

LA COMUNIDAD DE DISCÍPULOS COMO MODELO DE IGLESIA

Juan Yzuel Sanz

En este artículo vamos a examinar las dimensiones eclesiológicas del discipulado. Para ello analizaremos los trabajos de Avery Dulles[i], gran experto en el tema, y los compararemos con las opiniones de otros autores. Dulles aplicó a la eclesiología el término "modelos", que había sido usado en otras áreas académicas. Como él mismo dice en su libro *Modelos de Iglesia*,

Al seleccionar el término "modelos" en vez de "aspectos" o "dimensiones", deseo indicar mi convicción de que la Iglesia, como otras realidades teológicas, es un misterio. Los misterios son realidades de las que no podemos hablar directamente. Si queremos hablar de ellas debemos emplear analogías que entresacamos de nuestra experiencia del mundo. Estas analogías nos dan modelos. Prestando atención a las analogías y utilizándolas como modelos, podemos crecer en nuestro entendimiento de la Iglesia.ii[ii]

Los modelos nos ayudan, pues, a hablar de "misterios". Y la Iglesia es un misterio. Por ello comenzó el Concilio Vaticano II con una constitución titulada *El Misterio de la Iglesia*.iii[iii] El sínodo de 1985, que revisó la aplicación del Concilio, mantuvo esta definición general de la Iglesia.iv[iv]

El término "misterio" aplicado a la Iglesia significa muchas cosas. Implica que la Iglesia no es totalmente inteligible a la mente finita de las personas debido a la riqueza de su significado. Los misterios se exploran mejor por medio de imágenes, símbolos y metáforas que por definiciones aristotélicas precisas.

Las imágenes, por ejemplo, son las base de algunos modelos. Cuando una imagen, por ejemplo "la esposa" o el "rebaño de Cristo", es empleada reflexiva y críticamente para profundizar en el entendimiento teórico de una realidad se convierte en lo que llamamos hoy un "modelo". Otros modelos tienen una naturaleza más abstracta, como "institución" o "comunidad". La analogía entre estos modelos y la realidad nunca será perfecta porque la Iglesia, como misterio de la Gracia, tiene propiedades no comparables a ninguna cosa que se puede entender fuera del marco de la fe. A pesar de todo, los modelos son buenas herramientas de trabajo para la teología y también para cada cristiano que desee explorar su identidad personal. Como explica Dulles en uno de sus libros, Para participar efectivamente en la vida de la Iglesia se necesita una visión que nos guíe. Tal visión debería sugerir una fundamentación racional para la existencia de la Iglesia; debería compararse con la propia experiencia de asociación con otros creyentes; debería indicar un conjunto de valores y prioridades; y debería clarificar la propia relación entre la Iglesia y el mundo contemporáneo.v[v]

La Teología, en su intento de reducir el pluralismo a un mínimo, intenta encontrar "paradigmas" o modelos dominantes. Dulles explica que un *modelo* asciende a la categoría de "paradigma" cuando ha sido probado con éxito en la resolución de una gran variedad de problemas y se espera que sea una herramienta apropiada para desenredar anomalías todavía no resueltas. Los nuevos paradigmas producen cambios en la vida entera de la Iglesia, nuevos lenguajes, nuevos valores y prioridades. Vamos a estudiar ahora los diferentes paradigma que se han propuesto en el pasado, evaluándolos frente a la situación presente de la Iglesia en el mundo.

LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN

Roberto Belarmino definió a la Iglesia como una "sociedad perfecta", poniendo el acento en las reglas, constitución, jerarquía y miembros visibles. Mientras que las estructuras son necesarias, Dulles describe "institucionalismo" como un sistema en el que los elementos institucionales son considerados primordiales. Según Dulles, el institucionalismo es una deformación de la naturaleza de la Iglesia. Así ocurrió en la Edad Media y la Contrarreforma y culminó en el primer esquema de la constitución Dogmática de la Iglesia preparado para el Concilio Vaticano I, que dice: Enseñamos y declaramos: La Iglesia tiene todos las señas de una verdadera Sociedad. Cristo no dejó esta sociedad indefinida y sin forma. Él mismo le dio su existencia y su Voluntad determinó la forma de su existencia y le dio su constitución. La Iglesia no es parte ni miembro de ninguna otra sociedad y no se mezcla de ninguna manera con cualquier otra. Es tan perfecta en sí misma que es distinta de todas las sociedades humanas y se alza por encima de ellas.vi[vi]

Una característica de este modelo institucional es la concepción piramidal de la autoridad. Esta visión queda claramente establecida en el esquema del Concilio Vaticano I:

Pero la Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la que todos los fieles tienen los mismos derechos. Es una sociedad de desiguales, no sólo porque entre los fieles algunos son clérigos y otros laicos, sino, de forma particular, porque existe en la Iglesia un poder divino que a unos se les da para santificar, enseñar y gobernar y a otros no.vii[vii]

Según este modelo, miembros de la Iglesia son aquellos que profesan las doctrinas aprobadas, reciben los sacramentos válidos y se someten a los pastores debidamente designados. Esta teoría tiende a resistirse a la noción de la "pertenencia invisible". Todas las pruebas de pertenencia deben ser visible y seriamente garantizadas porque la vida eterna, como este modelo subraya, depende de pertenecer a la Iglesia. Es necesario, por tanto, salvar las almas de los hombres y mujeres haciéndoles entrar dentro de la institución mediante un gran esfuerzo misionero.

Esta teoría, como cualquier otra, tiene ventajas y defectos. Entre sus ventajas están el que da estabilidad y

sentido de seguridad a la gente, además de un fuerte sentido de identidad corporativa y el impulso misionero del que acabamos de hablar. Sin embargo, este modelo, según Dulles, tiene una fundamentación bíblica muy débil y apenas puede inferirse de la Tradición de la Iglesia primitiva. Además conduce a consecuencias desafortunadas, especialmente el clericalismo, el legalismo, el triunfalismo y el subdesarrollo del laicado. En el campo del ministerio, por ejemplo, Thomas O'Meara señala los problemas de lo que él llama la "jesuitización del ministerio":

En esta atmósfera eclesial el carisma y el ministerio no tiene ni derechos, ni posibilidad de hacer preguntas, ni intuición, ni atractivo. Esta transformación del coordinador de los ministerios, el obispo, en un superior religioso de carácter ascético es un paso más hacia la absorción y la metamorfosis del Ministerio en el oficio de la autoridad. Ésta es la fase final de la episcopalización. Por un lado, el ministerio culminado en la persona de un solo obispo, el obispo de Roma; por el otro, el obispo deja de ser realmente obispo, y su carisma y servicio deja de hacerse patente en la predicación, la evangelización y la potenciación de los carismas, sino en la administración y el control. Además, se convierte en algo similar a un superior religioso de una congregación post-tridentina para los hombres que forman su clero.viii[viii]

Este modelo, finalmente, obstaculiza a la Teología, que se convierte en una simple herramienta para defender las enseñanzas papales, es ecuménicamente estéril y está totalmente desfasado con la sensibilidad de la sociedad actual, mucho más basada en valores que potencian lo personal y lo democrático.

Aunque podemos reconocer que la Iglesia, como realidad humana, necesita una estructura, los elementos institucionales no debieran ser los más importantes. Como apunta Dulles, ... la Iglesia no es, primordialmente, institución... Los elementos institucionales en la Iglesia deben estar justificados por su capacidad para expresar y reforzar a la Iglesia como comunidad de vida, testimonio y servicio, una comunidad que reconcilia y une a los seres humanos en la gracia de Cristo.ix[ix]

A pesar de todo, en las mentes de mucha gente, católicos y no católicos, la imagen preponderante de la Iglesia Católica es altamente institucional. La Iglesia es entendida, ante todo, como un conjunto de dogmas, leyes, agencias eclesiales,... Nos vuelve a decir Dulles,

Aunque corramos el riesgo de caricaturizar, uno puede afirmar que mucha gente piensa que la Iglesia es una enorme máquina impersonal puesta contra sus propios miembros. Los más altos oficiales son vistos como siervos de la institución, sujetos a una fuerte disciplina de partido y, por lo tanto, inatentos a los impulsos del Espíritu Santo y sin respuesta a las legítimas preocupaciones religiosas de los fieles. La Jerarquía misma, según esta visión, es prisionera del sistema que ellos mismo imponen a otros. Siguiendo la lógica innata a todas las grandes instituciones, hacen todo cuanto cultiva la ley y el orden en la Iglesia en vez de hacer lo que haría Jesús.x[x]

El Concilio Vaticano II era consciente de las limitaciones del modelo institucional, como se deduce de la constitución *Lumen Gentium*, que trata los aspectos institucionales y jerárquicos de la Iglesia en su tercer capítulo, precedido por dos capítulos que proponen una variedad de imágenes no institucionales. Vamos a estudiarlas, prestando especial atención a las alternativas que ofrecen al modelo institucional que acabamos de ver.

LA IGLESIA COMO COMUNIÓN MÍSTICA

En la sociología moderna se ha hecho un lugar común el contrastar dos tipos de relación social: una sociedad estructurada u organizada formalmente y una comunidad informal o interpersonal. La noción de la Iglesia como primordialmente una comunidad interpersonal ha atraído a muchos teólogos modernos, tanto protestantes como católicos, desde la mitad del siglo XIX. Johann A. Mšhler está considerado el originador de esta concepción que adscribe nombres como Sohm, Brunner, Bonhoeffer, Rademacher, Yves Congar, Hamer... xi[xi]

El concepto de Iglesia como comunión armoniza con varias imágenes bíblicas: las de "Cuerpo de Cristo" y "Pueblo de Dios". La primera tiene una fundamentación biológica mientras que la segunda es más sociológica. La idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo está fundada en San Pablo. En la carta a los Romanosxii[xii] y la primera carta a los Corintiosxiii[xiii] el punto principal es la unión mutua, la preocupación de los unos por los otros y la interdependencia de los miembros de la comunidad local. En las cartas a los Efesios y los Colosenses, por otro lado, el acento está en la primacía de Cristo y la subordinación de toda la Iglesia a Él.

Estos pasajes fueron muy influyentes en la eclesiología de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, que veían la Iglesia más teologal que institucionalmente. Después de un período de fuerte institucionalismo que, como hemos indicado, culminó hacia la mitad del siglo XIX, la teología de la Iglesia como cuerpo místico comenzó a reavivarse a través de figuras como Emile Mersch y Carl Pelz. En 1943 publicó Pío XII su famosa encíclica *Mystici Corporis*, en la que define a la Iglesia de Jesús como "cuerpo místico de Cristo", y en la que intenta armonizar este concepto con el de "sociedad perfecta". El Concilio Vaticano II, finalmente, usa este modelo en la constitución dogmática de la Iglesia, *Lumen Gentium*.xiv[xiv]

Sin embargo, el principal resultado eclesiológico de la *Lumen Gentium* es la imagen de "Pueblo de Dios".xv[xv] En varios textos del Nuevo Testamentoxvi[xvi] la *ekklesia* cristiana es denominada el "nuevo Israel" o "el Pueblo de Dios de la Nueva Alianza". En el segundo capítulo de la *Lumen Gentium*, el nuevo Pueblo de Dios es descrito como una comunidad llena del Espíritu, una comunión de vida, amor y verdad. Y mientras que se dice que este pueblo está dotado con todos los medios que le permiten aparecer como una unidad social y visible, no es identificado exclusivamente con ninguna organización social, ni siquiera la Iglesia Católica Romana.

Ambos modelos son democráticos, y resaltan la relación inmediata de todos los creyentes con el Espíritu y el

servicio mutuo. La iglesia, desde este punto de vista, no es en primer lugar una institución o una sociedad visiblemente organizada. Más bien es una comunión de hombre y mujeres, primeramente interior, pero también expresada por lazos externos de credo, culto y pertenencia eclesial. Los primeros lazos de unión serían las gracias interiores y los dones del Espíritu Santo, que son más profundo e íntimos que ningún cosa capaz de ser descrita en términos morales o jurídicos. Esto implicaría una doctrina de membresía invisible de aquellos que, aunque no pertenecen “legalmente” a la Iglesia, son de hecho parte de esta comunión.

Entre las ventajas de estos modelos Dulles enumera sus firmes fundamentación en las Sagradas Escrituras y la Tradición y el hecho de que son ecuménicamente fructíferos y que ayudan a renovar la espiritualidad y fomentan la comunión en el amor.

Sin embargo, tampoco son perfectos. Promueven un cierto dualismo entre la iglesia “visible” y la “invisible”, y tienden a exaltar y divinizar la iglesia y no dan a los cristianos un sentido claro de su identidad y misión. La imagen del Cuerpo de Cristo, por un lado, no respeta suficientemente la libertad personal del cristiano individual. Por otro lado, muchos católicos y cristianos en general encuentran dificultades en considerarse a sí mismos “el” Pueblo de Dios. Con mucha frecuencia los intereses políticos, sociales, culturales y raciales (y, por descontado, los racistas y nacionalistas) son lazos de unión más fuertes que la comunión en la misma fe. En los EE.UU., por ejemplo, los católicos de clase media de origen irlandés y alemán se sienten socialmente más cercanos a los luteranos de clase media que a los pobres católicos hispanos. En Hispanoamérica, los campesinos católicos sienten una mayor hermandad con sus compañeros marxistas o evangélicos que con los terratenientes católicos. Las divisiones ideológicas en muchas iglesias de países católicos que han sufrido guerras civiles y dictaduras (España, Nicaragua, Chile, Cuba...) se pueden todavía justificar en este conflicto de intereses.^{xvii}[xvii]

Hemos de añadir que la imagen de “Pueblo de Dios” tuvo un gran impacto en la espiritualidad y teología de los años setenta, especialmente allí donde la Iglesia se hacía más cercano a los pobres, los proletarios y los marginados. La palabra “pueblo”, con sus reverberaciones sociales y su exigencia implícita de democracia política y económica fue la preferida de muchos pastoralistas y creativos cristianos, como muestran decenas de canciones litúrgicas compuestas en aquella década. Por otro lado su uso se va reduciendo al aumentar una sana y creciente tolerancia y comprensión entre miembros de distintas religiones. ¿Cómo defender que somos el pueblo de Dios y no lo son, por ejemplo, los judíos, los musulmanes o los miembros de otras comunidades de raíz cristiana? Como definición de la Iglesia, la de “Pueblo de Dios” es demasiado amplia y poco específica.

Finalmente, una excesiva absolutización de una comunión interpersonal cercana y cálida puede llevar a la frustración si no a la apostasía, uno de los más grandes riesgos de las personas que buscan pequeñas comunidades para satisfacer sus necesidades psicológicas de seguridad e intimidad en ambientes urbanos fríos y despersonalizadores.

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO

Haciendo un puente entre el modelo institucional y el místico está la eclesiología de la Iglesia como Sacramento, que intenta combinar los aspectos internos y externos de la Iglesia.

Anticipado por San Cipriano, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Scheeben, este tipo de eclesiología emerge con claridad en el siglo XX y ha sido desarrollado por teólogo de la talla de Henri de Lubac, Karl Rahner, Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx, Smulders, Yves Congar, Groot, Martelet y muchos otros.^{xviii}[xviii]

El Concilio Vaticano II declaró que, en virtud de su relación con Cristo, la Iglesia “es como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”^{xix}[xix]. Este mismo concepto aparece en varios documentos, especialmente en la Constitución sobre la Liturgia^{xx}[xx], en la que el Concilio discierne una conexión entre la Iglesia y los siete sacramentos que expresa, de forma privilegiada, la sacramentalidad de la Iglesia en su conjunto.

Dulles define “sacramento” como “un símbolo constituido o común de la presencia de la gracia que se va haciendo pleno”^{xxi}[xxi]. Cristo en el sacramento primordial. La Iglesia es también un signo que debe significar de una forma histórica y tangible la gracia redentora de Cristo. Aquí el término “sacramento” es usado en un sentido más amplio que en su definición tridentina y vuelve a recuperar el uso más flexible que tenía esta palabra en el primer milenio de la Iglesia.

La Iglesia como sacramento tiene un aspecto externo y otro interno. Por un lado una estructura y por otro fe, amor, esperanza, son necesarios para que exista la Iglesia. La concreción de ambos aspectos ocurre, sobre todo, en la Eucaristía. Como indica Karl Rahner,

Esencialmente la Iglesia es la continuación histórica de la presencia en el mundo de la palabra encarnada de Dios. Ella es la tangibilidad histórica de la voluntad salvífica de Dios revelada en Cristo. Por lo tanto la Iglesia es más tangible e intensamente un “acontecimiento” cuando (a través de las palabras de la consagración) Cristo mismo se hace presente en su propia congregación como el Salvador crucificado y resucitado, la fuente de salvación; donde la Redención es sentida en la congregación haciéndose sacramentalmente visible; donde el “nuevo y eterno Testamento” que Él fundó en la cruz es más palpable y presente en la santa memoria de su primera institución.^{xxii}[xxii]

Los lazos de la Iglesia, según esta eclesiología, son todos los signos visibles de la gracia de Cristo operativos en los creyentes cristianos. La misión de la Iglesia es, según esto, purificar e intensificar la respuesta del pueblo a la gracia

de Cristo.

Esta eclesiología se relaciona con los otros modelos y establece enlaces entre la Eclesiología y otras disciplinas teológicas. Enfatiza el deber de la Iglesia de ser un signo claro de la presencia de Cristo en el mundo. Da motivos para una fuerte lealtad a la Iglesia permitiendo, a la vez, un espíritu crítico honesto.

Pero, comparativamente, esta teoría tiene poca garantía en las Escrituras y la primera Tradición. Está, además, excesivamente preocupada por aspectos externos y deja poco espacio a la *diakonía* (servicio) en la misión de la Iglesia hacia el mundo.^{xxiii}[xxiii] Finalmente, no es significativa en el diálogo ecuménico porque, tal como veremos en el próximo modelo, los Protestantes tienden a acentuar más la Palabra que el Sacramento.

LA IGLESIA COMO HERALDO

Este modelo prioriza la “Palabra” y deja en un segundo plano el “Sacramento”. Está conectado con los modelos de comunión aunque subraya la fe ya la proclamación más que las relaciones interpersonales. Es kerigmático, radicalmente centrado en Jesús y en la Biblia. En palabras de Richar McBrien, que resumen esta eclesiología espléndidamente,

La misión de la Iglesia es proclamar la Palabra de Dios al mundo entero. La Iglesia no puede considerarse a sí misma responsable de que los hombres no la acepten como la Palabra de Dios; sólo tiene que proclamarla con integridad y persistencia. Todo lo demás es secundario. La Iglesia es esencialmente una comunidad kerigmática que sostiene, a través de la palabra predicada, los hechos maravillosos de Dios en la historia, y, de modo particular, sus hechos poderosos en Jesucristo. La comunidad misma se hace presente en cualquier lugar en el que la Palabra es proclamada y aceptada en la fe. La Iglesia es acontecimiento, un punto de encuentro con Dios.^{xxiv}[xxiv]

El principal exponente de este modelo fue Karl Barth. Bultmann le dio una variante existencialista, reforzando la importancia de la Palabra de Dios como creadora de la Iglesia y minusvalorando las conexiones estructurales e históricas de la Iglesia. Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling desarrollaron estas ideas aún más. Hans Küng es, sin duda, el principal exponente católico de este modelo.^{xxv}[xxv]

La Fe es el vínculo principal de comunión en este esquema. Y la fe es vista como una respuesta al evangelio, esto es, a la proclamación del Cristo-acontecimiento. La Iglesia es contemplada como algo completo en una simple congregación local. Ninguna forma particular de gobierno eclesiástico es considerado esencia para la existencia de la Iglesia. La tendencia es afirmar que la Iglesia existe en todo lugar donde hay una comunidad de creyentes en Cristo. La unidad con el resto de las iglesias consiste en el hecho de que todas están respondiendo al mismo y único evangelio.

Entre las ventajas de este modelo podemos notar su excelente fundamentación bíblica, su claro sentido de identidad y la especificidad de la misión de la Iglesia, así como el hecho de que conduce a una espiritualidad kerigmática y cristocéntrica. Como dice Dulles, “todos estos puntos, desarrollados en la teología protestante de la Palabra, son valiosos correctivos de la tendencia católica a centrarse en la complacencia, en la celebración y la sacramentalidad.”^{xxvi}[xxvi]

Sin embargo, el modelo de Heraldo tiene también sus debilidades: esta teoría está poco “encarnada”. En la teología de la proclamación parece que la Palabra en vez de hacerse carne se ha hecho palabra. Por otro lado lo institucional es puesto de lado frente al acontecimiento de la comunidad, y lo personal está también divorciado de su contexto.

El Concilio Vaticano II usó este modelo ligeramente al afirmar que Cristo está presente en su palabra, pues es Él mismo quien habla cuando las Sagradas Escrituras son leídas en la Iglesia. Finalmente, está presente cuando la Iglesia ora y canta, porque Él ha prometido que “donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos (Mt. 18, 20).^{xxvii}[xxvii]

Pero el Concilio contempla esta presencia como una más entre otras, especialmente la presencia sacramental en la Eucaristía. Además el entendimiento en la Iglesia católica del Magisterio es diferente del de la tradición protestante. Un ministerio auténtico de la enseñanza juega un papel especial en la explicación y proclamación de la palabra escrita de Dios.^{xxviii}[xxviii]

Finalmente, este modelo es demasiado pesimista y quietista respecto a las posibilidades del esfuerzo humano de establecer una sociedad humana mejor y del deber de los cristianos de tomar parte en este esfuerzo común, como veremos en el próximo modelo. Podemos decir que, en general, los católicos han sido más bien indiferentes o incluso hostiles a esta imagen. Sólo los movimientos carismáticos han prestado una atención especial.

LA IGLESIA COMO SERVIDORA

Durante muchos siglos la Iglesia vio la aparición del mundo moderno con sospecha e, incluso, abierta oposición. No fue hasta la llegada del Papa Juan XXIII y del Concilio Vaticano II que la Iglesia confirmó su bondad y la necesidad de estar a su servicio, promoviendo la hermandad entre toda la humanidad.

La imagen de la Iglesia que mejor se armoniza con esta actitud es la de Servidora. La constitución pastoral de la Iglesia en el mundo moderno esboza esta nueva comprensión.^{xxix}[xxix] En él, la Iglesia es llamada a ser una artesana de la paz, a luchar contra la pobreza, el racismo y la opresión. Una eclesiología similar del servicio subraya muchas de las declaraciones de la Iglesia desde 1966, muy especialmente las conferencias generales de los obispos de Latinoamérica en Medellín (1968) y Puebla (1979).

Este nuevo impulso secular en la eclesiología fue preparado por el pensamiento de un número de teólogos del

siglo XX, especialmente Teilhard de Chardin y Dietrich Bonhoeffer. Desde el principio de los años 60, casi todas las eclesiologías notables habían sido representantes de este nuevo estilo de teología secular-dialógica. Entre los teólogos protestantes encontramos nombres como Gibson Winter, Harvey Cox, y John A. T. Robinson. Para Cox, por ejemplo, la Iglesia en “el diácono de la ciudad, el sirviente que se une a sus luchas por su integridad y salud.”xxx[xxx] En el lado católico encontramos teólogos como Robert Adolfs, Eugene Bianchi, Richard McBrien y muchos teólogos de la liberación.

Para este modelo, los lazos de unión se expresan en la comunión que brota entre todos aquellos que se unen al esfuerzo cristiano por servir al mundo. La misión de la Iglesia es ser de ayuda para el género humano, mantener viva la esperanza en el Reino de Dios y ofrecer orientación y un espíritu crítico profético.

Entre sus ventajas encontramos que hace a la Iglesia significativa en nuestro tiempo, ofrece su mensaje al mundo y lo abre al diálogo. Dulles considera este modelo un sano progreso frente al individualismo sobrenaturalista, que trata el compromiso sólo en términos individuales, hacia una iglesia comprometida y más orientada al servicio. Esta imagen “imprime en los católicos su deber de asistir en la solución de los grandes problemas seculares a los que se enfrenta la humanidad de nuestro tiempo.”xxxi[xxxi]

Por otro lado, debemos señalar que este modelo no tiene una fundamentación bíblica directa. Es verdad que el término *diakonía* es una de las palabras más importantes aplicadas a la Iglesia del Nuevo Testamento.xxii[xxii] Pero, como dice Dulles, “la diakonía en la Iglesia es vista generalmente, si no es siempre, como la conducta de los cristianos entre sí mismos. Sería sorprendente encontrar en la Biblia alguna afirmación de que la Iglesia como tal es llamada a ejercer la *diakonía* hacia el mundo”.xxiii[xxiii]

En parte debido a esta pobre base teológica, incluso aunque existe una fundamentación bíblica indirecta,xxiv[xxiv] este modelo, que tenía una buena pinta en los años 60, ha sido relegado a una “dimensión”, uno de los elementos de la vida de la Iglesia, pero no el único o el más necesario.

Enfatizar el servicio en exceso conlleva algunos peligros. Uno de ellos consiste en un carácter excesivamente político a la noción de Reino de Dios. Si el modelo kerigmático corre el riesgo de ser pasivo, este modelo puede extraviarse haciendo equivalente el Reino de Dios y el progreso político y social. Aunque ningún teólogo que se precie ha hecho tal cosa, mucha gente movida únicamente por intereses políticos han manipulado este modelo separándolo de la predicación de Jesús como Señor. Kerigma y diakonía deben caminar mano a mano.

LA CRISIS POSTCONCILIAR

Según Dulles, el Vaticano II, al subordinar el concepto institucional o jerárquico de la Iglesia a otros conceptos ya mencionados, es parcialmente responsable de la crisis postconciliar. Demasiados modelos trabajando a la par, diferentes eclesiologías que no han conseguido desarrollar el carácter unificador que tenía el modelo institucional, han producido el efecto contrario: agrandar las diferencias.

Esta situación debe ser sanada. Por un lado no se han realizado cambios estructurales significativos desde el concilio Vaticano II. El modelo institucional, aunque rechazado teóricamente, sigue funcionando. Por otro lado, ninguno de los otros modelos es aceptado universalmente hoy en día. Debemos encontrar, pues, un modelo que pueda vencer las polarizaciones existentes y sirva para integrar y canalizar la experiencia eclesial de los católicos contemporáneos. Esto no es, naturalmente, una panacea para resolver los profundos problemas estructurales, teológicos y pastorales de la Iglesia y debemos decir que Dulles es, quizá, demasiado optimista. La Iglesia no cambia simplemente introduciendo nuevas teorías, no importa cuán bien fundadas estén, sino, más bien, mediante una profunda conversión que no se consigue sin lucha. A pesar de todo, debemos seguir creyendo en el poder que tienen las ideas e imágenes correctas para producir una praxis acertada. Ortodoxia y ortopraxis deben caminar juntas. Es por ello que se propone ahora el modelo alternativo de la Comunidad de Discípulos.

LA IGLESIA COMO COMUNIDAD DE DISCÍPULOS

FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA

Ante todo, una hecho fundamental de los Evangelios: Jesús formó alrededor suyo un grupo, una comunidad de discípulos. La palabra “discípulo”, aparece 73 veces en Mateo, 46 veces en Marcos, 37 veces en Lucas y 70 veces en Juan. La mayor parte de los hechos y palabras de Jesús fueron realizados o dichos cuando los discípulos estaban presentes. Si volvemos a los Evangelios a la luz de este entendimiento, aplicando el término “los discípulos” a los que llamamos “la iglesia”, es obvio que los evangelistas hablaban de la vida en común de los discípulos con Jesús y son muy consciente de la significación eclesial de estas afirmaciones. Sabemos que la primera comunidad cristiana preservó los materiales de los que los evangelistas, más tarde, compusieron los Evangelios. Por lo tanto, podemos concluir que si las comunidades post-pascuales seleccionaron los materiales que tenían sobre la vida de Jesús de tal forma que las composiciones finales enfatizan fuertemente la comunidad de discípulos que se juntó alrededor de Jesús, esto fue hecho así precisamente porque en aquella comunidad vieron el modelo genuino de lo que debía ser la Iglesia.xxxv[xxxv] Como Dulles señala,

Algunos autores contemporáneos tienen grandes dificultades en responder a la pregunta de si Jesús intentó fundar, y de hecho fundó, una iglesia. Aun admitiendo ciertas complejidades en esta cuestión, yo diría que la dificultad se resuelve una vez se reconoce que Jesús, de hecho y deliberadamente, formó y entrenó una banda de discípulos, al quienes dio una parte de su ministerio de enseñanza y de sanación. Una “comunidad de discípulos” es precisamente

lo que, sin duda, Jesús fundó, y una vez hemos reconocido este hecho podemos aplicar a nuestra vida en la Iglesia muchos de los pasajes que tratan del discipulado.^{xxxvi}[^{xxxvi}]

Jesús mismo fue el discípulo del Padre. Como Él mismo dijo, según nos cuenta San Juan: “Os lo aseguro: El hijo no hace nada por su cuenta si no se lo ve hacer al Padre. Lo que aquél hace lo hace igualmente el hijo. Porque el Padre ama al hijo y le enseña todo lo que hace”.^{xxxvii}[^{xxxvii}] Y, según Mateo: “Todo me lo ha encomendado mi Padre: nadie conoce al Hijo, sino el Padre, nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo”.^{xxxviii}[^{xxxviii}]

Aunque en la comunidad post-pascual el Señor está ausente, este discipulado permanece. Cristo sigue siendo el Maestro, el único Maestro, de igual forma que hay un solo Padre. Su relación con los nuevos discípulos continúa ahora a través de los apóstoles, a través de otros discípulos. Ellos hablan en su nombre. Como Jesús había dicho, “Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha”.^{xxxix}[^{xxxix}] Y, también, “Como el Padre me ha enviado, yo os envío a vosotros”.^{xl}[^{xl}] Así, Pablo pudo escribir a los conversos corintios: “Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo”.^{xli}[^{xli}] Los discípulos, sin embargo, no ocuparon el lugar de Jesús ni se hicieron, por ejemplo, cabezas de otras escuelas rabínicas. Como Dulles, de nuevo, nos señala:

La función de los apóstoles fue simplemente capacitar a otros para entrar en una relación inmediata con Jesús en el Espíritu Santo. Cuando sus ministros predicaban el mensaje del Reino de Dios o dan culto a su nombre, Jesús se hace misteriosamente presente en sus palabras y acciones, de tal forma que otros puedan encontrarlo a Él en la palabra y los sacramentos. Así la Iglesia se hace, después de la Ascensión, el lugar donde el auténtico discipulado de Jesús mismo sigue siendo posible.^{xlii}[^{xlii}]

LA EXPERIENCIA CONTEMPORÁNEA DE LA IGLESIA

Una virtud de este modelo es su resonancia con la experiencia de los cristianos de nuestros días. Debido al final de la Cristiandad, esto es, la situación que se originó en la Edad Media, cuando la Iglesia y la Sociedad eran, prácticamente, la misma cosa, el creyente actual se puede identificar bastante fácilmente con la Iglesia primitiva como una compañía de testigo comprometidos en una difícil misión. Él o ella sienten que están respondiendo de una manera libre a una llamada personal, una llamada a un proceso de toda una vida de crecimiento y conversión, una llamada a luchar y testimoniar entre las crecientes dificultades de la sociedad post-cristiana.

Muchos de los actuales problemas de la teología sacramental, el ministerio y otros campos se pueden resolver con la ayuda de esta concepción de la Iglesia. Hablando del ministerio, por ejemplo, Dulles explica: Considerando el ministerio como discipulado, no podemos evitar hacer una aguda distinción entre el ministro y los que son servidos por él o ella. El discipulado es el factor que une a todos los cristianos mutuamente, pues ninguno de ellos es más que un seguidor y una aprendiz en relación a Jesús. Como discípulos, todos deben ayudar, poniendo sus talentos al servicio de los demás. Todos son ministros, y todos necesitan del ministerio de otros. El concepto del discipulado socava la ilusión de que algunos en la Iglesia son amos y señores. Incluso los papas y los obispos deben tomar en serio la advertencia de Jesús de que nadie en la Iglesia debe ser llamado, en un sentido absoluto, maestro, padre o señor.^{xliii}[^{xliii}]

RECOBRANDO LO MEJOR DE LOS OTROS MODELOS

Vimos que la Iglesia es misterio y, como tal, es irreducible a un simple concepto o modelo. Pero, aunque el modelo de la comunidad de discípulos no puede sustituir completamente a todos los demás, ninguna de las mejores aportaciones de aquellos está excluida en el presente modelo, como vamos a ver a continuación.

El discipulado sin institución es imposible, ya que el discipulado mismo es una institución. Algunos aspectos institucionales de la Iglesia, como el liderazgo, la liturgia organizada, la ordenación de los ministros y los sacramentos son necesarios para que el discipulado cristiano se mantenga en su vigor y pureza en un mundo hostil. Sin embargo, el discipulado mantiene constantemente los elementos institucionales de la Iglesia al servicio de una relación viva con Jesús como Señor. Incluso los dogmas de la Iglesia dejan de aparecer como exámenes de lealtad institucional. Más bien, como apunta Dulles, “son medios por los que la Iglesia en su conjunto encuentra posible expresar su fe común”.^{xliv}[^{xliv}] Participando en la vida de la Iglesia hacemos nuestra la visión por la que la comunidad vive, pero somos impulsados también a ir más allá de lo que los primeros discípulos escucharon expresamente de los labios de Jesús en un proceso continuo de descubrimiento que crece de la Tradición y de la inspiración del Espíritu, que no tendrá fin.

El discipulado aporta al modelo de Comunión las exigencias de la pertenencia cualificada. La Iglesia no es un club de individuos de parecido pensamiento, sino una empresa común en la que todos dependen de la comunidad y están obligados a contribuir a sus necesidades y su trabajo. Tampoco la Iglesia puede parecerse a un grupo político, étnico o, incluso, confesional, pero tampoco puede consistir en grupos separados o antitéticos. El Ecumenismo, por lo tanto, tenderá a restaurar la comunión entre todos los discípulos dentro de una hermandad universal a la manera de la que nos presenta el evangelio.

La idea del discipulado, correctamente entendida, tiene una importante dimensión sacramental. La Iglesia en su totalidad, como comunidad de discípulos, merece ser llamada, en el sentido teológico, un sacramento. Auténticamente enviados por Cristo, los discípulos se hacen presentes en el mundo de una forma nueva y viviendo bajo la directiva del Espíritu Santo.

El modelo de servidora también puede ser recuperado. Según los evangelios, la llamada al discipulado conlleva

responsabilidades muy serias. Los discípulos son enviados a dar de comer, a vestir, a sanar, a liberar, a denunciar opresores y a reconciliar enemigos. Pero este discipulado no puede ser impuesto a otros o ser hecho ley para toda una sociedad, usando el Evangelio como algunos países árabes usan el Corán, ni se puede equiparar un modelo político concreto con el Reino de Dios. La aceptación plena de las implicaciones sociales del cristianismo requerirán siempre fe y conversión personales, la entrada en el discipulado.

Finalmente, todos los discípulos son llamados a anunciar a otros la Buena Nueva de nuestro señor Jesucristo. La Evangelización cesa de ser vista como la tarea de una pequeña élite de profesionales. Tal como leemos en el Concilio Vaticano II, "sobre todos los discípulos de Cristo pesa la obligación de propagar la fe según su propia condición de vida".xliv[xlv] Y, en las palabras de Pablo VI, Aquellos que aceptan sinceramente la Buena Nueva, mediante el poder de esta aceptación y la fe compartida, se unen juntos en el nombre de Jesús para buscar juntos el Reino, para construirlo y vivirlo. Forman una comunidad que es, a su vez, evangelizadora. La orden dada a los Doce de ir y proclamar el Evangelio es también válido para todos los cristianos, aunque de una forma diferente para cada uno. Es precisamente por esta razón que San Pedro llama a los cristianos "un pueblo escogido por Dios para cantar sus alabanzas" (1 P 2, 9), esas maravillas que cada uno fue capaz de oír en su propia lengua (Hechos 2,11). Además, la Buena Nueva del Reino que ha comenzado está pensada para las gente de todas las épocas. Quienes han recibido el evangelio y han entrado a formar parte de una comunidad de salvación pueden y deben comunicarlo y extenderlo".xlvi[xlvii]

Juan Pablo II, finalmente, ha potenciado teológicamente este modelo desde *Redemptoris Hominis*, su primera encíclica, en la que leemos:

Esta es la comunidad de los discípulos; cada uno de ellos, de forma diversa, a veces muy consciente y coherente, a veces con poca responsabilidad y mucha incoherencia, sigue a Cristo. En esto se manifiesta también la faceta profundamente "personal" y la dimensión de esta sociedad, la cual —a pesar de todas las deficiencias de la vida comunitaria, en el sentido humano de la palabra— es una comunidad por el mero hecho de que todos la constituyen con Cristo mismo, entre otras razones porque llevan en sus almas el signo indeleble del ser cristianos. El Concilio Vaticano II ha dedicado una especial atención a demostrar de qué modo esta comunidad "ontológica" de los discípulos y de los confesores debe llegar a ser cada vez más, incluso "humanamente", una comunidad consciente de la propia vida y actividad".xlvii[xlviii]

xlviii] Avery Dulles S.J. (EE.UU. 1918-19__) fue un teólogo sistemático estadounidense muy apreciado. Entre sus libros se encuentran: *The Dimensions of the Church: A Postconciliar Reflection* (Westminster, Md.: Newman Press, 1967); *The Survival of Dogma* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971); *The Resilient Church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977); y, muy especialmente, *Models of the Church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974); *A Church to Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom* (New York: Crossroad, 1982); y *Models of Revelation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983). Desafortunadamente, solo algunos escritos suyos han sido traducidos al español en *Hacia una teología de la fe católica: lecturas teológicas*. Santander: Sal Térrea, 1970. Todos los textos de este artículo, por lo tanto, son traducción directa del autor.

xlix[iii] Avery Dulles, *Models of the Church*, Image Books (Garden City, New York: Doubleday, 1978), pp. 13,14. Todas las referencias son de esta edición.

l[iii] Este concepto de "misterio" aplicado a la Iglesia fue descrito por Pablo VI en su discurso inaugural de la segunda sesión del Concilio. Declaró: "La Iglesia es un misterio. Es una realidad imbuida por la presencia escondida de Dios. Es parte, pues, de la misma naturaleza de la Iglesia el estar abierta a nuevas y más profundas exploraciones " (Citado en H. Küng, Y. Congar, and D. O'Hanlon, eds., *Council Speeches of Vatican II* (Glen Rock, N.J.: Paulist, 1964), p. 26.

li[iv] Como dijo el Papa Juan Pablo II en la misa final del Sínodo, lo que el Sínodo hizo fue, sobre todo, arrojar una luz más completa sobre "la naturaleza de la Iglesia en tanto que es misterio y comunión o koinonía". Ver Sean O'Riordan, "The Synod of Bishops, 1985," in *The Furrow* (March, 1986), p. 155.

lii[v] Dulles, *A Church to Believe In* , p. 1.

liii[vi] J. Neuner and H. Roos, *The Teaching of the Catholic Church* (Staten Island, N.Y.: Alba House, 1967), No. 361, pp. 213-14. Esta teoría, aunque no promulgada en este concilio, fue en la práctica suscrita por los papas posteriores – León XII, Pío XI, Pío XII- y muchos teólogos de principios del siglo XX.

liv[vii] *Ibid.*, p. 369.

lv[viii] Thomas O'Meara, *Theology of Ministry* (Ramsey, N. J.: Paulist, 1983), p. 122.

lvi[ix] Dulles, *Models of the Church*, p. 50.

lvii[x] Dulles, *A Church to Believe In* , p. 3.

lviii[xi] Véase, por ejemplo: Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints* (New York, Harper & Row, 1963), p. 123; Yves Congar, *Lay People in the Church* (Westminster, Md.: Newman, 1965), pp. 28-58; J. Hamer, *The Church is a Communion* (New York: Sheed & Ward, 1964), p. 93.

lix[xii] Véase Rom 12.

lx[xiii] Véase I Cor. 12.

lxi[xiv] Véase *Lumen Gentium* en *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC, 1965, Art. 7, pp. 16-19.

lxii[xv] *Ibid.* Artículos. 9-17, pp. 22-38.

lxiii[xvi] Cfr., Rom 9, 23-26, Heb 8,10, Santiago 1,1, 1 Pedro 2,9, etc.

lxiv[xvii] Hay muchos artículos y libros sobre este tema. Véase, por ejemplo, Edward Sheehan, "The Battle for Nicaragua," *Commonweal* (May 9, 1986) pp. 264-268.

lxv[xviii] Véase, por ejemplo: Karl Rahner, "Membership of the Church," in *Theological Investigations*, Vol. 2 (Baltimore: Helicon, 1963), pp. 1-88; Edward Schillebeeckx, "The Church, Sacrament of the Risen Christ," in *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (New York: Sheed & Ward, 1963), pp. 47-89; J. Groot, "The Church as Sacrament of the World," *Concilium*, Vol. 31 (New York: Paulist Press, 1968), pp. 51-66.

lxvi[xix] *Lumen Gentium*, Art. 1. *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC, 1965, p. 9.

lxvii[xx] Véase *Sacrosanctum Concilium*, Arts. 10 ,41.

lxviii[xxi] Dulles, *Models of the Church*, p. 71.

lxix[xxii] Karl Rahner, "The Church and the Sacraments," *Inquiries* (New York: Herder and Herder, 1964), p. 317.

lxx[xxiii] Gustavo Gutiérrez llama a la Iglesia un “Sacramento de la Historia” (Véase *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1974.) Gutiérrez entiende que la misión de la Iglesia es ser un agente histórico al lado de los pobres y oprimidos. Esta idea será desarrollada más en el modelo de “Servidora” con el que, según mi parecer, Gutiérrez está más conectado.

lxxi[xxiv] Richard P. McBrien, *Church: the Continuing Quest* (New York: Newman, 1970), p. 11.

lxxii[xxv] Véase, por ejemplo: Karl Barth, *Church Dogmatics I* (Edimburgo: T. and T. Clark, 1936), pp. 298-300; Rudolph Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol. I (New York: Scribner's 1951), pp. 306-14; Gerhard Ebeling, *The Nature of Faith* (Philadelphia: Fortress Press, 1961), pp. 146-147; Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1968), pp. 79-104.

lxxiii[xxvi] Dulles, *Models of the Church*, p. 90.

lxxiv[xxvii] *Sacrosanctum Concilium*, Art. 7. *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC, 1965, p. 153-154.

lxxv[xxviii] Véase *Unitatis Redintegratio*, art. 21. *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid, BAC, 1965, pp. 657-658.

lxxvi[xxix] Véase *Gaudium et Spes*, Arts. 44, 59, y 62. *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC, 1965, pp. 273- 305.

lxxvii[xxx] Harvey Cox, *The Secular City* (New York: Macmillan, 1965), p. 138.

lxxviii[xxxi] Dulles, *The Resilient Church*, p. 12.

lxxix[xxxii] Cf. J. M. Beyer, “Diakone”, etc.” in Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 2 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964), pp. 81-93.

lxxx[xxxiii] Dulles, *Models of the Church*, p. 105.

lxxxi[xxxiv] Cfr., por ejemplo, los “Cánticos del Siervo de Dios” en Isaías 42, 6-7, 61, 1ss. Jesús se los aplicó a sí mismo en Lc 4, 16-19. Como veremos, Lucas presenta a Jesús llamando al amor y a servir a los marginados. Muchos autores, sin embargo, dudan de que los discursos de Jesús y sus acciones en la última cena según San Juan, que tratan también de servicio, puedan ser interpretados como que los discípulos deban estar al servicio del mundo. El amor y el servicio dentro de la comunidad ilumina al mundo, reino de la oscuridad que no puede entender el mensaje de Jesús.

lxxxii[xxxv] El discipulado cristiano era diferente de la idea y praxis del discipulado griego o rabínico. El discipulado, en el Evangelio, implica no sólo la aceptación de una doctrina y la entrada a una comunión con los que buscan la verdad, sino la aceptación de Jesús como Señor, un elemento sin parangón en las otras “escuelas”. Para evitar ser identificados con este otro entendimiento del discipulado, las comunidad post-pascuales dejaron de usar este nombre, pero lo preservaron en los evangelios para explicar su concepto de Iglesia. Términos como “hermanos, creyentes, seguidores, cristianos...” reemplazaron a la palabra “discípulos”, aunque su significado fuera el mismo. Para una explicación completa de este tema que no podemos estudiar en toda su extensión aquí, véase el artículo “Mathetes” en la famosa obra de G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. III, pp. 415-61.

lxxxiii[xxxvi] Dulles, *A Church to Believe In*, p. 8.

lxxxiv[xxxvii] Jn. 5, 19-20.

lxxxv[xxxviii] Mt. 11, 27.

lxxxvi[xxxix] Lc. 10, 13.

lxxxvii[xl] Jn. 20, 21.

lxxxviii[xli] 1 Cor. 11, 1.

lxxxix[xlii] Dulles, *A Church to Believe In*, p. 9.

xc[xliii] *Ibid.*, p. 12.

xc[xliv] *Ibid.*, p. 15.

xcii[xlv] *Lumen gentium*, art. 17. *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid, BAC, 1965, p. 37.

xciii[xlvi] Papa Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (Washington D.C.: Publications Office, United States Catholic Conference, 1975), no. 13.

xciv[xlvii] Juan Pablo II, *Redemptoris Hominis*, art. 21. Madrid: Paulinas, 1979. pp. 73-74

