

ECLESIOLOGÍA

X

TENDENCIAS ACTUALES EN ECLESIOLOGÍA: UN BALANCE

SANTIAGO MADRIGAL

Este curso de la Cátedra de Teología Contemporánea, que hace el número veinticinco de la serie, quiere tomar en consideración lo ocurrido en los diversos campos y temas teológicos a lo largo de estos últimos cinco lustros. A la hora de aplicar este criterio temporal a la reflexión sobre la Iglesia conviene recordar algunas de las características propias de esta parcela y de esta disciplina que nos ayudarán a enmarcar cronológica y teológicamente este intento de balance de sus tendencias actuales.

1. Coordenadas históricas y teológicas

La eclesiología es un saber «situado», que tiene por objetivo principal la descripción de la naturaleza y de la misión de la Iglesia. Quizás lo más específico de la reflexión sobre la Iglesia, a diferencia de los otros temas de la teología (cristología, trinidad, sacramentos, etc.), sea esa convicción epistemológica que se lee en el n. 8 de la constitución dogmática *Lumen gentium*: la naturaleza propia del objeto teológico que es la Iglesia es su realidad humano-divina, su condición «teándrica», como institución de origen divino que se despliega en la historia humana y que se halla, por consiguiente, en permanente devenir. La palabra *eclesio-logía* encierra una paradoja y una tensión interna: buscamos un “logos” de la Iglesia, es decir, intentamos describir de forma sistemática su naturaleza específica o su esencia; ahora bien, todo lo que es de naturaleza histórica, –de manera especial las realidades sociales, agrupaciones o instituciones–, es mutable y está sometido al desarrollo, al cambio, al despliegue vital. La fórmula «eclesiología en devenir» preserva esta tensión específica e intrínseca a la realidad de la Iglesia y alienta, al mismo tiempo, el intento de establecer una serie de principios sistemáticos para una interpretación de la Iglesia cristiana, de modo que hoy, al cabo de dos milenios de historia, podamos reconocerla como la

Iglesia que brotó del costado herido del Crucificado y se templó en el fuego de Pentecostés¹⁹⁸.

Al teólogo reformado K. Barth le gustaba repetir aquellas palabras de S. Kierkegaard en las que definía al teólogo como alguien que es tal porque otro ha muerto por él. Esta idea que pone a la base de todo quehacer teológico el recuerdo de la cruz vale de modo eminente para la teología de la Iglesia, puesto que se configura como saber «penúltimo», como *ecclesiologia crucis*. Así lo expresa ese otro pasaje de la constitución sobre la Iglesia que subraya su índole escatológica: «la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa» (LG 48). Ello, como escribiera Juan Pablo II en *Tertio millennio adveniente* (1994), depende en última instancia de la visión cristiana de la historia y del tiempo: «En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la 'plenitud de los tiempos' de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios. Con la venida de Cristo se inician los 'últimos tiempos' (cf. Hb 1,2), la 'última hora' (cf. 1 Jn 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la parusía» (TMA, 10). Pues bien, al hacer balance sobre este saber situado y penúltimo que es la *ecclesiologia*, para estos últimos 25 años, no podemos dejar de mirar esta franja temporal de nuestra historia reciente sin percibir en ella, desde la fe, varias coordenadas histórico-teológicas que la configuran como tiempo y espacio de salvación. Dicho de otra manera: las actuales tendencias en *ecclesiologia* son indisociables de cuatro ejes histórico-teológicos que condicionan la reflexión hodierna sobre la Iglesia.

En primer lugar, y de forma más remota, hay que considerar como el marco más amplio y abarcante lo que se dio en llamar «el siglo de la Iglesia», pues en sus impulsos más hondos van dadas las líneas que se abren paso en el Concilio Vaticano II, el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX¹⁹⁹. La primera mitad del siglo XX fue testigo de una efervescencia eclesial y vital que se vio

¹⁹⁸ S. MADRIGAL, «Ecclesiología en devenir: el estudio de la Iglesia en el ciclo institucional», en G. URIBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Bilbao-Madrid, 2003, pp. 137-177. Id., «Iglesia», en J. J. TAMAYO (dir.), *Nuevo diccionario de Teología*, Madrid, 2005, pp. 456-465.

¹⁹⁹ A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», en AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia, 1972, pp. 27-86; J. FRISQUE, «La ecclesiologia en el siglo XX», en H. VORGRIMLER - R. VAN DER GUCHT (dir.), *La teología en el siglo XX*, vol. III, Madrid 1974, pp. 162-203. J. M. LERA, «Cien años de Ecclesiología en torno al 'siglo de la Iglesia'», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 1327-1373.

plasmada en el movimiento litúrgico, en el movimiento teológico de la vuelta a las fuentes, en el movimiento laical, en el movimiento de aproximación ecuménica entre las distintas familias cristianas. Aquel nuevo clima espiritual sugería y presentaba como la tarea más urgente la elaboración de una visión global de la Iglesia. Así lo habían presentado y alentado los grandes pensadores de aquella hora: R. Guardini había hablado de «un despertar de la Iglesia en las almas», el obispo evangélico O. Dibelius habló del «siglo de la Iglesia», y el teólogo calvinista K. Barth proponía su gran síntesis bajo el título de «Dogmática eclesial» para indicar que el quehacer teológico no puede existir sino en la Iglesia. El carmelita catalán B. Xiberta lo proclamaba en un artículo del año conciliar de 1962: el redescubrimiento de la Iglesia como tarea de la teología actual²⁰⁰.

En segundo lugar, de una manera más próxima, hay que señalar la celebración y el carácter específico del Concilio Vaticano II, «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», en palabras de K. Rahner. Así sonaba el título de una famosa conferencia del teólogo jesuita pronunciada varias veces en enero y febrero de 1966. En ella, a la búsqueda de los elementos específicos de la nueva imagen de la Iglesia salida de los documentos aprobados en el aula conciliar, llamaba la atención sobre la «concentración eclesiológica» de los temas, de manera que el Vaticano II ha sido *el concilio de la ecclesiología*. Recordemos con sus mismas palabras el resultado doctrinal del Concilio²⁰¹:

«El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado de la Iglesia en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, en los decretos sobre la vida religiosa y sobre el apostolado secolar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas en su declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre

²⁰⁰ B. XIBERTA, «Redescubrimient de l'Església tasca de la teologia actual», *Criterion* 15 (1962) 39-62.

²⁰¹ K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche», *Geist und Leben* 39 (1966) 4-24.

la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa».

Entre los elementos básicos de esa nueva imagen de Iglesia podía señalar: la revalorización de la Iglesia local (LG 26), la noción de Iglesia como sacramento de la salvación del mundo (LG 1.9.48), el principio de la colegialidad y de la sinodalidad anclado en una Iglesia que es comunidad de amor, donde la autoridad del ministerio procede del envío y de la misión confiados por Cristo; la Iglesia es el cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios peregrino; es la Iglesia santa de los pecadores, la comunidad de fe, esperanza y amor (LG 8), la Iglesia de la Trinidad (LG 2-4). El Concilio Vaticano II (1962-1965) ha sido el agente principal, aunque no el único, de la profunda renovación de la eclesiología en el último cuarto del siglo xx.

Por su parte, A. Antón, uno de los mejores conocedores de la historia de las ideas eclesiológicas señalaba, de forma retrospectiva, una serie de opciones metodológicas que caracterizan a la eclesiología posconciliar: a) una eclesiología bíblica por el retorno a las fuentes mismas de la teología, y, en primer lugar, a la Palabra de Dios, reelaborada en la doctrina de los Padres, de los concilios y del magisterio, sin olvidar el testimonio de la liturgia y su actualización en la vida cristiana del pueblo de Dios; b) la asunción del misterio trinitario de la Iglesia (LG 2-4; DV 2-4) en el punto de partida para desmarcarse del planteamiento socio-jurídico de la eclesiología apologética preconciliar; c) el despliegue histórico del misterio eclesial como un momento de la total economía o historia de salvación que se traduce en una eclesiología decididamente «concreta e histórica»; d) la elaboración de una teología de la comunidad eclesial desde el sacerdocio común de los creyentes (LG II), como matriz del ministerio eclesial (LG III); e) el reconocimiento de la realización de la Iglesia universal en contextos y culturas diversos, merced a una revalorización de las Iglesias particulares o locales, y desde la conciencia de un nuevo modo de entender la presencia de la Iglesia en el mundo, como «sacramento universal de salvación»; f) finalmente, la llamada al empeño ecuménico y la búsqueda generosa de la unidad visible de la Iglesia de Cristo²⁰².

²⁰² A. ANTÓN, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas (1962-1987)*, Salamanca, 1990, pp. 275-294. S. DIANICH, «Estado actual de la eclesiología», *Concilium* 166 (1981) 454-462. A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», *Theological Studies* 50 (1989) 419-442. Id., «La eclesiología católica a partir del Vaticano II», *Concilium* 208 (1986) 321-335.

El tercer eje en el que se inscribe la reflexión actual sobre la Iglesia viene dado por el debate acerca de la aplicación del Concilio Vaticano II a la vida de la Iglesia. En este proceso de recepción hay que señalar un acontecimiento y una fecha que han alcanzado un significado paradigmático: el Sínodo extraordinario de Obispos celebrado en 1985. Los primeros decenios del posconcilio vienen siendo testigos de una acalorada disputa sobre la acogida y aceptación del Concilio, una controversia en la que se refleja la dificultad del análisis de sus textos a la búsqueda de una fiel y correcta interpretación de sus constituciones, declaraciones y decretos²⁰³. Si la chispa que encendió el debate fueron las manifestaciones del entonces cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, la discusión se vio enriquecida por la celebración del Sínodo extraordinario de Obispos que estuvo dedicado al tema de la recepción e interpretación del Vaticano II. Aquella asamblea de los Obispos marca un punto de inflexión con esa afirmación programática recogida en su Relación final: «La eclesiología de comunión es una idea central en los documentos del Concilio. Koinonía/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (n. 18).

En este contexto resulta altamente significativo un trabajo de W. Kasper, secretario especial del Sínodo, que se titula «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones conciliares»²⁰⁴. Siguiendo a H. J. Pottmeyer, distingue tres fases en la recepción del Concilio: una primera fase de expectativas excesivas que vio el Concilio como un acontecimiento liberador, como un comenzar de cero y que pronto pasó a invocar el espíritu del Concilio frente a los textos conciliares. A esa fase le ha sucedido un período de desencanto y de desilusión, que iban asociados al hecho de que no se vieran satisfechas las legítimas expectativas creadas, como la puesta en marcha de la colegialidad, o venían provocados por otros fenómenos concomitantes, como la crisis de vocaciones, el cambio del clima espiritual, la disminución de la praxis sacramental, en particular de la eucaristía y de la penitencia. Por otro lado, se constata la oposición entre progresistas y conservadores, con la voluntad contrapuesta de ir más allá del Concilio frente a una frenada en seco.

²⁰³ H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II», en G. ALBERIGO - J. P. POSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, pp. 49-67.

²⁰⁴ W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en Id.: *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, pp. 401-415.

Si unos ven en los textos la expresión de una renovación sin precedentes, los otros perciben desmoronamiento, crisis y pérdida de identidad. Estas dos etapas vendrían a coincidir, poco más o menos, con el período que va desde la clausura del Concilio hasta la celebración de la asamblea extraordinaria de los Obispos de 1985.

El resultado del Sínodo habla en la dirección de una nueva fase de recepción que sea capaz de superar la contestación y la restauración. Después de esas dos fases alternativas de polarización entre el optimismo de soñadores y el pesimismo de los desilusionados, la recepción del Concilio sigue exigiendo una hermenéutica serena y realista²⁰⁵. Dicho de otra manera: a la hora de evaluar el momento de la recepción del Concilio Vaticano II, habríamos entrado en un período más tranquilo, después de los dos momentos de euforia desmedida y de desencanto desesperanzado, de exaltación y de decepción (H. J. Pottmeyer). Esta nueva fase de recepción, caracterizada por un ahondamiento metodológico en la misma categoría de «recepción», ha vuelto a tener un punto de referencia a la altura del año jubilar con ocasión de la celebración de un simposio sobre el Concilio Vaticano II²⁰⁶.

En una renovada y correcta aplicación del Concilio Vaticano II había venido insistiendo el papa Juan Pablo II ya desde la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, con la que quiso que la Iglesia comenzara a preparar la celebración del jubileo del año 2000. Corría el año 1994, y, con vistas a la llegada del tercer milenio, hacía esta valoración: «El Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del jubileo del segundo milenio» (TMA, 18). Allí describía en sus trazos fundamentales la obra de renovación del Vaticano II:

«En la Asamblea conciliar la Iglesia se planteó su propia identidad, descubriendo la profundidad de su misterio de Cuerpo y Esposa de Cristo. Poniéndose en dócil escucha de la Palabra de Dios, confirmó la voluntad universal a

²⁰⁵ S. PIÉ, P. TENA, J. M. ROVIRA, J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos*, Madrid, 1986. Véase: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985; J. M. LABOA (ed.), *El postconcilio en España*, Madrid 1987; J. RUIZ-JIMÉNEZ - P. BELLOSILLO (coord.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, Madrid, 1987. E. VILANOVA, *El Concilio Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona, 1995. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca, 1999, pp. 21-52.

²⁰⁶ R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Ciniello, Bálsamo, 2000. A. ANTÓN, «La "recepción" en la Iglesia y en la eclesiología», *Gregorianum* 77/1 (1996) 57-96; 77/3 (1996) 437-469.

la santidad; dispuso la reforma de la liturgia, 'fuente y culmen' de su vida; impulsó la renovación de muchos aspectos de su existencia tanto a nivel universal como al de Iglesias locales; se empeñó en la promoción de las distintas vocaciones cristianas: la de los laicos y la de los religiosos, el ministerio de los diáconos, el de los sacerdotes y el de los obispos; redescubrió, en particular, la colegialidad episcopal, expresión privilegiada del servicio pastoral desempeñado por los obispos en comunión con el Sucesor de Pedro. Sobre la base de esta profunda renovación, el Concilio se abrió a los cristianos de otras confesiones, a los seguidores de otras religiones, a todos los hombres de nuestro tiempo. En ningún otro Concilio se habló con tanta claridad de la unidad de los cristianos, del diálogo con las religiones no cristianas, del significado específico de la Antigua Alianza y de Israel, de la dignidad de la conciencia personal, del principio de la libertad religiosa, de las diversas tradiciones culturales dentro de las que la Iglesia lleva a cabo su mandato misionero, de los medios de comunicación social» (TMA, 19).

Estos son los elementos permanentes de la reflexión eclesiológica legada por el Concilio a la posteridad²⁰⁷. Que la eclesiología se encuentra en permanente devenir se detecta a la luz de los procesos en marcha. Basta con examinar en la teoría y en la praxis por dónde han evolucionado algunos de los grandes temas eclesiológicos indicados en el texto: la teología del laicado (desde *Lumen gentium* y *Apostolicam actuositatem* hasta *Christifideles laici* y la Instrucción vaticana de 1997); la puesta en marcha de la colegialidad episcopal con los Sínodos de Obispos y las Conferencias episcopales (desde *Christus Dominus* hasta *Pastores gregis*) y la historia escrita por los sínodos continentales, nacionales, diocesanos; los avances en el ecumenismo desde *Unitatis redintegratio* hasta *Ut unum sint*; ahí está la Declaración conjunta sobre la justificación, con un importante documento ecuménico sobre *La Iglesia y la justificación*; los nuevos planteamientos de la teología y el ejercicio del primado; las perspectivas de la misión evangelizadora y el reto del diálogo interreligioso, desde *Gaudium et spes*, *Ad gentes* y *Nostra aetate* hasta *Redemptoris missio* (1990) y *Novo millennio ineunte* (2001); la profundización en la comprensión integral de la salvación en el servicio de la fe y la promoción de la justicia desde *Evangelii*

²⁰⁷ R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, 1987; P. RODRÍGUEZ (ed.), *Eclesiología 30 años después de "Lumen gentium"*, Madrid, 1994; C. GHIDELLI (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma, 1995. J. M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid, 2002. S. MADRIGAL, «¿Qué Iglesia quiso el Concilio?», *Razón y fe* 247 (2003) 233-255. S. MADRIGAL, «El significado permanente del Concilio Vaticano II (1962-1965)», *Razón y fe* 252 (2005) 317-338.

nuntiandi a las encíclicas sociales de Juan Pablo II sobre el trasfondo histórico de la caída del Muro de Berlín; la renovación de la formación y de la espiritualidad sacerdotal desde el sínodo de Obispos de 1971, que ya se hizo eco de la crisis de vocaciones y de la identidad sacerdotal hasta la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992), pasando por el replanteamiento de los ministerios en la forma de nuevos ministerios laicales y la discusión en torno a la ordenación de la mujer. En este tiempo posconciliar, sometido a la tensión de las interpretaciones y a los desafíos de la aplicación de las directrices del Vaticano II, no se ha aparcado ninguno de los temas eclesiales allí abordados. Muchos de ellos han pervivido en los sínodos²⁰⁸. Así las cosas, la X Asamblea (2001), que estuvo dedicada a la teología del episcopado dio como resultado la exhortación apostólica *Pastores gregis*; la última asamblea, dedicada a la eucaristía (2005), se sitúa ya en el pontificado de Benedicto XVI.

Juan Pablo II, una vez traspasado el umbral del año 2000, escribía a la Iglesia: «Después de concluir el jubileo, siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia que la Iglesia ha recibido en el siglo xx. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza» (*Novo millennio ineunte*, 57). En suma: en el marco de estas coordenadas histórico-teológicas, en las que la celebración del Concilio Vaticano II ha dejado una huella indeleble, los veinticinco años de teología de la Iglesia o la «historia que hemos de contemplar» se recubren sustancialmente con el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005).

2. Orientaciones fundamentales en la eclesiología contemporánea

Hacer eclesiología es pensar críticamente desde la fe la situación de la comunidad que hoy sigue siendo convocada por el Señor, narrar su tensión misionera a la luz de su origen trinitario, sopesar de qué modo sigue siendo en su estructura sacramental y en su destino universal memoria y profecía del reino desde el corazón de la celebración eucarística, verdadero signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. A la hora de hacer eclesiología no se puede ignorar la fuerte presión que ejerce sobre la reflexión la situación actual de la misma Iglesia. Estos años transcurridos desde la celebración del Concilio Vaticano II han visto nacer, junto a una nueva conciencia

²⁰⁸ M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid, 1996; *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001*, Madrid, 2002.

eclesial, nuevas estructuras, nuevos ministerios, nuevos repartos de poder, nuevas tareas y nuevas encrucijadas eclesiales²⁰⁹.

A la altura de 1980, G. B. Mondin dibujó un mapa eclesiológico con siete orientaciones básicas y fundamentales en la reflexión acaecida entre los años cincuenta y ochenta del siglo xx, indicando también el nombre de algunos de sus más egregios representantes. A saber: orientación *teándrica* (Journet y Beni), orientación *kerigmática* (Barth, Bultmann, Gogarten), orientación *comunional* (Brunner, Hamer), orientación *ecuménica* (Congar, Cullmann, Florovski), orientación *sacramental* (Sammelroth, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx), orientación *pneumática* (Tillich, Moltmann, Mühlen, Küng); orientación *histórica* (de Lubac, Bouyer)²¹⁰. La primera constatación que hay que hacer, una vez que hemos acotado el campo de estudio a los últimos 25 años, es que esa generación de teólogos ha alcanzado el rango de clásicos y sus obras eclesiológicas nos siguen marcando pautas y líneas de inspiración; ahora bien, salvo algunas excepciones, quedarán fuera de nuestra consideración²¹¹.

Prolongando libremente esos principios de sistematización, quisiera destacar las orientaciones actuales de la eclesiología tratando de esquivar el peligro de incurrir en un puro inventario de nombres o en un mero elenco bibliográfico. Por eso, procederé de la siguiente manera: trataré de identificar, primeramente, aquellos interrogantes más radicales de la reflexión eclesial, de ayer y de siempre, pero que

²⁰⁹ D. VALENTINI (ed.), *L'eclesiologia contemporanea*, Padova, 1994. S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander, 2002, pp. 245-422.

Véase: S. PIÉ-NINOT, «Eclesiología en España desde el Vaticano II hasta el 2000», en C. O'DONNELL-S. PIÉ, *Diccionario de eclesiología*, Madrid, 2001, pp. 331-339. J. PLANELLAS BARNOSELL, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles: I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004. Esta tesis doctoral contempla 11 manuales: *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, de I. RIUDOR; *La Iglesia de la Palabra*, de J. COLLANTES; *La comunión de los santos*, de M. M. GARJO-GUEMBE; *Introducción a la eclesiología*, de S. PIÉ-NINOT; *Eclesiología*, de E. BUENO; *La nueva creación*, de J. J. HERNÁNDEZ; *Eclesiología*, de M. SÁNCHEZ MONGE; *Eclesiología*, de C. GARCÍA EXTREMEÑO; *La Iglesia de Cristo*, de J. A. SAYÉS; *La Iglesia, comunidad de creyentes*, de C. FLORISTÁN; *La Iglesia, misterio, comunión, misión*, de A. M. CALERO.

²¹⁰ S. MADRIGAL, «El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente», en S. MADRIGAL - E. GIL (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*. Miscelánea homenaje ofrecida al Prof. Dr. J. Losada, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000, pp. 393-440; esp. pp. 415-422.

²¹¹ Recordemos algunos de sus títulos: *La Iglesia*, de H. KÜNG (1967); *Una mystica persona*, de H. MÜHLEN (1964); *L'Église de Dieu*, de L. BOUYER (1970); *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*, de Y. CONGAR (1952); *Meditación sobre la Iglesia*, de H. DE LUBAC (1955); *El nuevo pueblo de Dios*, de J. RATZINGER (1969); *Cambio estructural de la Iglesia*, de K. RAHNER (1972). A. DULLES - P. GRANDFIELD, *The Theology of the Church. A Bibliography*, Paulist Press, New York, 1999.

hoy se nos plantean como las cuestiones más acuciantes. A partir de estas cuestiones candentes indicaré las líneas de respuesta de la eclesiología contemporánea. Ya he indicado que la eclesiología es un saber situado; adopto por ello una especie de método inductivo, de modo que una primera mirada fenomenológica suscita los interrogantes que desafían a nuestros planteamientos y reclaman la ayuda de la reflexión. Hacer teología, en definitiva, consiste en poner en conceptos la fe que se profesa. En este marco dejo aflorar las líneas de reflexión de la eclesiología actual, junto con las obras o los autores que considero más representativos.

Las cuestiones que una teología de la Iglesia no puede dejar de plantearse son las siguientes: 1. El sentido de la Iglesia o la dimensión eclesial de la identidad cristiana (el por qué de la Iglesia). 2. La razón de su existir, o su tarea misionera de evangelización, salvación y liberación (el para qué de la Iglesia). 3. La condición del pueblo mesiánico: sacerdotes, profetas, reyes (quién y cómo es el sujeto eclesial). 4. La realización y verificación de la comunión (qué es la Iglesia). 5. La dolorosa paradoja de la única Iglesia de Cristo y las muchas Iglesias o comunidades cristianas (cuáles son las diferencias eclesiológicas fundamentales); y 6. La Iglesia y el cristianismo en el mundo de las religiones, o la eclesialidad de la salvación (cuáles son los límites de la Iglesia).

*El sentido de la Iglesia: dimensión eclesial de la identidad cristiana.
Eclesiología trinitaria y fundamental; eclesiología bíblica e histórica.*

En el libro *Sentido de la Iglesia* (1922) Romano Guardini proclamó el fenómeno nuevo de un «despertar de la Iglesia en las almas». Sin embargo, los análisis de la situación han venido detectando en la segunda mitad del siglo xx una rapidísima bajada en las prácticas religiosas y un descenso espectacular de la religiosidad “eclesiocéntrica”. Nos encontraríamos ante este hecho: el llamado «siglo de la Iglesia» (O. Dibelius) ha sido «el siglo de una gran mutación religiosa». Aquellos análisis no sólo se han centrado en la cuantificación de las masas que calladamente abandonaban las Iglesias, sino que han ofrecido también la descripción de las conductas de quienes, sin suspender su pertenencia eclesial, la reducen a una relación tradicional, ocasional, cultural o nominal con la Iglesia. En la raíz de esta crisis de la institución religiosa parece estar operante este mecanismo: «la creencia ya no remite automáticamente a una pertenencia institucional»²¹².

²¹² J. MARTÍN VELASCO, «El siglo de una gran mutación religiosa», *Sal Terrae* 87/11, n. 1029 (1999) 879-891; aquí: 884. Sobre esta desregularización de las creencias, véase el estudio inicial de J. GONZÁLEZ ANLEO, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España (1950-2000)*, Madrid, 1999.

Dicho en términos menos rimbombantes: la fórmula «yo soy creyente, pero no practicante» delata el fenómeno de una asimetría creciente entre los miembros activos e inactivos dentro de la Iglesia. Esta mentalidad, que sobrepuja el valor de la subjetividad, la perfecta autonomía y el sentido de la propia libertad, está incidiendo tanto en el absentismo en la práctica de culto como en el distanciamiento respecto de las pautas de conducta de la moral oficial de la Iglesia. Frente a una participación activa en la vida eclesial, la pertenencia pasiva de un catolicismo nominal se está convirtiendo en caso normal. Por otro lado, ese catolicismo nominal no practicante, que se autodefine con un «yo no voy mucho a misa», representa esa categoría previa o de tránsito hacia la situación de indiferencia o increencia. Así las cosas, nos topamos con el fenómeno de la *creencia sin pertenencia* (G. Davis), que establece un hiato entre la eclesialidad de la salvación y el sentido de la Iglesia. La afirmación teológica del misterio de la Iglesia entra en confrontación con una desafección eclesial que va desde formas de pertenencia difusa o nominal hasta posturas de *cristianos sin Iglesia*. Radicalizando el slogan «Cristo sí-Iglesia no» se llega a postular un cristianismo «post-eclesial»²¹³.

Por aquí tocamos fondo. Un cristianismo post-eclesial resulta inaceptable, pues representa la forma suprema del individualismo religioso y equivale a negar el irrenunciable carácter comunitario del anuncio de Cristo y su mensaje del Reino de Dios, y, correlativamente, la dimensión eclesial de la fe. Ahora bien, las observaciones precedentes nos colocan ante una gran perplejidad: ¿qué tiene que ver la Iglesia con la salvación? Todo ello nos obliga a profundizar en la dimensión eclesial de la identidad cristiana, pues hemos quedado situados ante la cuestión eclesiológica por excelencia, que no es otra que la difícil relación entre la experiencia personal de Dios y la experiencia de una fe colectiva²¹⁴, la dialéctica existencial entre la inmediatez de la experiencia espiritual del misterio de Dios y la mediación eclesial de la salvación. O, como lo formulaba A. Scola en un reciente ensayo eclesiológico: ¿cómo puede ser la Iglesia, la esposa del Señor, el *medium* intrínseco del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar? ¿De qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual, cuando éste, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él?²¹⁵. Ya M. Blondel, el

²¹³ R. BLÁZQUEZ, *Jesús, sí; la Iglesia, también*, Salamanca, 1983, pp. 291-317. A. BARREIRO, *Igreja, povo santo e pecador*, Sao Paulo 2001, pp. 19-42. S. PIÉ-NINOT, *Crear en la Iglesia*, Madrid, 2002, pp. 68-79.

²¹⁴ S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia, 2002, p. 6.

²¹⁵ A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Brescia, 2005, p. 9.

filósofo que ayudó a transformar la apologética en teología fundamental, indicaba las dificultades del hombre contemporáneo cuando plantea la duda acerca del significado que para él pueda tener un oscuro acontecimiento acaecido en un remoto lugar de Palestina hace veinte siglos. En último término, a la manera de G. E. Lessing, una vez excavado el «horrible foso» entre las verdades necesarias de la razón y las verdades contingentes y relativas de la historia, nadie podría filosóficamente mostrar la posibilidad de una revelación definitiva de Dios –verdad absoluta y universal– en la fluctuante historia humana. Ello hace impensables, por imposibles, tanto la cristología como la eclesiología: ¿cómo justificar la dimensión sacramental y simbólica de la Iglesia, como instrumento en las manos de Dios para hacer presente la salvación ofrecida en Cristo y ser signo para reunir a la humanidad por la fuerza del Espíritu? La estructura trinitaria de Dios posibilita –dicho en términos hegelianos– la capacidad del Absoluto para hacerse presente en la historia humana²¹⁶.

Una línea de fondo en la reflexión eclesiológica actual es esta «orientación trinitaria», adoptada por algunos manuales ya desde su título, o bien, haciendo suya la conexión intrínseca que la revelación establece entre Trinidad-Iglesia al hilo del mismo texto conciliar (cf. LG 2-4; DV 2-4; AG 2-4)²¹⁷. El camino había sido preparado por el planteamiento trascendental de K. Rahner, quien, en *Oyente de la palabra*, había mostrado la posibilidad de una revelación divina, es decir, la apertura del hombre a Dios en su actuar histórico y la posibilidad de Dios de manifestarse al hombre mediante el influjo de su gracia que posibilita la apertura del hombre hacia Dios en la fe. Cuando el Concilio Vaticano II intenta dar una definición de Iglesia nos enseña ante todo una cosa: que el Dios uno y trino es el principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. En otras palabras: el Dios que nos presenta la doctrina conciliar es el Dios de la historia de la salvación, el Dios que desde el AT se acerca progresivamente al ser humano, camina codo con codo con él y termina, en el máximo de su proximidad, enviando a su propio Hijo al mundo y, por el Hijo, al Espíritu de ambos, en quien esa presencia espacio-temporal del Hijo adquiere nuevas dimensiones. En esta perspectiva, como ha recordado K. Rahner, la reflexión

²¹⁶ M. SCHULZ, «L'eclesiologia attuale: la sua tendenza filosofica, trinitaria ed ecumenica», *Rivista di Lugano* 8 (2003) 458-461. S. PIÉ-NINOT, «Eclesiología filosófica», en *Diccionario de eclesiología*, pp. 342-343.

²¹⁷ B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión*, Salamanca, 1996. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca, 1981. M. KEHL, *La Iglesia. Una eclesiología católica*, Salamanca, 1995. X. PICAZA, *Enchiridion Trinitatis*, Salamanca, 2005, pp. 238-261.

teológica ha sacado al misterio trinitario del aislamiento olímpico al que se le había relegado para hacerlo el «humus» vital de la experiencia creyente. Así las cosas, afirma la Constitución pastoral: «La Iglesia que procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro» (GS 40). Este enfoque teológico que preside la comprensión conciliar del misterio de la Iglesia se ha instalado en el corazón de los manuales y ensayos²¹⁸.

Junto a ello no es de extrañar, en segundo lugar, la emergencia de una corriente importante de «eclesiología fundamental», es decir, la asunción de la reflexión sobre la Iglesia en el marco de la teología fundamental. A título de ejemplo, cabe citar el *Handbuch der Fundamentaltheologie*, bajo la dirección de W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (1986), o el *Tratado de teología fundamental* de S. Pié i Ninot (1989)²¹⁹. Teológicamente, la Iglesia sólo puede concebirse como consecuencia de la revelación. En el marco de la eclesiología fundamental se sitúa toda una serie de cuestiones propias del tratado sobre la Iglesia: Jesús de Nazaret y la fundación de la Iglesia, la historicidad de la Iglesia, el ministerio y los ministerios según el NT, los procesos de institucionalización de la Iglesia; estas últimas son cuestiones que envuelven el problema ecuménico y la pregunta acerca de la verdadera Iglesia. G. Lohfink, que propuso la tesis de la llamativa ausencia de la categoría de «fundación» en las eclesiologías neotestamentarias, viene marcando la pauta al proponer el concepto de clave de reunión-convocación, es decir, las categorías bíblicas de vocación y elección, para explicar la relación entre el movimiento de Jesús y la formación de la Iglesia, entre el anuncio del Reino de Dios y la reunión del pueblo de Dios o Israel definitivo²²⁰.

A la hora de esclarecer la dimensión eclesial de la fe cristiana hay que escrutar a fondo los textos de la Escritura. Esta aproximación bíblica debe dar cuenta

²¹⁸ J. RIGAL, *Le mystère de l'Église: fondements théologiques et perspectives pastorales*, París, 1996. G. CALABRESE, *Per un'eclesiologia trinitaria. Il Misterio di Dio e il Mistero della Chiesa per la Salvezza dell'uomo*, Bologna, 2000. U. CASALE, *Il mistero della Chiesa. Saggio di eclesiologia*, Torino, 1998. A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa*, Roma, 2004.

²¹⁹ S. PIÉ, «Eclesiología fundamental: "status quaestionis"», *Revista Española de Teología* 49 (1989) 361-403; «Treinta años de Teología fundamental: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995)», *Revista Española de Teología* 56 (1996) 293-315; «Eclesiología fundamental», en *Diccionario de Eclesiología*, pp. 343-360.

²²⁰ G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao, 1986 (original alemán de 1984); ID., *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid, 1999.

no sólo de las estructuras eclesiales generadas por el cristianismo primitivo²²¹, sino de la gestación de los conceptos eclesiológicos, así como del proceso teológico que culmina en la integración de la Iglesia en el Símbolo de fe bajo el aval de los grandes himnos neotestamentarios (Col 1,15-20; Ef 1,3-23) que insertan el misterio de la Iglesia en el misterio de Cristo y en el plan salvífico de Dios. El estudio de los diversos escritos del Nuevo Testamento nos suministra mucha información acerca de la vida de la Iglesia primitiva y de las primeras comunidades cristianas. Ningún libro del NT ofrece una eclesiología completa y una visión global; más bien exhiben diversos acentos, no exentos de tensión, pero que no resultan contradictorios entre sí, pues no nos consta que aquellas iglesias que nos son conocidas hayan roto la comunión de unas con otras. Esas afirmaciones parciales deben ser interpretadas dentro del mensaje de conjunto del NT²²².

R. Guardini ligaba el descubrimiento de la Iglesia con la Liturgia, esto es, el ámbito de la celebración del misterio eucarístico y de la adoración del misterio trinitario. Habría que recuperar en su sentido profundo el significado del *misterio de la Iglesia* enunciado en el capítulo I de *Lumen gentium*: presencia y procedencia divinas de la vida esencial de la Iglesia (LG I, 2-4), objetiva realidad social de una comunidad que es porción de la humanidad que por la fe, la esperanza y el amor comienza a participar de la misma vida de Dios (LG I, 8). La Iglesia cristiana es la institucionalización de una comunidad de fe que se reclama a Jesucristo, crucificado y resucitado, y al que proclama como Mesías, el Hijo bendito de Dios. Siendo irrenunciable esa dimensión institucional, la cuestión decisiva es qué tipo de institucionalización conviene al misterio de la Iglesia que se puede describir –a imagen de la Trinidad– en clave de *comunión*: «y damos

testimonio y os anunciamos la Vida eterna que existía con el Padre y se nos manifestó (...); lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, para que estéis en comunión (*koinonía*) con nosotros; y esa comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,3ss.)”²²³. Quedamos así abocados a esa cuestión que también preocupa hondamente a la «eclesiología fundamental»: en qué medida pertenece a la esencia «sacramental» de la Iglesia su configuración institucional y jurídica. A este interrogante, que implica la tensión carisma-institución, se está buscando respuesta desde las otras ciencias humanas, muy en particular desde la aplicación de los métodos sociológicos al estudio de los textos del Nuevo Testamento²²⁴.

Por ello son, finalmente, de suma importancia las lecciones de la historia. Seguramente, la mejor eclesiología sea una historia de las ideas eclesiológicas o una historia de la eclesiología; en cualquier caso la reflexión sobre la Iglesia debe acudir frecuentemente a la historia. En esta línea se sitúan la síntesis de A. Dulles, *Models of the Church* (1975, 1987), la visión panorámica de R. Velasco, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial* (1992), o el trabajo más reciente de E. Malnatti, *La chiesa. Sviluppo storico dell'eclesiologia* (1998). Uno de los esfuerzos más ambiciosos se debe a R. Haight, con su intento de escribir una eclesiología «desde abajo»²²⁵. Analizando los grandes acontecimientos y las etapas fundamentales de la historia eclesiástica podremos encontrar los principios teológicos para una eclesiología sistemática. Es evidente que la eclesiología no puede prescindir de la historia de la Iglesia; en otro caso estaría vacía. Por otro lado, una lectura teológica de la historia de la Iglesia permite

²²¹ R. E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, 1998. R. AGUIRRE, *La Iglesia de Antioquía de Siria*, Bilbao, 1988; *La Iglesia de Jerusalén*, Bilbao, 1989; *La Iglesia de los Hechos*, Madrid, 1989; J. DE GOITIA, *La Iglesia de Roma*, Bilbao, 1988; J. ORIOL TUÑÍ, *Las comunidades joánicas*, Bilbao, 1988. J. A. UBIETA, *La Iglesia de Tesalónica*, Bilbao, 1988. J. J. FERNÁNDEZ, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, 1994. L. SCHENKE, *La comunidad primitiva: historia y teología*, Salamanca, 2002. J. TAYLOR, *¿De dónde viene el cristianismo?* Estella, 2003. Véase: «Eclesiologías neotestamentarias», en *Diccionario de Eclesiología*, pp. 360-373.

²²² R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1965; A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la vieja y de la nueva alianza*, Madrid, 1977; H. SCHLIER, «Eclesiología del Nuevo Testamento», en *Mysterium salutis*, IV/1, Madrid, 1973, 107-229. M. LEGIDO, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Salamanca, 1986. J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana*, Córdoba, 1989. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Gotinga, 1993. X. PICAZA, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Salamanca, 1998. F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia*, Salamanca, 1998. D. HARRINGTON, *The Church according to the New Testament*, Paulist Press, New York, 2001.

²²³ S. DIANICH, *Eccelesologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello, Bálamo, 1993. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Frankfurt, 1976. J. A. ESTRADA, *La Iglesia, ¿institución o carisma?* Salamanca, 1984. ID., *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, 1999.

²²⁴ B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba, 1995. G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao, 1987; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, 1988. M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, 1994. J. H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen hogar: estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella, 1995. E. W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella, 2001.

²²⁵ R. HAIGHT, *Christian Community in History. Vol. I: Historical Ecclesiology*, New York-London, 2004; *Christian Community in History. Vol. II: Comparative Ecclesiology*, New York-London, 2005. Hay que añadir la historia de la eclesiología trazada por P. V. DIAS-P. T. CAMELOT e Y. CONGAR, en *Historia de los dogmas III*, Madrid, 1978, 1976; y *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, I y II, Madrid, 1986-1987, de A. ANTÓN.

percibir el significado más profundo de la ininterrumpida marcha del pueblo de Dios en su peregrinación hacia el reino. Así como la cristología es la teología sobre Jesús de Nazaret y Jesucristo es el mediador de Dios, la eclesiología se configura como la teología sobre la comunidad cristiana en la historia, de modo que la Iglesia puede ser descrita como la comunidad que constituye a la manera de sacramento social la prolongación de la obra salvífica de Jesucristo en el tiempo de los hombres. Esta intuición preside también la reflexión eclesiológica de E. Schillebeeckx: *los hombres, relato de Dios* (1994).

En suma: el planteamiento trinitario y fundamental de la eclesiología, junto con la orientación bíblica e histórica, con ese apoyo en las ciencias sociales, se hace muy urgente en cuanto que a nuestros contemporáneos les resulta harto difícil reconocer en la Iglesia el instrumento de la presencia de Dios en el mundo. Es más fácil ver en ella una pura organización e institución humana destinada a satisfacer necesidades religiosas o a organizar actividades caritativas. Por eso, la pregunta aparentemente sencilla, «¿por qué la Iglesia?», representa un gran reto pues se trata de hacer ver que la Iglesia es, en su calidad de sacramento de salvación, el lugar de la economía trinitaria. Este esfuerzo moviliza el vigoroso ensayo de M. Kehl, *La Iglesia. Una eclesiología católica* (1993) donde define la Iglesia como el «sacramento de la comunión del Dios trinitario». Con ello dejamos anticipado dos líneas prevalentes en la reflexión teológica, la tendencia sacramental y la tendencia comunional.

La tarea misionera de la Iglesia: evangelización y salvación. Eclesiología sacramental, eclesiología de la misión, eclesiología de la liberación.

Detrás de las sesiones y los debates del Concilio Vaticano II latían dos grandes cuestiones indisociables entre sí: qué es la Iglesia y qué hace la Iglesia. La primera mirada *ad intra* condujo a la recuperación conceptual del misterio de la Iglesia en su hondura trinitaria al hilo de la constitución dogmática *Lumen gentium*; la segunda mirada, *ad extra*, ayudó a perfilar la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la presencia y la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy. Su espíritu se ha visto prolongado en otros importantes documentos postconciliares, como *Populorum progressio* (1967), *Evangelii nuntiandi* (1975) y *Redemptoris missio* (1990), que hacen suya aquella nueva toma de conciencia de la misión, a la búsqueda de una aplicación evangelizadora y liberadora de las directrices conciliares en las distintas áreas geográficas y en las diversas situaciones histórico-políticas.

En la reflexión sobre la Iglesia no se pueden disociar la comunión y la misión, es decir, la constitución dogmática *Lumen gentium* y la constitución pastoral

Gaudium et spes. Que la Iglesia sea inseparablemente «misterio de comunión» y «misterio de misión», descentrada hacia el Dios uno y trino y descentrada hacia la humanidad, depende de su carácter sacramental. Esta noción de *Iglesia-sacramento* establece la conexión teológica entre la constitución dogmática sobre la Iglesia y la constitución pastoral. Por tanto, esta categoría no sirve sólo para describir el misterio de la Iglesia sino para interpretar la relación Iglesia-mundo y su tarea histórica. La primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que establece los fundamentos teológicos para una nueva relación de la Iglesia con la sociedad, culmina en la afirmación de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (GS 45; cf. LG 48). Esta perspectiva fue sistematizada por J. Meyer zu Schlochtern en su obra *Sakrament Kirche* (1992)²²⁶. En un tono recapitulador analiza el argumento sacramental de la acción de Dios por medio de la actuación humana en O. Semmelroth, J. Ratzinger, K. Rahner, L. Scheffczyk, H. Zirker, H. J. Pottmeyer. El libro recuerda que estuvo presente en las preocupaciones de Leonardo Boff, quien hizo de esta categoría de Iglesia-sacramento el objeto de su tesis doctoral. Por consiguiente, la Iglesia no es un grupo humano más al servicio de la justicia, de la paz, de la libertad entre los hombres. En ella habita el Espíritu de forma particular, como confesamos en el Símbolo de fe, para hacer de ella lugar de la salvación y fermento de salvación; ahora bien, al mismo tiempo, «se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1); por tanto su tarea histórica acoge una honda preocupación por la dignificación del hombre, de manera que el concepto de *evangelización* se identifica con la misión total de la Iglesia y, como se lee en *Evangelii nuntiandi* (n. 31), obliga a pensar en la teoría y a establecer en la práctica una articulación entre la evangelización y la promoción y liberación humanas.

Pero echemos una mirada a la realidad. A la hora de considerar la teología de la misión hay que comenzar constatando cambios muy notables. En 1943, H. Godin y Y. Daniel publicaron un libro que llevaba por título, *Francia, ¿país de misión?* El título resultó escandaloso, pues cuestionaba un presupuesto universalmente aceptado, según el cual nuestro planeta podría dividirse en dos partes bien delimitadas, los países cristianos en los que la Iglesia ya estaba *plantada*, y los países no cristianos para con los que la Iglesia tenía la obligación de emprender su *obra misionera*. ¿Una misión en un país cristiano? Los pronósticos no iban desencaminados. La relación Iglesia-sociedad, Iglesia-mundo ha sido modificada profundamente. K. Rahner ofrecía, a comienzos de los años setenta, en su

²²⁶ J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handel der Menschen*, Freiburg, 1992. B. D. DE LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, París, 1998.

obrita *Cambio estructural de la Iglesia* este pronóstico: «nuestra actual situación representa la transición de una Iglesia apoyada en una sociedad cristiana homogénea y casi idéntica a ella –de una Iglesia de masas– a una Iglesia constituida por quienes, en contradicción con su entorno, se han abierto paso hasta una opción de fe personal, clara y consciente. Así será la Iglesia del futuro, o bien dejará ya de ser»²²⁷. En esta misma longitud de onda resuena esa lamentación que se dejó oír en el Sínodo de Obispos para Europa (1999): «El alma europea ya no es naturalmente cristiana».

Hoy por hoy, no faltará en los manuales de eclesiología una sección dedicada a la misión, a menudo ya anunciada y alojada en su título: *Misterio, comunión y misión*, reza por ejemplo el manual de M. Semeraro (1996), o *Eclesiología, misterio de comunión y misión*, de M. Sánchez Monge. Ahora bien, ello apunta en esta dirección que es de mayor trascendencia: la misión no es un capítulo más de la eclesiología sino el punto fundamental para expresar la naturaleza de la Iglesia, pues ella no puede afirmar plenamente su identidad independientemente de su misión o a espaldas de una profundización en la relación entre Iglesia, reino y mundo. S. Dianich, que ha analizado estos procesos en la eclesiología contemporánea, habla de un cambio de paradigma, de un tránsito de las *misiones* a la *misión*, que formula en este adagio: «la Iglesia hace la misión y la misión hace a la Iglesia»²²⁸.

Cuando hoy hablamos de los procesos de secularización, de la des-implantación eclesial en nuestras sociedades o del cierre de unas posibilidades sociales y culturales, ello no significa necesariamente algo sólo negativo, porque se abren nuevos horizontes y se produce una liberación de viejas adherencias que estaban aherrojando también una forma de presencia y de ser Iglesia en el mundo. Este desplazamiento o *des-implantación* encaja, por otro lado, con la voluntad del Concilio que quiso expresar teológicamente el misterio de la Iglesia en términos de «sacramento (de la salvación de Cristo)». Así tomaba distancia de una visión más sociológica de Iglesia en clave de «sociedad perfecta». La Iglesia es la comunidad humana que, a través de la fe, de la esperanza y del amor, hace presente para el mundo la revelación escatológica y la autocomunicación de Dios

²²⁷ *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1975, p. 31. Para nuestro país, véase la encuesta de la Fundación Santa María: *Jóvenes españoles 99*, Madrid, 1999. E. BUENO, *España entre cristianismo y paganismo*, Madrid, 2002.

²²⁸ S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca, 1985; *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1987. J. LÓPEZ-GAY, «Eclesiología della missione», en VALENTINI, *L'eclesiologia contemporanea...*; DIANICH-NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, pp. 241-288. E. BUENO, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella, 1999.

en Jesucristo (K. Rahner)²²⁹. Así se quiere presentar esta Iglesia que se reconoce en situación de mengua numérica, pero dispuesta a seguir prestando su servicio de sacramento de salvación desde el anuncio de su mensaje más nuclear: «Dios es amor» (1 Jn 4,16). La reciente encíclica de Benedicto XVI, hecha pública el 25 de enero de 2006, recurre a este pasaje escriturístico para señalar, en su segunda parte, que la caridad de la Iglesia es la manifestación del amor trinitario.

Porque, ¿cuál es la razón de ser de la Iglesia? La Iglesia no existe por sí misma ni para sí misma, sino descentrada hacia el reino de Dios y siendo «signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí» (LG I, 1). La *eclesiología sacramental* se prolonga fácilmente, según el espíritu y la letra de *Gaudium et spes*, en una eclesiología del servicio (GS 3) y de la misión, donde la tarea de la evangelización asume la triple labor del anuncio del Evangelio (*martyria*), de la celebración de los sacramentos (*leiturgia*), y del servicio de la caridad (*diakonia*)²³⁰. Una Iglesia que no sirve, no sirve para nada. Por ahí emerge nuestra pregunta eclesiológica: ¿qué tiene que hacer esta Iglesia en esta historia de los hombres? La misión –evangelizadora, reconciliadora, liberadora– es la razón de ser de la Iglesia. Más allá de sus fallos y pecados históricos, la misión de la Iglesia es la misma misión de Cristo que se prolonga en la historia.

No es de extrañar que el postconcilio haya privilegiado la perspectiva de la Iglesia *ad extra*, es decir, de su relación y misión en medio del mundo. «La constitución pastoral –escribía R. Blázquez a mediados de los años ochenta– ha gozado de atención preferente»; esta apreciación vale de forma especial para nuestro país, dadas sus peculiares condiciones políticas y el modo específico de la relación Iglesia-Estado²³¹. La constitución pastoral ha experimentado, a través de *Populorum progressio* y *Evangelii nuntiandi*, una prolongación en las formas de la teología política y de la teología de la liberación. Esta última representa una forma de *recepción creativa* del Concilio con especial repercusión en el ámbito de la eclesiología²³².

²²⁹ G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck-Viena, 2001.

²³⁰ P. FIETTA, *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di eclesiologia*, Padova, 1993. S. SABUGAL, *La chiesa serve di Dio. Per una eclesiologia di servizio*, Roma, 1992. E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diakonía: il volto della Chiesa. Percorsi di eclesiologia contemporanea*, Padova, 2000. S. MADRIGAL, «Diaconía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia. El lugar de Cáritas en la misión eclesial», *Corintios XIII*, 95 (2000) 115-143; ID., «Arraigados y cimentados en la caridad» (Ef 3, 17): fundamentos eclesiológicos de la caridad política», *Corintios XIII*, 110 (2004) 47-77.

²³¹ R. BLÁZQUEZ, «Postconcilio y eclesiología en España», en J. M. LABOA (ed.), *El postconcilio en España*, pp. 187-217; aquí: pp. 214-203.

²³² Ibid. 205. S. MADRIGAL, «La relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II», en G. URIBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Bilbao, 2005, pp. 13-95; esp., pp. 73-92.

La reflexión eclesiológica de la teología de la liberación exhibe ya desde sus títulos una conciencia de innovación en la realidad eclesial; sirvan de ejemplo algunos de los autores más representativos: L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (1979); J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (1981); L. Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo* (1986); M. de C. Azevedo, *Comunidades eclesiales de base. Alcance y desafío de un nuevo modo de ser Iglesia* (1986). En la corriente latinoamericana de la teología de la liberación, la Iglesia debe ser «signo visible de la presencia del Señor en medio del ansia por la liberación y de la lucha por una sociedad más justa y más humana» (G. Gutiérrez)²³³. Esta eclesiología ha tenido seguidores en otras latitudes y continentes, en India, Sri Lanka, Filipinas, África, concebida como un intento de forjar una teología acorde con las situaciones socio-políticas.

En buena medida nos encontramos con una reelaboración de la noción sacramental de la Iglesia, pues si F. A. Sullivan ha desarrollado la idea de «sacramento de salvación integral», Ignacio Ellacuría proponía una reflexión acerca de la definición de Iglesia como «sacramento histórico de la liberación». Si la celebración histórica de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968) ha podido ser considerada como una recepción creativa del Concilio Vaticano II, la comprensión de la Iglesia como sacramento de salvación y de liberación histórica se vio traducida al lenguaje de la «opción preferencial por los pobres» en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla (1979). Tras la celebración de la IV Conferencia de Santo Domingo (1992), la exhortación apostólica *Ecclesia in America* (1999) presenta la solidaridad exigida por el seguimiento de Cristo como un fruto de la eclesiología de comunión²³⁴. Las demandas de la teología de la liberación han encontrado su eco en la *Relatio finalis* del Sínodo extraordinario de los obispos de 1985; en ella se pedía expresamente que se examinase «qué es la opción preferencial por los pobres» (II, D, 7).

A comienzos del siglo XXI, la vivencia de la fe en una atmósfera de increencia, la proclamación de la fe ante los grandes desmanes de la injusticia y la definición

²³³ A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca, 1983; I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium liberationis*, Madrid, 1990. De manera exhaustiva, con amplia bibliografía: «Teologías de la liberación y eclesiología», y «Eclesiología en Latinoamérica desde el Vaticano II hasta el 2000», en O'DONNELL - PIÉ, *Diccionario de Eclesiología*, pp. 1030-1039, 339-341.

²³⁴ V. MENÉNDEZ, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*, Roma, 2002.

de la identidad eclesial ante las grandes cuestiones individuales y colectivas del ser humano en el horizonte del pluralismo religioso, constituyen el marco donde se plantea el reto de la nueva evangelización, el reto de la inculturación y el reto de transformación de tantas situaciones injustas. La relación de la Iglesia con el mundo es la del servicio, no la del poder, a imagen del Dios encarnado. Más levadura en la masa que baluarte prepotente. Experimentamos, por otro lado, una cierta impotencia para contagiar a los hombres nuestra fe en Dios y nuestras creencias. Somos la Iglesia de la «pequeña grey», como decía Rahner, y deberemos acostumbrarse a esa forma de realizar la misión que no es la de la presencia rotunda de *societas perfecta* instalada cómodamente en el seno favorable de la *societas christiana*, sino la mediación modesta en tierra extraña, la de una Iglesia en situación de éxodo.

3. Un pueblo mesiánico: sacerdotes, profetas, reyes.

Eclesiología pneumatológica: teología del laicado, teología del ministerio ordenado, teología feminista.

En 1953 vio la luz la primera *summa* teológica sobre el laicado, *Jalones para una teología del laicado* del dominico Y. Congar. No está de más evocar el tópico: el Vaticano II es el primer concilio que ha tratado el tema de los seglares en la Iglesia (capítulo IV de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, decreto *Apostolicam actuositatem*). La Iglesia es un sujeto colectivo; «en la Iglesia hay diversidad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2). Esta afirmación conciliar del decreto sobre el apostolado seglar es muy importante, porque evita poner la misión en manos de un único ministerio, que sería el de los ministros ordenados de la Iglesia, para verla existiendo en su unidad dentro de la acción de los diversos carismas y ministerios. Por otro lado, la extensión del carácter sacerdotal a todos los creyentes y del sentido sacerdotal a toda la existencia cristiana supera la distinción entre personas sagradas y personas profanas, tal y como quedaba estipulado en la formulación del Decreto de Graciano: hay dos clases de cristianos, clérigos y laicos. La distinción entre ministros ordenados y laicos conserva su significado sacramental obvio, que denota la relación típica entre quienes han recibido el carisma para ser pastores de la comunidad y los miembros de la comunidad cristiana. Por su parte, la distinción entre religiosos y laicos muestra el significado espiritual de las actitudes de quienes se consagran a la castidad y a la pobreza en la obediencia, y cuyo significado canónico determina modos distintos de vivir en la Iglesia. Dicho brevemente: el único Espíritu, que suscita la misma fe en el único Señor, hace de todos por la consagración bautismal un

cuerpo sacerdotal que es sujeto de la misión eclesial, o, para decirlo con la expresión de C. Millitello: un cuerpo crismado²³⁵.

Sigue siendo un reto para la reflexión sobre la Iglesia la búsqueda de una adecuada articulación de la dimensión pneumatológica y la dimensión cristológica, pues de ella se derivan importantes consecuencias para la reflexión sobre los servicios, los carismas y los ministerios dentro de la comunidad eclesial, que condicionan seriamente la interpretación del ministerio ordenado y del laicado. La teología de la comunidad o del pueblo de Dios (capítulo II de *Lumen gentium*) precede a la teología del ministerio jerárquico (capítulo III); así las cosas, en el n. 10 de la constitución *Lumen gentium* se establece la distinción entre el sacerdocio común de los bautizados y el sacerdocio ministerial o jerárquico: entre ambos existe «una diferencia esencial y no sólo de grado». Habría que interpretar esta fórmula considerando que ambos derivan de Cristo, pero pertenecen a dos órdenes distintos que no presuponen una adición entre sí. La fórmula no es demasiado afortunada, pues la expresión «no sólo en grado», parece indicar también una diferencia de grado. La diferencia más sustancial se podría expresar así: el sacerdocio ministerial, en su calidad de carisma que se especifica como servicio a la comunidad con la autoridad que viene de Cristo, no es una derivación o delegación del sacerdocio común. Y, a la inversa, el sacerdocio común de los fieles no es un sacerdocio metafórico o derivado respecto del sacerdocio ministerial o jerárquico. El modelo y el origen del sacerdocio bautismal o existencial es el único sacerdocio de Cristo. En este momento, la pregunta eclesiológica suena así: ¿qué clase de sacerdote es el ministro de un pueblo todo él sacerdotal?

Desde el Sínodo de Obispos de 1971, donde se abordó la problemática del ministerio sacerdotal ante el llamativo descenso de vocaciones, hasta el Sínodo de 1990, se ha ido profundizando adecuadamente en una teología y espiritualidad del ministerio ordenado²³⁶. La teología del laicado ha hecho también su

²³⁵ *La Chiesa 'Il Corpo crismato'. Trattato di Ecclesiologia*, Bologna, 2003. X. PICAZA - N. SILANES, *Los carismas en la Iglesia: presencia del Espíritu en la historia*, Salamanca, 1999. A. JÜNEMANN, *Kirche-Werkzeug des Geistes: Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie*, Tréveris, 2003. G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Milán, 2004.

²³⁶ S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid, 1988; D. BOROBIO, *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona, 1999, (ofrece una amplia bibliografía sobre el ministerio eclesial en español en pp. 343-361); J. FONTBONA, *Ministerio de comunión*, Barcelona, 1999; M. PONCE, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona, 2001; J. ESPEJA, *El ministerio en la Iglesia. Un cambio de perspectiva*, Salamanca, 2001; G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca, 2002. J. RIGAL, *Redescubrir los ministerios*, Salamanca, 2002.

recorrido; en esta marcha, el Sínodo de Obispos de 1987 marca un momento importante de cara a una definición teológica del «fiel laico»²³⁷. Esta evolución de la teología del laicado ha tenido mucho que ver con la famosa «retractación» de Congar en su itinerario en la teología del laicado y de los ministerios. Este sabio dominico reconocía que su planteamiento inicial acerca del laicado seguía lastreado notablemente por la contraposición clérigo-laico. Propuso, en consecuencia, sustituir este binomio por el de comunidad-ministerios. De cara a superar una visión clerical desde dentro, esto es, desde la variedad de ministerio y de la unidad de misión, nuestra Iglesia se encontraría, *mutatis mutandis*, en trance de hacer ese camino indicado por Congar, y en esta dirección ha avanzado la teología del laicado²³⁸.

Estas cuestiones tampoco pueden plantearse en abstracto. La crisis de vocaciones por la que atraviesa nuestra Iglesia es una de las más graves de su historia. Con ello toca fondo una Iglesia de naturaleza eminentemente clerical. Junto a este síntoma de la drástica disminución de los efectivos eclesiásticos, han emergido nuevas demandas, como la equiparación de hombres y mujeres de cara al ministerio. Se abren estos interrogantes: ¿habrá que pensar en ordenar a varones casados? ¿Ha llegado la hora de reconocer el diaconado femenino y de abrir a la mujer las puertas de la Iglesia de par en par? El feminismo es un desafío para la Iglesia actual. Ni la eclesiología ni ninguna otra parcela de la teología pueden ignorarlo. La reflexión teológica hecha por mujeres, y desde la llamada perspectiva de «género», constituye una aportación que no se puede desdeñar. Entre las diversas corrientes hay que señalar las obras de E. Schüssler Fiorenza, de la que cabe citar, como ejemplo de «hermenéutica crítica feminista», *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (original de 1983) y su libro más reciente, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (1993). Para esta teología feminista, la vocación bautismal está reclamando un «discipulado de iguales» y, sobre esta base, ha de replantearse el liderazgo y el ministerio de las comunidades eclesiales.

²³⁷ L. KARRER, *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes*, Friburgo, 1999. J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Bilbao, 2001. R. BERZOSA, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*, Bilbao, 2000. A. M. CALERO, *El laico en la Iglesia. Vocación y misión*, Madrid, 2001. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Brescia, 1992. J. MARTÍNEZ GORDO, *Los laicos y el futuro de la Iglesia: una revolución silenciosa*, Boadilla del Monte, 2003.

²³⁸ Y. CONGAR, «Mon cheminement dans la théologie des ministères et du laïcat», en *Ministères et communion ecclésiale*, París, 1971, pp. 9-30. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla 'Teologia del laicato' in Italia alla luce del Vaticano II (1950-1980)*, Roma, 1996.

Estas reflexiones reabren la discusión sobre la ordenación de la mujer en confrontación con la Declaración vaticana *Inter insigniores* (1976), con la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988) y *Ordinatio sacerdotalis* (1994)²³⁹.

Nuestro reto consiste en avanzar hacia una seria visión orgánica de la comunidad eclesial y de sus ministerios, de manera que la asunción de verdaderas responsabilidades pastorales por parte de seglares, laicos y laicas (tal y como prevé el canon 517, 2), necesidad experimentada ya en muchos lugares, no desequilibre la identidad y la función de los ministros ordenados de la Iglesia. En esta línea, la Instrucción vaticana (15 de agosto de 1997), «Algunas cuestiones sobre la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes» es, como indica su título, el último exponente –en conjunto, un tanto timorato– de la intersección entre la figura del ministerio ordenado y la del seglar²⁴⁰. El documento presupone, por lo demás, que el dramático descenso de vocaciones es un fenómeno transitorio.

4. La verificación y realización de la *communio*: Iglesias locales y catolicidad. Eclesiología de comunión - eclesiología eucarística

La *Iglesia es una comunión* dio título a la conocida obra de J. Hamer aparecida en 1961. Ciertamente, la noción de *comunión* ha hecho carrera en la eclesiología posconciliar, dejando tras de sí la estela de esta duda: ¿es una fórmula talismán o describe y entraña un verdadero proyecto de Iglesia? Más bien, hay que decantarse por lo segundo y reconocer el valor y la riqueza de esta categoría, cuyo significado hay que espigar por el conjunto de los textos conciliares. Por la misma época en la que el Sínodo extraordinario de 1985 daba su espaldarazo a la noción de *comunión* como clave interpretativa de los documentos del Vaticano II, la Comisión Teológica Internacional reconocía que la noción de *pueblo de Dios* daba identidad a la eclesiología nacida del Concilio. La pregunta cae por su peso: ¿esa opción a favor de la eclesiología de comunión viene a desplazar a la eclesiología de pueblo de Dios? Con todo, este interrogante

²³⁹ W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, München, 1996; C. MILITELLO (ed.), *Dona e ministero. Un dibattito ecumenico*, Roma, 1989. G. L. MÜLLER (ed.), *Las mujeres en la Iglesia: especificidad y corresponsabilidad*, Madrid, 2000. Véase: «Feminismo e Iglesia», en O'DONNELL-PIÉ, *Diccionario de eclesiología*, pp. 436-447.

²⁴⁰ B. SESBOUÉ, ¡No tengáis miedo! *Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander, 1998. S. MADRIGAL, «Los ministerios de la Iglesia hoy», en: AA.VV., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, 2001, pp. 137-173.

tiene un alcance mayor, pues encierra el debate acerca de una categoría fundamental que pueda servir de hilo directriz o de clave de bóveda para construir una eclesiología. En primer lugar, quisiera dejar constancia de la validez y de la pertinencia de hacer eclesiología a partir de las distintas imágenes, metáforas, nombres de la Iglesia, es decir, a partir de los datos pluriformes ofrecidos por la escritura y la revelación, moldeados y reelaborados por la historia, por la tradición y por la reflexión conciliar. Un ejemplo pionero y emblemático de este modo de reflexión es el ensayo *Modelos de Iglesia* (1975) de A. Dulles; en esta misma línea se mueve el estudio de J. A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (1998), y el voluminoso trabajo de J. Werbeck, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis* (1994).

Volviendo a la cuestión inicial: a la hora de hacer balance del tiempo posconciliar, uno de los datos más significativos es la coexistencia de dos grandes paradigmas teológicos que giran en torno a la noción de pueblo de Dios y en torno a la categoría de comunión. Se trata, a mi juicio, de dos aproximaciones a la descripción y al proyecto de Iglesia legado por el Concilio. No son dos perspectivas excluyentes sino complementarias a la hora de describir el ser y la misión de la Iglesia, su estructura ministerial y su origen trinitario, su condición de institución humana y su meta escatológica. Son, en definitiva, dos ópticas que ayudan a plantear los muchos y difíciles temas que debe abordar un tratado de eclesiología. Resulta altamente significativo el trabajo de W. Kasper, Secretario especial del Sínodo de 1985 y actual Presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos, que lleva por título «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II»; el teólogo y cardenal trataba de verificar qué es lo que este concepto aporta para una aplicación y recepción del último Concilio; sus conclusiones apuntaban en esta dirección: los representantes de la eclesiología del pueblo de Dios y los partidarios de la eclesiología de comunión no se han de situar como contendientes, sino que han de reconocer que persiguen las mismas intenciones de cara a una renovación de la Iglesia²⁴¹. Por su parte, el actual Papa, en el análisis que hacía de la eclesiología del Concilio Vaticano II a mediados de los años ochenta, resaltaba estas tres ideas: la noción de cuerpo de Cristo, la colegialidad episcopal y la noción de pueblo de Dios. Y afirmaba resueltamente: «La eclesiología de la *communio* se ha convertido en el verdadero y propio corazón de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II, el elemento

²⁴¹ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, 1989, pp. 376-400. S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en *Vaticano II: remembranza y actualización*, pp. 245-270.

nuevo y al mismo tiempo totalmente vinculado a los orígenes, que este Concilio ha querido darnos»²⁴².

Uno de los mejores exponentes de la eclesiología de comunión es J. M. R. Tillard, discípulo de Congar y destacado ecumenista. La comunión o *koinonia* no es algo que se mueve a nivel puramente humano, sino una participación común en los dones salvíficos obtenidos por Jesucristo y otorgados por el Espíritu Santo. Esta dimensión teológica de la comunión, que da una participación en la vida de la Trinidad, mueve a las gentes a la solidaridad. Para Tillard, la realidad básica es la Iglesia local, que se realiza al máximo en la celebración de la eucaristía, en comunión sacramental con la Iglesia de todos los tiempos y lugares. El obispo, que preside la eucaristía, es el responsable de integrar a su Iglesia en la tradición apostólica y en la comunión católica. Son ideas que expone en su libro *Iglesia de Iglesias. La eclesiología de comunión* (1987). Pocos años antes, en 1982, había publicado su estudio sobre el obispo de Roma, y su papel de garante de la unidad en el concierto de las Iglesias. Ha tratado de fundamentar estos planteamientos en la doctrina patrística y en la praxis de la Iglesia primitiva. Más recientemente, ha publicado un amplio volumen dedicado a la Iglesia local²⁴³.

Un primer intento de sistematización se debe a Jean Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (1997). Ahí ha analizado las aportaciones de tres teólogos que pertenecen y representan a las distintas familias cristianas: un católico, Y. Congar, un protestante, J. Moltmann, y un ortodoxo, J. Zizioulas. Queda así de manifiesto el potencial ecuménico de esta orientación *comunional*. La eclesiología de comunión permite, por un lado, expresar desde su raíz trinitaria el misterio de la Iglesia, su ser «ícono de la Trinidad», llamada a reproducir la comunión de vida trinitaria (LG I, 4). Por otro, la eclesiología de comunión enlaza históricamente con el régimen eclesial más originario que pivota sobre la Iglesia local, la celebración eucarística y el obispo (cf. LG III, 26),

²⁴² J. RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, 1987, pp. 5-33. T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz, 1997. Z. GACZYNSKI, *L'ecclésiologie eucarística di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Roma, 1998. P. M. PAGANO, *Espíritu Santo. Epiclesis. Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Salamanca, 1998.

²⁴³ J. M. R. TILLARD, *La Iglesia local: Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, 2002. E. BUENO - R. CALVO, *La Iglesia local: entre la propuesta y la incertidumbre*, Madrid, 2000. A. CATTANEO, *La chiesa locale. Fondamenti ecclesiológicos e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano, 2003. C. CALTAGIRONE, *I luoghi della Chiesa. Per una storia della teologia della Chiesa locale*, Sciascia, 2003. Véase: «Iglesia local», en O'DONNELL - PIÉ, *Diccionario de eclesiología*, pp. 504-513.

y que caracterizó el primer milenio de la historia de la Iglesia. En este sentido tiene un potencial crítico frente al régimen de la organización unitaria propio de la eclesiología universalista desplegada por la Iglesia occidental a lo largo del segundo milenio. En la perspectiva de una eclesiología universalista, el punto de partida y de llegada es la Iglesia universal, con la consiguiente devaluación de la función del obispo y de las Iglesias locales, reducidas a ser submúltiplos administrativos respecto del centro romano. Sin duda, uno de los capítulos más innovadores del Concilio es el de la Iglesia local (LG III, 13.23.26; CD 11). Sobre todo, a la luz de esta pregunta medular: ¿dónde encuentro Iglesia? ¿Dónde vivo y siento la Iglesia? El «amén» de los creyentes –si no quiere caer en el abstracto, o en una pertenencia pasiva– se incorpora al «amén» de la Iglesia local.

La Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales. Con estas afirmaciones el Concilio Vaticano II ha empalmado con la eclesiología de comunión vigente en la vida y comprensión de la Iglesia durante el primer milenio, desbordando la eclesiología societaria y jurídica de los últimos siglos²⁴⁴. Este fue el resultado del análisis realizado (1975) por A. Acerbi sobre la constitución *Lumen gentium*: una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión, cuya síntesis no siempre ha sido conseguida. Los estudios históricos de Y. Congar ya adelantaban la necesidad de recorrer el camino hacia ese régimen de la comunión vigente en el primer milenio; ahora bien, también llamó la atención sobre el hecho de que no se podía borrar de un plumazo la historia del segundo milenio. Este es un gran proceso histórico no exento de tensiones y que afecta al modo de plantear la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales, bien en la clave de la cooriginariedad y simultaneidad o en la perspectiva de la precedencia de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares o locales. Estas cuestiones están de fondo en un debate que recorre la década de los años noventa, con ocasión del escrito *Communione notio* (1992) de la Congregación para la Doctrina de la fe, cuyos dos principales contendientes han sido el entonces Cardenal Ratzinger y el Cardenal W. Kasper²⁴⁵. Se trata, pues, de conjugar la unidad y la pluralidad, el principio jerárquico y el principio de la colegialidad. Las expectativas creadas por una eclesiología de comunión afectan sin duda al nombramiento de los obispos. No dejan de oírse voces en la línea de un ejercicio más modesto del primado, que dé mayor responsabilidad a los episcopados locales, así como a una descentralización del gobierno de la Iglesia. En buena

²⁴⁴ G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, París, 1995.

²⁴⁵ S. MADRIGAL, «A propósito del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares: status questionis», *Diálogo Ecuménico* XXXIX, 123 (2004) 7-29.

medida, y en una perspectiva ecuménica, esta reflexión sobre el puesto del Obispo de Roma en el colegio episcopal ha sido impulsada por la encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II (1995)²⁴⁶.

La tarea pendiente en la reflexión eclesiológica consiste en la búsqueda de una síntesis, puesto que la *comunión* es una realidad orgánica que también requiere elementos jurídicos. Estamos a la búsqueda de las formas jurídicas que den expresión a los elementos capitales de la eclesiología de comunión. Conviene señalar que el *Tratado sobre la Iglesia* de S. Dianich y S. Noceti ha incluido un último capítulo dedicado a las «instituciones eclesíásticas», buscando una conexión entre la comunión y el ordenamiento canónico, y donde se pasa revista a las asociaciones de fieles y a los institutos de vida consagrada, a la parroquia, la diócesis y los patriarcados, a las conferencias episcopales, los concilios ecuménicos y las instituciones pontificias. Esta enumeración permite recordar otros lugares en los que nos salen al paso otras cuestiones importantes del presente eclesial, como la naturaleza de las conferencias episcopales, el principio de subsidiariedad, la vida sinodal de las Iglesias locales, la corresponsabilidad y la participación de los seglares.

Llegamos por aquí a esa forma de comunión básica de la Iglesia, «asamblea o comunión de los creyentes» (*congregatio fidelium*), es decir, la doctrina del sacerdocio común de los fieles desempolvada por el Concilio y, de modo especial, la dimensión del *sensus fidelium* (LG II, 12). Este *sensus fidei* del pueblo de Dios es la capacidad activa para el discernimiento espiritual bajo la unción del Espíritu; se trata de una intuición activa del dato de fe formada en el culto y en la vida de comunión dentro de la Iglesia. Esta realidad del pueblo de Dios no niega la presencia de un ministerio cualificado para ejercer funciones disciplinarias y magisteriales. El *sensus fidelium* no es autosuficiente; se ha de verificar en sintonía y bajo la guía del magisterio. De todos modos, esta dimensión de la comunión de los creyentes desbarata una concepción de Iglesia como sociedad

²⁴⁶ S. MADRIGAL, «El servicio de Pedro en el siglo XXI. Formas de ejercicio del primado de Roma: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia», en J. M. SÁNCHEZ CARO - B. MÉNDEZ FDEZ. - S. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI*, Salamanca, 2001, pp. 269-323. P. TIHON, *Changer la papauté?*, París, 2000. J. GNILKA, *Pedro y Roma: la figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona, 2003. W. KASPER, *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004. O. CLÉMENT, *Roma, de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el primado*, Madrid, 2004. J. R. VILLAR, *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid, 2004. J. R. VILLAR (ed.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid, 2004. W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung - Dogma - Ökumenische Zukunft*, Freiburg - Basel - Wien, 2004.

desigual y reabre el capítulo de la corresponsabilidad y de la participación de todos los miembros del pueblo de Dios en la toma de decisiones. Bajo su impulso han nacido esas formas de responsabilidad común: consejos parroquiales, consejos diocesanos, sínodos diocesanos. De esta manera se ha refrescado el tema de la sinodalidad en el corazón de la vida de la Iglesia local²⁴⁷.

5. Eclesiología en perspectiva ecuménica

El Concilio Vaticano II se distanció de las afirmaciones más controvertidas de la encíclica *Mystici corporis* (1943), en las que se establecía que el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica eran una misma cosa²⁴⁸. La constitución dogmática sobre la Iglesia puso los fundamentos teológicos para el desarrollo de la perspectiva ecuménica. En el número 8 de *Lumen gentium* se dice que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica romana, añadiendo que fuera de su estructura existen elementos de santidad y verdad (cf. LG 15)²⁴⁹. El objetivo del restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos fue asumido en el prólogo del decreto *Unitatis redintegratio*; en este documento se establecen los principios católicos del ecumenismo y se expone la relación de la Iglesia católica romana con las Iglesias nacidas de la Reforma y con las Iglesias ortodoxas. Desde entonces el avance de los trabajos ecuménicos no se ha detenido. Para el diálogo ecuménico de la Iglesia católica romana con las Iglesias ortodoxas resulta altamente significativo el último día del Concilio cuando Pablo VI y el patriarca Atenágoras declararon sin vigor las excomuniones de 1054. La ya mencionada encíclica *Ut unum sint* de Juan Pablo II, uno de los documentos más relevantes de su pontificado, hace una especie de recensión de estos progresos y avances hacia una comunión más plena teniendo a la vista la situación peculiar de las Iglesias orientales, por un lado, y las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Occidente, por otro. Es en este último ámbito donde se constatan mayores diferencias. Sin embargo, hay que consignar dos momentos altamente significativos en este proceso: el documento de Lima (1982) sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio (BEM), y la firma de la

²⁴⁷ S. PIÉ - NINOT, *Sinodalitat eclesial*, Barcelona, 1993; E. BUENO - R. CALVO, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, Madrid, 2000.

²⁴⁸ M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo e ecumenismo (1952-1964)*, Bologna, 1996.

²⁴⁹ A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des 'subsistit in' (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Munich, 2002.

Declaración conjunta sobre la justificación, en 1999; ambos representan seguramente los momentos más emblemáticos en las fatigosas etapas del caminar ecuménico.

Uno de los fenómenos más interesantes al interior del Consejo Ecuménico de las Iglesias ha sido la paulatina superación del postulado de neutralidad eclesiológica, al tiempo que se ha ido tomando conciencia de que la cuestión eclesiológica era y es insoslayable en el camino hacia la unidad visible de las Iglesias. En buena parte, estos resultados se deben al proceso de reflexión y recepción del BEM, o documento de Lima. Así las cosas nos encontramos con un interesante documento sobre la *Naturaleza y finalidad de la Iglesia* (1999). Por consiguiente, se hace cada vez más urgente caer en la cuenta de dónde se hallan las diferencias eclesiológicas fundamentales entre las tres grandes familias cristianas: Iglesias orientales ortodoxas, Iglesia católica-romana, Iglesias de la Reforma.

De forma paralela, en los recientes informes que el cardenal W. Kasper ha presentado ante el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos dejaba constancia de la gran implicación de la Iglesia católica-romana en un sinnúmero de diálogos bilaterales y multilaterales. La tarea ecuménica ha sido una de las prioridades del pontificado de Juan Pablo II (cf. *Ut unum sint*, 99). Kasper subraya que los múltiples diálogos que nuestra Iglesia ha ido emprendiendo sobre la base de los principios católicos del ecumenismo expresados en UR 2-4 vienen a converger en la categoría o noción de *koinonia/comunión*. Esto vale tanto para las Iglesias ortodoxas como para la Comunión anglicana, para los diálogos con los luteranos y reformados como para las Iglesias libres y las nuevas comunidades evangélicas y pentecostales. El concepto de *comunión* se convierte en una clave que viene a expresar el horizonte y el objetivo de todos estos esfuerzos del movimiento ecuménico²⁵⁰.

El Presidente del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos interpretaba y explicaba la actual situación ecuménica en estos parámetros, concluyendo que la convergencia registrada en los diálogos en torno a la categoría de *communio* se topa con las dificultades que emergen de la distinta comprensión teológica y eclesiológica de este concepto. Existen, a día de hoy, y con todo el peso de su pasado histórico, diversos desarrollos confesionales de esta noción: la tradición ortodoxa, ligada a los nombres de N. Afanassiev, A. Schmemmann, J. Zizioulas, entre otros, desarrolla una eclesiología eucarística con un fuerte

²⁵⁰ CARD. W. KASPER, «Communio – Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie. Situation und Zukunft der Ökumene», *Catholica* 56 (2002) 243-262. A. BIRMERLÉ, *La comunión ecclésiale. Progrès oecuménique et enjeux méthodologiques*, París, 2000.

acento en la Iglesia local, que desemboca finalmente en una decidida postura anti-primacial²⁵¹. Para la comprensión reformada existe la Iglesia allí donde se predica puramente palabra de Dios y donde se administran rectamente los sacramentos conforme al Evangelio. La visión de Iglesia en la clave de *communio sanctorum*, cultivada con gusto por los reformadores, encuentra su concreción en la comunidad local, pero deja al aire la pregunta por el ministerio episcopal y la sucesión apostólica. La teología católica insiste, por su parte, en tres lazos o vínculos que sellan la unidad visible: la unidad en la fe, la unidad en los sacramentos y la unidad en el ministerio jerárquico.

No es de extrañar que esta perspectiva ecuménica haya venido siendo una corriente de fondo en la reflexión eclesiológica a lo largo de este tiempo posconciliar, empezando por *Iglesias provisionales*, el ensayo de eclesiología ecuménica de C. Duquoc (1985), hasta las obras más recientes de G. Cereti y M. Volf, entre otras, que están concebidas expresamente como eclesiología en perspectiva ecuménica²⁵². Ya nos hemos referido anteriormente, en el marco de la eclesiología de orientación histórica, a la obra, un tanto irregular, de R. Haight. En este momento hay que hacer mención del segundo volumen de su *Christian Community in History*, que está concebido como una «eclesiología comparada». Por ello, no sólo recupera la teología de la Iglesia de Lutero, de Calvino, de Hooker, y la de las corrientes anabaptistas, sino que intenta poner en relación la eclesiología ortodoxa (de Zizioulas) con la eclesiología nacida del Vaticano II y la eclesiología de la liberación, con la eclesiología pentecostalista y con la eclesiología del Consejo Mundial de las Iglesias.

²⁵¹ J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanassiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*, Roma, 1994. A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Las Iglesias orientales*, Madrid, 2000. J. SYTY, *Il primato nell'eclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'eclesiologia eucaristica di Nicola Afanassiev e John Zizioulas*, Roma, 2002. K. C. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, Salamanca, 2002. J. MEYENDORFF, *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid, 2003. M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona, 2003. J. ZIZIULAS, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*, Salamanca, 2003. Y. SPITERIS, *Eclesiología ortodoxa. Temas confrontados entre Oriente y Occidente*. Salamanca, 2004.

²⁵² G. H. TAVARD, *The Church, Community of Salvation. An Ecumenical Ecclesiology*, Collegeville, 1992; G. CERETI, *Molte chiese cristiane, un'unica chiesa di Cristo*, Brescia, 1992; G. R. EVANS, *The Church and the Churches. Toward an Ecumenical Ecclesiology*, Cambridge, 1994; H. SCHÜTTE, *La Chiesa nella comprensione ecumenica. La Chiesa del Dio uno e trino*, Padova, 1995; G. CERETI, *Per una eclesiologia ecumenica*, Bologna, 1996; M. VOLF, *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz, 1996. C. BRAATEN, *Mother Church, Ecclesiology and Ecumenism*, Minneapolis, 1998; A. SCHULTE-HERBRÜGGEN, *Ekklesiologie im Blick auf Ökumene: eine trinitarisch-christologische Sicht*, Innsbruck-Wien, 2002. A. SCOLA, *Eclesiologia en perspectiva ecuménica*, Madrid, 2003.

6. Eclesiología, teología de las religiones y diálogo interreligioso

K. Rahner ha subrayado como uno de los aspectos más perdurables del legado del Concilio Vaticano II esa convicción según la cual las otras religiones no son la obra del maligno, sino que entrañan un valor salvífico. El fundamento eclesiológico ha quedado establecido en el capítulo II de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, dedicado al pueblo de Dios. Ahí se contempla la unidad católica del pueblo de Dios en un esquema de círculos concéntricos que prevé diversos grados de pertenencia: dentro de la Iglesia católica (n. 14), en el seno de otras Iglesias y comunidades cristianas (n. 15), la ordenación al pueblo de Dios de los hombres en general llamados a la salvación por la gracia divina, a saber, judíos, musulmanes, y «quienes buscan a Dios con sincero corazón» (n. 16). De este texto conciliar toma pie tanto el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) como la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las otras religiones (*Nostra aetate*). Este documento establece el reconocimiento de los elementos de verdad y de gracia salvífica presentes en las religiones no cristianas (NA 2-3; cf. AG 11), su riqueza espiritual y la altura de sus libros sagrados, aspectos no valorados suficientemente en el magisterio pontificio anterior. En otras palabras: el Vaticano II ha mirado con optimismo la salvación de los no cristianos (cf. LG 16), considerando que la Iglesia ejerce un papel instrumental en la salvación de todo aquel que se salva (GS 22). En las décadas posteriores al Concilio ha experimentado una rapidísima aceleración la reflexión sobre la relación entre el cristianismo y las religiones, hasta convertirse en una de las cuestiones fundamentales a comienzos del tercer milenio. El estudio del hecho religioso por parte de la fenomenología de la religión ha dado paso a una nueva consideración teológica de las religiones. Así las cosas, la teología de las religiones y el diálogo interreligioso han adquirido paulatinamente un relieve peculiar en el contexto pluri-religioso de las culturas modernas²⁵³.

La encíclica *Redemptoris missio* (1990) ha querido relanzar la *missio ad gentes*, es decir, una evangelización que alcance a aquellos que nunca han conocido a Cristo, «primogénito de toda criatura» (Col 1,15). Esta urgencia misionera no puede eludir el diálogo con las otras religiones. En este documento se utiliza el concepto de *mediaciones salvíficas parciales*, indicando que «cobran significado y

²⁵³ J. CASTANYÉ, *Diàleg interreligiós i cristianisme*, Barcelona, 2005. C. PORRO, *Chiesa, mondo e religioni: prospettive di ecclesiologia*, Torino, 1995; F. A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao, 1999 (original de 1992); J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, 2000. Abundante bibliografía ofrece A. SCOLA, «Ecclesiologia, Teologia delle religioni e dialogo interreligioso», en *Chi è la Chiesa?*, pp. 109-129.

valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias» (RMi 5). En esta misma línea hay que mencionar el interesante documento *Cristianismo y religiones* de la Comisión Teológica Internacional (1996), que presenta el *status quaestionis* de la teología de las religiones. Desde un punto de vista eclesiológico, una vez superada una interpretación en clave exclusivista del axioma tradicional *extra ecclesiam nulla salus* en aras de la afirmación de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (LG II, 14-16), la paradoja se establece entre las afirmaciones de la Escritura acerca de la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad y absolutez de la salvación ofrecida en Jesucristo y, por consiguiente, entre la universalidad y la eclesialidad de la salvación. Estas arduas cuestiones, situadas en los distintos escenarios del diálogo interreligioso y de la *missio ad gentes*, constituyen el trasfondo de la Declaración *Dominus Iesus* (2000) de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El dilema entre la eclesialidad y la universalidad de la salvación, pues Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,4), puede recibir una profundización primera desde la noción de *Ecclesia ab Abel*, es decir, una Iglesia que es anterior al hecho histórico de la encarnación del Logos eterno de Dios, presente y viva en las otras religiones de la humanidad y que abraza en su seno a los hombres justos desde el alborar de la historia hasta su consumación escatológica²⁵⁴.

7. Breve recapitulación: del Sínodo sobre el Concilio al Jubileo del año 2000

La reflexión eclesiológica ha tenido, para estos últimos 25 años, franja temporal que se recubre prácticamente con el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), un doble punto de referencia en el Sínodo extraordinario de 1985 y en la celebración del Jubileo del año 2000. En ambos casos el tema fundamental fue el análisis de la recepción del Concilio Vaticano II. La convocatoria del Sínodo y la reflexión desencadenada por su preparación y celebración nos han recordado a todos las potencialidades y las tareas latentes en el mayor acontecimiento religioso de la historia eclesial reciente. A los veinte años de la clausura del Vaticano II parecían más nítidas sus grandes orientaciones y desafíos, tal y como lo expresa el título de la Relación final de la asamblea extraordinaria de los Obispos que

²⁵⁴ S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción, *Ecclesia ab Abel*», en P. RODRÍGUEZ PANIZO - X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao, 2002, pp. 271-322.

centraba la obra del Concilio Vaticano II en sus cuatro grandes constituciones: *La Iglesia (Lumen gentium) a la escucha de la Palabra de Dios (Dei Verbum) celebra los sacramentos (Sacrosanctum Concilium) para la salvación del mundo (Gaudium et spes)*. El Simposio del año 2000 puso sus pies sobre estas mismas huellas. A lo largo de estos años no han faltado estudios e investigaciones acerca del Concilio Vaticano II. Estos estudios representan otra de las tendencias actuales de la eclesiología. La historia del Concilio Vaticano II elaborada desde el Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia bajo la dirección de G. Alberigo, así como otros trabajos centrados en algunos de los documentos conciliares más importantes, constituye una piedra miliar en esta labor ingente e interminable²⁵⁵.

En el Sínodo de 1985 se abrió paso la síntesis eclesiológica que ofrecía la categoría de *comunión/koinonía*, una noción que, como ya hemos indicado, se ha convertido también en el hilo directriz y punto de convergencia de la teología ecuménica. En realidad, como hizo notar H. J. Pottmeyer en el Simposio celebrado en Roma con ocasión del Año Jubilar, esta categoría servía de síntesis a las tres grandes tendencias eclesiológicas que se hicieron presentes en el aula sinodal²⁵⁶. El contenido de su Relación final gira en torno a estos tres anhelos: a) revalidar el misterio de la Iglesia, de modo que no tiene sentido reemplazar una noción jerárquica de Iglesia sesgada y errónea por una concepción meramente sociológica también unilateral y falsa; b) la idea de comunión es clave interpretativa de los textos conciliares, de manera que ha de aplicarse a la afirmación de la variedad en la unidad, a la relación entre el primado y la colegialidad, a la participación y corresponsabilidad de los laicos; c) la misión de la Iglesia en el mundo que, al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, ha sido urgida por las formas crecientes de injusticia y opresión, de guerra, de tortura y de violencia. La constatación de estos signos de los tiempos enlaza con el anhelo que anima a la teología de la liberación, la opción preferencial por los pobres, y acoge al mismo tiempo los nuevos retos de la inculturación de la fe y del diálogo interreligioso.

²⁵⁵ G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II, I-IV*, Il Mulino, Bolonia, 1995-1999; A. MELLONI (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II, V*, Il Mulino, Bolonia, 2001. R. BURIGANA, *La redazione della costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II*, Bologna, 1998. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna, 2000. S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis Humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna, 2003. M. FAGGIOLI, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento nella storia del decreto "Christus Dominus" del Vaticano II*, Bologna, 2005.

²⁵⁶ H. J. POTTMEYER, «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en R. FISCHIELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello, Bálamo, 2000, pp. 11-25.

XI

EL FUTURO DE LA IGLESIA

JOSÉ M. CASTILLO

1. Introducción

Empiezo haciendo una pregunta que nos puede situar en el centro del problema que se nos plantea cuando pensamos en posibles «perspectivas» para el futuro de la Iglesia. Mi pregunta es ésta: ¿estamos asistiendo a la *renovación* de la Iglesia o, por el contrario, estamos viviendo la *descomposición* de la Iglesia? Concretando más esta pregunta, hay que pensar en que han transcurrido cuarenta años de la celebración del concilio Vaticano II. Aquel concilio quiso ser un *aggiornamento*, una puesta al día y, por tanto, una renovación para la Iglesia. Pero ¿lo ha sido en realidad? Es decir, el Vaticano II, ¿fue el punto de partida de una auténtica renovación o, por el contrario, fue la causa que desencadenó un proceso de descomposición?

Sabemos que, en este momento, hay quienes piensan que la Iglesia se está renovando en los grupos más radicales que viven la sumisión a Roma de una forma incondicional. Sabemos también que estos grupos (cuyos nombres, y quizá rostros, tenemos ahora mismo muy presentes) son los más adictos a los obispos y al papa, los que llenan las plazas y estadios a donde viaja el Pontífice, los que se manifiestan por las calles en demanda de propuestas que todos tenemos también ahora mismo en nuestra mente. Estos grupos y sus dirigentes nos dicen cada día que la renovación de la Iglesia va a venir por el camino que ellos han emprendido, que ellos nos han trazado, el camino que nos piden que sigamos ciegamente. Pregunta, ¿esperamos que la renovación de la Iglesia va a venir por ahí? La evidencia de los hechos nos está indicando que semejante renovación no es evidente. Hay serios argumentos que nos obligan a dudar que la renovación de la Iglesia vaya a venir mediante el fiel cumplimiento del proyecto que nos presentan tales grupos, protegidos, favorecidos y presentados como modélicos por amplios sectores del episcopado y del clero. Y no parece que la renovación de la Iglesia vaya a venir por ahí porque, a poco que se piense en este asunto, resulta muy problemática la propuesta del fundamentalismo religioso que tales grupos encarnan. Yo sé que