Oriente (incluso para los niños), la (primera) comunión dada a los niños antes de la confirmación en Occidente. Del 19 al 27 de junio de 1988 la comisión mixta internacional celebró su quinta reunión plenaria en Valamo (Finlandia), sobre el tema: "El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia". El documento, aprobado por unanimidad, después de haber puesto de relieve la relación entre Cristo y el Espíritu Santo, destaca la función del sacerdocio en la economía divina de salvación, expone el ministerio del obispo, del sacerdote y del diácono, y subraya, finalmente, la sucesión apostólica como presencia incesante en la historia del mismo y único ministerio de Cristo y de los apóstoles. El documento señala además que en el curso de los siglos la Iglesia ha conocido en Oriente y en Occidente diversas formas de vivir la comunión entre los obispos, dando vida a órdenes especiales de preeminencia entre las Iglesias, entre las que destacan las cinco sedes principales de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. El documento concluye subrayando la función de los concilios ecuménicos, como expresión de la comunión entre las Iglesias locales, dentro de la cual es urgente afrontar el problema de la primacía del obispo de Roma, "que constituye una divergencia grave entre nosotros y que se discutirá ulteriormente" (n. 55). El tema de la sexta reunión, en Munich en 1990, fue: "Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia. La conciliaridad y la autoridad en la Iglesia".

**4. LAS DIFICULTADES DEL DIÁLOGO.** La rapidez de este proceso de acercamiento mutuo no podía menos de provocar incomprendimientos y a veces el rechazo, sobre todo en comunidades habituadas a un cierto inmovilismo secular. No hay que olvidar que, mientras que la Iglesia católica vivió con sustancial optimismo la aceleración histórica que le imprimió el Vaticano II, las otras Iglesias cristianas -si exceptuamos el patriarcado de Constantinopla- no mantuvieron el mismo paso. Pero hay que reconocer que en estos últimos treinta años las dos Iglesias hermanas han recuperado siglos de distancia espiritual. Es un dato de hecho adquirido que hoy las dos se encuentran, se comprenden, se aceptan, dialogan con sinceridad y verdad. Por estas características de libertad fraternal, el diálogo teológico no ha resultado nada fácil. Más aún, se presenta en concreto difícil y exigente. Ya se han registrado frenos, interrupciones y momentos de gran tensión. A pesar de la importancia y de la novedad del acontecimiento -hacia siglos que no había textos teológicos oficiales aprobados por las dos Iglesias-, el impacto en el mundo eclesial no ha sido muy espectacular. La falta de un documento final en las sesiones plenarias de Creta y de Bari, respectivamente en 1984 y en 1986, provocó no pocas desilusiones.

Como ejemplo de las dificultades presentes en el contencioso teológico del diálogo, nos referiremos a las que surgieron en Creta y que hoy se han superado felizmente. Se admitía que las dos Iglesias, la ortodoxa y la católica, aunque

profesaban la misma fe, podían tener símbolos bautismales diversos. También se estaba de acuerdo en el hecho de que la Iglesia oriental usaba en su ritual bautismal el símbolo niceno-constantinopolitano, mientras que la occidental usaba el antiguo texto del símbolo llamado "de los apóstoles". Sin embargo, por parte de los ortodoxos se planteaba una pregunta no formulada expresamente: la Iglesia latina, al añadir el "Filioque" al símbolo niceno-constantinopolitano (a comienzos del siglo XI), realizó un acto unilateral. ¿No sería entonces oportuno quitar este añadido del credo? Además, mientras que en Oriente los tres sacramentos de la iniciación cristiana van unidos litúrgicamente según la sucesión bautismo-confirmación-eucaristía, en Occidente se administran por separado y, por motivos pastorales, tras el bautismo viene (primero) la comunión y luego la confirmación. Hay que responder enseguida que, a pesar de las objeciones ortodoxas sobre el uso de dar la comunión a los bautizados antes de su confirmación, se puede demostrar históricamente que la praxis litúrgica católica es antiquísima (se remonta incluso a la formación de los grandes sacramentarios) y perfectamente justificable. También en este caso los ortodoxos defendían el uso griego, según el cual todos los sacerdotes (y no sólo los obispos) pueden conferir la confirmación (el sacro myron) inmediatamente después del bautismo. De todas formas, por parte católica, el decreto conciliar sobre las Iglesias orientales católicas (1964) había admitido ya oficialmente la legitimidad de esta facultad por parte de los sacerdotes (OE 13-14). Estas y otras dificultades se han superado ya por fortuna, reconociendo la presencia de usos litúrgicos y pastorales diversos en Oriente y Occidente y aceptando el hecho de que la misma fe, basada en la Escritura y en los santos padres, puede tener formulaciones y prácticas diversas.

Con este mismo espíritu de comprensión y de aceptación se enfrentan los otros temas del contencioso teológico entre las dos Iglesias, como, por ejemplo, el problema de los católicos orientales en comunión con Roma, los modelos de la unidad de la Iglesia en la futura comunión plena, la interpretación del primado del papa y de su infalibilidad. A propósito, por ejemplo, de las relaciones entre ortodoxos y católicos de rito oriental en Ucrania occidental, en un encuentro que se celebró en Moscú del 12 al 17 de enero de 1990 entre los representantes del patriarcado de Moscú, la sede que absorbió a la fuerza a los ucranianos católicos en 1946, y una delegación de la Santa Sede dirigida por el cardenal J. Willebrands, presidente emérito del Consejo Pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, y por monseñor E.I. Cassidy, presidente del mismo Consejo, se llegó a las siguientes recomendaciones como primer paso para regular toda la cuestión: la normalización debe garantizar a los católicos de rito oriental el derecho a la actividad religiosa reconocido por la constitución y la legislación de la Unión Soviética y, consiguientemente, debe proporcionarle los edificios destinados al culto.

Las dificultades que plantea el diálogo de la verdad no pueden resolverse más que dentro del diálogo de la caridad, con la promoción por parte de ambas Iglesias de gestos de absoluta gratuidad, como el del encuentro en Jerusalén entre Atenágoras y Pablo VI, los dos grandes profetas del ecumenismo. Recordemos el icono bizantino de un monje pintor del monte Athos regalado por Atenágoras a Pablo VI en recuerdo de este encuentro histórico celebrado el 5 de enero de 1964. Representa el abrazo fraternal entre san Pedro y san Andrés. Bajó la mirada del Cristo Pantocrátor, que abre los brazos para atraer a todos hacia sí (Jn 12,32), está la frase "Los santos hermanos apóstoles". A la izquierda de Pedro está el símbolo de la cruz invertida, en la que fue martirizado el apóstol Pedro, "el corifeo". Y a la derecha está la cruz llamada de san Andrés, con la inscripción "Andrés el primer llamado" (el "protoklito": cf Jn 1,31). La intención teológica del icono es evidente: las Iglesias hermanas se abrazan en sus obispos. La mirada de los dos apóstoles a los fieles es una invitación a hacer lo mismo.

**BIBL.:** ALAMEDA J., *Las Iglesias de Oriente y su unión con Roma*, Eset, Vitoria 1960; AMATO A., *Der ökumenische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen. Situation und entstandene Probleme*, en "Forum Katholische Theologie" 2 (1986) 184-200; CONGAR Y.-M., *Cristianos ortodoxos*, Estela Barcelona 1962 *ID Diversité et communion* París 1982, 126-141; DE VRIES W., *Orthodossia e cattolicesimo*, Brescia 1983; DESSEAUx J.-E., *Lessico ecumenico*, Brescia 1986; ESTERAN ROMERO A.A., *Juan XXIII y las iglesias ortodoxas*, Atenas, Madrid 1961; SÁNCHEZ VAQUERO J., *Ecumenismo*, Salamanca 1971; SANTOS HERNÁNDEZ q., *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología*, Sal Terrae, Santander 1959; SCHULTZE B., *Teología latina y teología oriental*, Herder, Barcelona 1961; STORMON E.J. (ed.), *Towards the Healing of Schism. The Sees of Rome and Constantinople: Public Statements and Correspondance between the Holy and the Ecumenical Patriarchate 1958-1984*, Mahwah 1987. Tienen especial utilidad las crónicas del boletín del Consejo Pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, titulado "Service d'information", y los estudios y documentos publicados por las revistas de índole ecuménica (señalamos, entre otras, "Irénikon, Pastoral ecuménica").

A. Amato