

caminar con Dios en la historia (Miq 6,8). Pero, por otro lado, la fe tampoco debe ser vivida con complejo de inferioridad, como da la sensación de ser el caso en muchos lugares del Primer Mundo; no debe ser vivida a la defensiva. Si no fuera porque el término puede recordar pasadas cruzadas religiosas triunfalistas, habría que decir que hay que vivir la fe a la ofensiva. Y ello no por los vasos en que se lleva la fe, que son de barro, sino por lo que contienen: la buena noticia de Dios.

J. I. González Faus, *Éste es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Cristiandad, Madrid, 1987; Lumière et Vie, *Identidad cristiana*, EVD, Estella, 1976; R. Marlé, *La singularidad cristiana*, Mensajero, Bilbao, 1971; Varios, *Cambios históricos e identidad cristiana*, Sigueme, Salamanca, 1978; Varios, «La identidad cristiana»: *Concilium* 216 (1988); Varios, «Hacia una superación de la crisis de identidad cristiana»: *Sal Terrae* 66 (1978); M. Vidal, «Especificidad de la ética cristiana», en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, 1978, pp. 1320-1329.

Jon Sobrino

Iglesia

Cuando Lutero dice que la palabra «Iglesia» es «ciega y oscura» (WA 50, 625) no hace sino subrayar las dificultades que entraña la descripción del contenido del término neotestamentario *ekklesia*. Sólo a primera vista resulta unívoca y de contornos precisos. Un somero recorrido por los usos lingüísticos más corrientes ratifica ampliamente su carácter caleidoscópico. Escribir iglesia con minúscula serviría para designar el lugar del culto. Iglesia, en mayúscula, vendría a designar genéricamente a la comunidad de creyentes en Jesucristo, como remedo de la idea tradicional de *congregatio fidelium*. En

el discurso común de la gente, en los medios de comunicación social y también en algunos textos magisteriales, se constata un hábito lingüístico que equipara nuestro término con los representantes oficiales de la institución eclesial (papa, obispos u otro estamento de elevado nivel, como el sínodo o el concilio). Por su parte, locuciones del tipo «la Iglesia hace la eucaristía, la eucaristía hace la Iglesia» se sitúan en un plano semántico que enuncia los aspectos más profundos de una realidad de fe, sacramental y litúrgica. El lenguaje ecuménico obliga a utilizar el plural «iglesias» y a revisar el presupuesto tradicional de que las comunidades cristianas no católicas sean inauténticas, poniendo en marcha la búsqueda de elementos de eclesialidad. Ahora bien, incluso dentro del ámbito restringido de la eclesiología confesional católica es necesario utilizar el plural (iglesias particulares), sin que ello equivalga a disolver el concepto de Iglesia universal en la idea de iglesias locales. Y bien, ¿qué decimos cuando decimos «Iglesia»?

I. LA IGLESIA, REALIDAD Y OBJETO DE FE

1. *Principio epistemológico: credo ecclesiam*. La cláusula sobre la Iglesia contenida en el *Symbolum fidei* seguirá siendo el punto de referencia ineludible para la elaboración de una teología de la Iglesia que se confiese cristiana. Posiblemente, ninguna otra afirmación de la fe suscite tanta incomprensión, reservas e, incluso, hostilidad. ¿En qué sentido se puede decir que «creemos (en) la Iglesia»? El Símbolo de fe confiesa la Iglesia una, santa, católica y apostólica, que es indisoluble de la vida de una institución cuyo camino ya bimilenario ha quedado consignado en los libros de historia. Se puede hablar de la Iglesia en el plano fenoménico, desde la observación directa, la noticia

periodística, el análisis social o la documentación histórica. Este plano semántico da cuenta del hecho de la congregación de los creyentes en Cristo. Pero la fe abre paso a un plano de conocimiento de otro nivel. El creyente confiesa que en la figura externa y visible de la Iglesia, a pesar de las deformaciones que ha sufrido en el curso de la historia y de la condición pecadora de sus miembros, actúa el Espíritu de Dios.

La esencia de la Iglesia se funda en la actuación salvífica de Dios en este mundo y sólo es experimentable y comprensible en el libre acto de la propia fe. Hay que dejar, por lo demás, bien asentada la distancia entre la inteligencia de la fe que apunta no al *credo in Deum*, sino al *credo ecclesiam*. Entre estos dos momentos del creer existe una diferencia que no es sólo material, en el sentido de que son dos objetos diversos del acto de fe, sino también de carácter formal, en cuanto que cambia la relación entre el sujeto, el acto de fe y el objeto. El *Catechismus ad parochos* del concilio de Trento esclarece meticulosamente la diferencia entre el creer en Dios y el creer en la Iglesia, un acto de fe que en vez de tender directamente a Dios se fija en la «creatura de la palabra de Dios» que es la Iglesia: «Nosotros creemos en las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de modo que en Ellos ponemos propiamente nuestra fe. Por el contrario, cambiando la forma de hablar, nosotros profesamos creer la santa Iglesia y no en la santa Iglesia, para que con este modo diferente de hablar se haga distinción entre Dios, autor de todas las cosas, y sus criaturas, y reconocamos como venidos de la bondad divina todos aquellos beneficios que fueron conferidos a la Iglesia».

Estamos ante un objeto de fe que tiene una forma empírica precisa de verdadero sujeto histórico y que, al mismo tiempo, no es adecuadamente

conocido sino en cuanto es creído. El juicio definitivo sobre la Iglesia, más allá de la apologética y de la polémica, sólo se puede pronunciar desde la fe. Reclama ser creído no sólo para ser adecuadamente conocido, sino incluso para existir. En este sentido hemos de concluir: creemos eclesialmente. Por otro lado, la fórmula *credo ecclesiam* reconoce el hecho de que la Iglesia, como la encarnación del Hijo, su muerte y resurrección para nuestra salvación, es un elemento que forma parte de la completa economía de la salvación que Dios ha llevado a cabo y nos ha revelado. Es la aceptación de la Iglesia como parte del objeto total de nuestra fe cristiana. Estamos profesando nuestra fe en que la Iglesia no es simplemente una institución humana, sino una obra de Dios, una parte del plan de Dios para la salvación del mundo. Y, por ello, un misterio de nuestra fe, tal y como aparece en los grandes himnos cristológicos de Colosenses y Efesios. Ellos constituyen la razón última de su incorporación al Símbolo de fe.

2. *Principio hermenéutico: el enfoque histórico-salvífico*. Hay que partir de la profunda significación del concilio Vaticano II (1962-1965) para la conciencia cristiana: «Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones» (Congar, 1976, 296). Las dos constituciones mayores, sobre la revelación (*Dei Verbum*) y sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), retoman el enfoque histórico-salvífico del pensamiento teológico de los Padres, que consiste en desplegar el *mysterium Christi* en las diversas etapas de su realización en la historia de la salvación. Ambas constituciones proponen el misterio de Cristo como la plenitud de la revelación y de la obra salvífica del Dios uno y trino. Esta historia de Dios con la humanidad en-

cuentra su prolongación en la Iglesia, comunidad de creyentes, que nace de la escucha de la palabra de Dios hecha carne y se realiza al servicio de esa Palabra haciéndola presente en el mundo hasta la consumación escatológica. Este planteamiento teológico permite superar una reflexión sobre la Iglesia de corte eminentemente jurídico y societario, dando paso a una visión más bíblica, concreta e histórica, antropológica. La definición propuesta por K. Rahner en el *Manual de teología pastoral* se ajusta perfectamente a estos presupuestos: «La Iglesia es la comunidad, socialmente organizada, en la que a través de la fe, la esperanza y el amor sigue siendo presente para el mundo, como realidad y verdad, la revelación escatológica de Dios (su automanifestación) realizada en Cristo» (Arnold y Rahner, 1964, 119).

El principio hermenéutico del concilio significa el abandono de la neoescolástica parmenídea, ahistórica y poco bíblica, en aras de una teología centrada en torno a la *historia de salvación*. Este enfoque histórico-salvífico encuentra su plasmación en el capítulo I de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (LG). Presenta el designio salvífico por el que Dios Padre «dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia», una Iglesia «prefigurada» desde el origen del mundo, «preparada» en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, «constituida» en los últimos tiempos, «manifestada» por la efusión del Espíritu de Pentecostés, y que «será consumada» al final de los tiempos. El pasaje culmina en la afirmación de una Iglesia que, según la visión patrística, abraza en su seno a todos los justos, «desde Abel hasta el último elegido» (LG 2). Esta descripción omniabarcanate de la Iglesia coincide con aquella apreciación de Clemente de Alejandría que, al trazar el horizonte universal de la voluntad salvífica de Dios, establece

la conexión entre creación y salvación: «Del mismo modo que la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así la intención divina es la salvación de los hombres y se llama Iglesia» (*Paedagogus* I,VI.27.2; SC 70,161).

Ahora bien, la Iglesia no es un ente de razón. Echando mano de la terminología acuñada por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, hablar sobre la Iglesia implica reconocer su origen radical en la con-vocación divina, según el sentido activo de la palabra griega *ekklesia*, y reconocer, al mismo tiempo, la comunidad humana así generada, según el sentido pasivo de *ekklesia*. Nace en el interior de la historia humana y pertenece a ella, inevitablemente está condicionada y es modelada por la historia en situaciones particulares y en contextos culturales determinados. Esta realidad social y humana (*ecclesia ex hominibus*) y la Iglesia que procede de la Trinidad (*Ecclesia ex Trinitate*) configuran su «paradoja y misterio» (H. de Lubac), la dimensión «divina» y la dimensión «humano-histórica» de la Iglesia, es decir, su carácter «teándrico». Estamos, pues, ante una realidad compleja y análoga al misterio del Verbo encarnado (LG 8), llamada a hacer visible en la historia humana esta realidad invisible: la íntima unión con Dios y la unidad del género humano (LG 1). No se reduce, por tanto, a una pura realidad histórica y sociológica ni a una pura comunidad espiritual e invisible. Su pretensión de origen divino, su carácter sacral o su protagonismo en la historia de la salvación no modifican sustancialmente esta situación. Porque «la Iglesia de Dios, adquirida con la sangre de su propio Hijo» (Hch 20,28) porta siempre «la figura de este mundo que pasa» (1Cor 7,31). La conjunción de estas dos afirmaciones de la Escritura refleja perfectamente la naturaleza de la Iglesia como objeto de reflexión.

La ascensión del enfoque conciliar nos marca la ruta a seguir. Una primera

aplicación del principio hermenéutico esbozado se concreta en la reconstrucción del proceso mismo de gestación de la Iglesia a partir del testimonio bíblico. Hay que atender, en segundo lugar, a su devenir en la historia. Un tercer momento de sistematización debe declarar el significado teológico de la noción «Iglesia».

II. NOCIONES DE ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL: LA IGLESIA DE JESUCRISTO

Esta aproximación bíblica ha de dar razón de los conceptos eclesiológicos y de las estructuras eclesiales generadas por el cristianismo primitivo. La congregación del pueblo de Dios está *prefigurada desde el origen del mundo*. Si el pecado destruye la comunión de vida del ser humano con Dios y de los seres humanos entre sí, la acción salvífica de Dios se prolonga oculta en todos los pueblos. «Dios no hace distinciones; acepta al que lo teme y practica la justicia, sea de la nación que sea» (Hch 10,25; cf. LG 9). Esta *preparación* y la historia efectiva de la congregación del pueblo de Dios comienzan con la vocación de Abrahán, a quien Dios prometió hacerle padre de un gran pueblo (Gn 12,2; 15,5-6). Israel es, por su elección, el signo de la congregación final de todos los pueblos. Los profetas acusan a Israel de romper la alianza y prostituirse; predicando una nueva alianza, por la que Dios elegirá para sí un pueblo nuevo (Jr 31,31-34). La *ekklesia* como pueblo de Dios ya existía antes de Jesús de Nazaret. Su predicación y su mensaje se orientan por el horizonte del reino de Dios. Con su vida y palabra comienza la reunión final o escatológica de Israel.

Pablo relata autobiográficamente el exceso con que perseguía a «la Iglesia de Dios» (1Cor 15,9; Gál 1,13). Hoy se está bastante de acuerdo en que cuando Pablo utiliza esta expresión usa

un concepto ya acuñado que la comunidad de Jerusalén se aplicaba a sí misma y que luego se trasladó a otras comunidades (cf. 1Tes 2,14). El concepto «Iglesia de Dios» designa al pueblo de Dios que se congrega al final de los tiempos y que aguarda la venida definitiva de Dios. Entre las designaciones más antiguas registradas por el NT para nombrar a los seguidores de Jesús («santos», «discípulos», «hermanos»), pronto se consolida la denominación *ekklesia*. Este vocablo griego traduce la expresión hebrea *qahal*, que significa «convocatoria» y «asamblea congregada» (Dt 4,10; 9,10; 18,16). A diferencia de Mt 16,18, Pablo refiere normalmente el concepto de *ekklesia* a las comunidades concretas (incluso a las comunidades domésticas) y a su reunión en un lugar (cf. 1Cor 1,1: «La Iglesia de Dios, que está en Corinto»). Esta aplicación está basada en una profundización cristológica y pneumatológica de la vida concreta de una comunidad (cena del Señor, bautismo, ministerios, carismas), de manera que para Pablo la Iglesia se realiza primariamente en un lugar. Ella es el cuerpo de Cristo (1Cor 12,27) y el edificio del Espíritu Santo para morada de Dios (2Cor 6,16). El cristocentrismo paulino expresado en la imagen del cuerpo de Cristo, que resume la doctrina de la justificación y la nueva vida «en Cristo» (Gál 3,26-28), sustenta la afirmación de la Iglesia local, pero no elimina el aspecto de la Iglesia en su conjunto (1Cor 4,17; 11,16; 12,28; Gál 1,13.22). Cada Iglesia local particular, la Iglesia doméstica (Rom 16,5.14s; 1Cor 16,19; Hch 1,13; 2,46), es de por sí y en sentido pleno «Iglesia de Dios». Desde estos resultados, la pregunta acerca de si *ekklesia* debe ser traducida por Iglesia (universal) o comunidad (local) debe superar prejuicios confesionales. La Iglesia de Dios es a la vez universal y local; la distinción, según el NT, no ha

de situarse en el nivel objetivo sino en el de su consideración. El otro gran nombre de Iglesia, el de pueblo de Dios, se sitúa en el horizonte histórico-salvífico y plantea la pregunta de hasta qué punto la Iglesia puede ser denominada «verdadero Israel» (Rom 11,1s; 9,4).

Los textos paulinos presuponen una relación fundamental entre Jesús y la Iglesia (Rom 16,16). Llamativamente, la designación explícita de *ekklesia* juega un papel muy subordinado en los evangelios. En realidad, sólo dos pasajes de Mateo hacen mención expresa del término (Mt 16,18; 18,18). Esta falta de vocabulario no quiere decir que la realidad eclesial sea irrelevante; a fin de cuentas son testimonios de la comunidad primitiva. Los escritos neotestamentarios han nacido de su seno y son en su conjunto un testimonio de su existencia y de su vida. «Antes que la reflexión consciente sobre esta comunidad de la que proceden y a la que sirven, antes que cualquier 'teología de la Iglesia' se halla la realidad, la existencia y la vitalidad de la comunidad que profesa a Jesucristo» (Schnackenburg, 1965, 9). En otras palabras: limitarse al concepto de *ekklesia* sería un enfoque estrecho, que no hace justicia al tema de la eclesiología del NT. Pues Mc, Lc, Jn, 1-2Pe, Jud, 2Tm, Tit, 1-2Jn, o el libro del Apocalipsis, tratan de la Iglesia sin recurrir a dicho concepto. Marcos entiende la Iglesia como una prolongación del discipulado; Mateo subraya que la Iglesia es el «nuevo Israel»; ambos hacen del círculo de los doce la prefiguración de la Iglesia. La doble obra lucana sitúa a la Iglesia en su concepto general de la historia de la salvación, de modo que el tiempo de la Iglesia es el tiempo de la acción del Espíritu. Para el cuarto evangelio, palabra y sacramento (bautismo y eucaristía) hacen surgir la Iglesia y la renuevan de continuo. En este marco de una *eclesiología implícita* se plantea hoy la cuestión fun-

damental —insinuada más arriba— acerca de la fundación de una Iglesia por el Jesús histórico.

El problema de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico consiste en la búsqueda de huellas prepascuales de la Iglesia pospascual. Hay que examinar la continuidad estructural entre la vida y la obra de Jesús de Nazaret y la Iglesia que nace de la Pascua y de Pentecostés. La Iglesia cristiana presupone una fe en la acción de Dios en Jesús de Nazaret. La Iglesia no se remonta a una palabra fundacional aislada de Jesús, sino a los misterios de su vida y, sobre todo, al acontecimiento pascual. En el umbral entre el Jesús histórico y el Señor exaltado se sitúa la última cena: la Iglesia será esencialmente una comunidad en torno al banquete eucarístico. La muerte en la cruz constituye el signo más elocuente de la vida entregada por los pecadores; la Iglesia del Crucificado se incorpora a esa misma dinámica de «proexistencia» que caracteriza la obra mesiánica de su Señor, que no vino a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate por muchos (Mc 10,45). A través de la predicación del Evangelio y de los sacramentos continúa esa tarea bajo la fuerza del Espíritu enviado el día de Pentecostés.

Sus rasgos básicos, fijados en Hch 2,42, siguen siendo los mismos en el curso del tiempo: los discípulos se reunían en la *plegaria* común, en la *doctrina* de los Apóstoles, en la *eucaristía* o fracción del pan y en la *koinonía*, es decir, en la comunión vertical con el Padre y con el Hijo y en la comunión horizontal interhumana (1Jn 1,3-6). Pero es la misma «Iglesia peregrina» cuyas formas y figuras institucionales van cambiando en permanente actualización, bajo la guía del Espíritu, de sus realizaciones fundamentales: la proclamación y testimonio del Evangelio (*martyria*), que incluye la oración común y la celebración de la cena del Se-

ñor y de los sacramentos (*leitourgia*), así como el servicio (*diakonía*) de la caridad, en especial, a los más necesitados.

Es evidente que, en razón de la estructura encarnatoria de la Iglesia, dimanan una serie de diferencias geográficas y cronológicas. Los grupos y comunidades de los años treinta, radicados en un ámbito palestino, están organizados teológicamente y socialmente de una forma distinta a la de los grupos cristianos de las zonas de Asia Menor y Grecia de finales del s. I. El paso del ámbito judío al ámbito no judío, así como el tránsito de la época apostólica a la postapostólica, trajeron consigo la asimilación de nuevas estructuras de organización. La eclesiología tardía del NT da muestras de un proceso creciente de regularización a expensas de poder vivir y anunciar el Evangelio dentro de un nuevo contexto. Este proceso de institucionalización, calificado de forma negativa y crítica como «protocatolicismo», ha sido reinterpretado en la clave de los procesos de rutinización del carisma (Max Weber). Todo movimiento carismático requiere de una ritualización, tradición y, en último término, de una institucionalización que le garantice la pervivencia. Las comunidades han ido generando estructuras eclesiales a partir de los nuevos factores sociales, políticos, lingüísticos. El cristianismo primitivo entró en una fase de búsqueda de identidad intereclesial y de consolidación frente a la gnosis, los cultos místicos, frente a la religión politeísta del helenismo.

Este proceso —como ha mostrado M. Y. MacDonald— puede percibirse en la misma evolución interna del *corpus* paulino. Las primeras y grandes cartas representan un primer estadio de institucionalización *constructora* de la comunidad, donde prevalece la autoridad carismática de Pablo. En un segundo momento, tipificado por Col y Ef, se produce una institucionalización *estabilizadora* de la comunidad; la des-

aparición del apóstol obliga a establecer una forma de autoridad que asume el modelo familiar. En un estadio ulterior, representado por las cartas pastorales, se percibe una institucionalización *protectora* que subraya la autoridad de Timoteo y Tito, al tiempo que estipula el nombramiento de *presbyteroi* y la función de *episkopé* en cada ciudad. Estaba en marcha el camino hacia el episcopado monárquico.

Con los últimos escritos del NT se concluye propiamente la época apostólica. Su testimonio inspirado es el NT, redactado en su mayor parte a lo largo del s. I. La eclesiología del NT es una respuesta permanente, bajo la guía del Paráclito, a lo que Dios ha obrado en Jesús más allá de su muerte. Su importancia para la eclesiología ulterior es decisiva en su calidad de norma y fundamento para la Iglesia de todos los tiempos. La fe en una acción creadora siempre nueva de Dios hace que la Iglesia, pueblo de Dios en marcha (Heb 3,7-4,11), esté en una permanente interacción con el mundo. Más aún: «la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa» (LG 48).

III. NOCIONES DE ECLESIOLOGÍA HISTÓRICA

Aun reconociendo la importancia de los factores sólo evaluables a partir de la fe, que la diferencian esencialmente de cualquier otro grupo social, el estudio y conocimiento de la Iglesia debe hacerse confrontando en todo momento la realidad que históricamente ha sido y que de hecho es. La obra pionera sobre la Iglesia de H. Küng arranca de este postulado: «La esencia real de la Iglesia real acontece en la forma histórica». No podemos reflejar aquí las variaciones históricas del concepto de Iglesia ni el laborioso proceso de generación de nuevas estructuras eclesiales

(Fries, 1975, 251-296). Habrá que contentarse con unas pinceladas que reflejen *grosso modo* los jalones decisivos en el despliegue y devenir histórico de la institución eclesial.

En la primera literatura cristiana rezuma la convicción de que «el mundo fue creado en orden a la Iglesia» (*Pastor de Hermas* 8,1). Bajo esta óptica queda engarzada de tal modo en el designio salvífico de Dios que se la considera preexistente a la creación o coexistente con el comienzo de la historia humana. Esta percepción del misterio de la Iglesia se vio acompañada por la expansión del cristianismo y de la multiplicación de iglesias que se mantienen en *comunión* entre sí. Ya Ignacio de Antioquía aplica a la Iglesia el adjetivo *católica* en su *Carta a los de Esmirna*: «Donde aparezca el obispo, esté allí la comunidad, así como donde esté Jesucristo, allí está la Iglesia católica». Este atributo no designa únicamente la expansión geográfica de la Iglesia por todo el mundo, sino la manifestación en un lugar de la plenitud de dones con que el Espíritu llena a la Iglesia (evangelio, eucaristía, comunión apostólica simbolizada en la figura del obispo). La Iglesia se presentó en los primeros siglos como *communio ecclesiarum*, es decir, como una red de distintas iglesias locales con numerosas conexiones entre sí, que se reúnen en torno al altar eucarístico y a su obispo. De la asociación de iglesias locales surgieron los patriarcados, como centros de la comunión y de organización. Desde el s. V fueron cinco: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

Tras el reconocimiento de la Iglesia en el Imperio romano, la dialéctica Iglesia-mundo, característica de la época de las persecuciones, se transforma en una relación de simbiosis creciente entre Iglesia y sociedad que conduce a la configuración de la *societas christiana*. La Edad Media es testigo de la confronta-

ción entre el poder sacerdotal del papa y el poder regio del emperador. Sobre este trasfondo se entiende la reforma emprendida por Gregorio VII (s. XI) con su defensa a ultranza de la libertad de la Iglesia frente a la intromisión de los poderes y de los intereses seculares. Sin duda, la reforma gregoriana constituye una verdadera cesura en la historia de las ideas eclesiológicas, pues coincide además con la ruptura entre el Oriente y el Occidente cristianos. Para entonces, la Iglesia latina y la Iglesia griega habían seguido caminos divergentes, alimentando un extrañamiento cultural, religioso y teológico que culminó en el cisma de 1054. El alejamiento entre las iglesias de Oriente y de Occidente resulta decisivo para el desarrollo posterior. La Iglesia occidental se desarrolló bajo el signo de la unidad y de la uniformidad según el patrón marcado por la *ecclesia romana*. Se entiende, por otro lado, que la pluralidad de las iglesias fuera relegada a un segundo plano. Sobre el trasfondo de aquellos acontecimientos se introduce una visión de la Iglesia como *corpus mysticum*, de fuerte impronta jurídica, aunada en torno al papa, como su cabeza. La teología escolástica presenta a la Iglesia como misterio de santidad sobrenatural, como cuerpo místico de Cristo y como esposa inmaculada. La Iglesia se concibe como un cuerpo, tanto en el sentido de realidad espiritual como en el sentido social y corporativo del término. Paulatinamente, se desarrollará una eclesiología de orientación universalista, centrada en la monarquía papal, que desplaza a la eclesiología de comunión del primer milenio. Si miramos a la intrahistoria, el decreto de Graciano (s. XII) nos refiere la manera de considerar la articulación interna del pueblo de Dios: hay dos clases de cristianos, clérigos y laicos.

A comienzos del s. XIV se agudiza asperamente la tensión entre *sacerdotium* e *imperium*, entre el papa Bonifacio VIII

y el rey francés. Estos conflictos han dado lugar a una reflexión eclesiológica que debate acerca de la potestad eclesiástica. Todavía sin salir del s. XIV, se produce la gran crisis de aquella eclesiología, el llamado cisma de Occidente (1378), que afectó gravemente a la cabeza de la Iglesia, al producirse una doble elección papal. Aquella situación, en la que las obediencias respectivas se deslegitimaban y condenaban recíprocamente, no sólo dividieron a la Iglesia latina, sino que cuestionaron radicalmente el mismo carácter sacramental de la institución eclesial. El concilio universal se impuso en aquella hora como vía de solución para un callejón sin salida. En consecuencia, la discusión eclesiológica giró en torno a la alternativa papa-concilio como instancias supremas de la autoridad en la Iglesia. Al mismo tiempo proliferaban los movimientos reformistas, como el husitismo, que propugnaban una Iglesia invisible, santa, de los predestinados. En el debate sostenido entre la teología romana y el reformismo promovido en Bohemia por los seguidores de Juan Hus se ha fraguado la primera sistematización de una eclesiología católica. Los primeros tratados sobre la Iglesia, redactados a mediados del s. XV, se deben a dos dominicos, cuya diversa orientación ideológica sigue delatando cuál era el tema del tiempo: el *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa es exponente de la orientación conciliarista, mientras que la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada está al servicio de la eclesiología que garantiza las prerrogativas papales tradicionales.

Con la Reforma luterana y su crítica radical a la Iglesia romana se abre un nuevo tiempo histórico: el de la Iglesia de las confesiones. Lutero (1483-1546), a la búsqueda de la verdadera Iglesia, niega su legitimidad a todas las formas históricas e institucionales que pretenden hacer visible su misterio a los seres humanos. Por ahí fluye su idea de una

ecclesia abscondita, Iglesia oculta de los santos. La teología de la contra-Reforma acentúa los aspectos visibles de la institución eclesial, de modo que la pregunta por la *vera ecclesia* pasa a ocupar el núcleo de una reflexión eclesiológica de tintes cada vez más apologeticos. Se produce así un desdoblamiento en la consideración del objeto: mientras los reformadores cultivan un concepto de Iglesia invisible como *coetus electorum*, la noción belarminiana de Iglesia subrayó los elementos de la institución visible en la externa profesión de la fe y de la comunión en los sacramentos bajo la autoridad de los legítimos pastores. Esta doble orientación ha marcado la eclesiología hasta la época contemporánea. Hoy por hoy, se está de acuerdo en que no se puede hacer una teología del misterio de la Iglesia que no tome en cuenta sus dimensiones empíricas e institucionales; y, a la inversa, tampoco es coherente construir una eclesiología de tipo belarminiano que se desentienda de la reflexión sobre el misterio. Los esfuerzos para recuperar una visión teológica de Iglesia, en la línea de J. A. Möhler, no consiguieron abrirse paso en el concilio Vaticano I (1869-1870). Por otro lado, sus definiciones del primado de jurisdicción universal del romano pontífice y de la infalibilidad aparecen como el desarrollo consecuente de la llamada eclesiología gregoriana.

IV. PERSPECTIVA SISTEMÁTICA: LA IGLESIA DEL VATICANO II

A la luz de esta historia de las ideas eclesiológicas puede percibirse la renovación eclesiológica impulsada por el Vaticano II, «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». El subtítulo con el que A. Antón ha presentado su historia de las ideas eclesiológicas lo dice en forma de lema: de la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el

posconcilio (Antón, 1987). En segundo lugar, ha inaugurado el tránsito de una eclesiología universalista a una eclesiología de comunión (Congar). Finalmente, el concilio ha revisado en la constitución pastoral *Gaudium et spes* la relación Iglesia-mundo-reino, resituándola en el marco de la misión evangelizadora y de la responsabilidad en la promoción humana y en la construcción de la comunidad política.

En la constitución dogmática *Lumen gentium* la noción de Iglesia como institución queda subordinada a la de Iglesia como misterio, sacramento y comunión. Una de las palabras clave de su análisis es *mysterium*, que alude tanto al origen de la Iglesia en la acción del Dios trino y uno (LG 2-4), como a su estructura sacramental (LG 8) y, finalmente, a la imposibilidad de presentar la misma Iglesia si no es en una pluralidad de imágenes y conceptos que se completan entre sí (LG 6-7). La imagen de pueblo de Dios, antepuesta a la constitución jerárquica de la Iglesia, pone en primer plano los elementos sacramentales, proféticos y místicos de la vida cristiana, que son primarios, esenciales y comunes a todos (LG 10-12). Son las afirmaciones sobre el sacerdocio común de los creyentes. Ninguna diferencia posterior podrá anular la fundamental fraternidad cristiana, que nace de la idéntica vocación, del idéntico Espíritu, de los mismos sacramentos, de la misma llamada a la santidad (LG 5). De ahí derivan importantes consecuencias para una teología del laicado. La teología del episcopado representa, igualmente, un capítulo teológico innovador, pues esclarece la sacramentalidad y la colegialidad del mismo. Entraña un contrapunto a las definiciones del concilio Vaticano I, de modo que el primado del obispo de Roma ha sido resituado en el horizonte de la colegialidad. Desde ahí queda apuntado otro aspecto innovador llamado a futuros desarrollos: la Iglesia

local. La consideración de la «Iglesia, sacramento universal de salvación» (LG 48; AG 1; GS 42.45) permite una relectura del adagio «fuera de la Iglesia no hay salvación», que posibilita una valoración ecuménica de las otras iglesias y comunidades cristianas y una valoración del significado salvífico de las otras religiones.

En estas coordenadas, que presuponen dos milenios de historia efectiva, nuestra pregunta inicial, ¿qué decimos cuando decimos Iglesia?, se transforma en esta otra: ¿dónde encuentro la Iglesia de Dios?, ¿dónde se verifica hoy la Iglesia nacida de Pentecostés? Adquieren especial relevancia dos pasajes de la *Lumen gentium* que responden a esta pregunta radical. En el plano de la experiencia histórica existen a la vez varias «iglesias y comunidades eclesiales» que se reclaman al NT. Esta fórmula contiene el problema de cómo se relaciona la Iglesia de Jesucristo, la del *Symbolum fidei*, con las iglesias orientales, con la Iglesia católica y con las iglesias nacidas de la Reforma. El famoso pasaje de LG 8 ofrece una primera respuesta que sirve de colofón al capítulo primero sobre «El misterio de la Iglesia»: la Iglesia de Jesucristo *subsiste en* la Iglesia católica romana. Frente a la identificación que la *Mystici corporis* establecía entre cuerpo místico y la Iglesia católica romana, el concilio afirma que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica. Esta afirmación implica al mismo tiempo el reconocimiento de «elementos de santificación y verdad» fuera de los límites canónicos de la Iglesia en comunión bajo el obispo de Roma.

Una segunda respuesta, en otro nivel, nos ofrece el párrafo 26 del capítulo III: la Iglesia de Jesucristo *está presente* en las legítimas iglesias particulares. Esta perspectiva reasume la llamada eclesiología de comunión, que pivota sobre la Iglesia local, el obispo y la celebración eucarística. La Iglesia uni-

versal existe en y a partir de las iglesias locales, configurada ellas mismas a imagen de la Iglesia universal (LG 23). No se trata de establecer una preeminencia en el tiempo, como si primero fueran las iglesias locales y de ellas surgiera, por adición, en un segundo momento, la Iglesia universal. O, a la inversa, como si primero se diera el concepto y la realidad de la Iglesia universal y, a partir de ella se dieran las iglesias particulares. Entre Iglesia universal e iglesias locales se da una «interioridad recíproca» u ósmosis. Esta dialéctica está inscrita en la esencia de la Iglesia; en consecuencia, la Iglesia local no es una desmembración o mera representación desvaída de la Iglesia universal; correlativamente, la Iglesia universal no surge de la mera adición o confederación de comunidades locales. Ello propicia una comprensión de la Iglesia universal en la clave de «cuerpo de las iglesias» (LG III, 27) o «comunión de iglesias» (AG 20).

El Sínodo de Obispos de 1985 ha tratado de verificar el estado de recepción y aplicación del concilio Vaticano II a la vida de la Iglesia. Ha propuesto la noción de *comunión* como clave interpretativa de los documentos conciliares. Puede decirse que el contenido de su *Relación final* gira en torno a estas tres líneas fundamentales: 1) 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; 2) la idea de comunión es la clave interpretativa de los textos conciliares, de manera que se aplica 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; 3) la misión de la Iglesia en el mundo, al hilo de la constitución *Gaudium et spes*, ha sido urgida por las formas crecientes de injusticia y opresión, de guerra, de tortu-

ra 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 los nuevos retos de la inculturación de la fe y del diálogo interreligioso.

A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas II*, Madrid/Toledo, 1987; F.-X. Arnold y K. Rahner (eds.), *Handbuch der Pastoraltheologie I*, 1964; E. Bueno, *Eclesiología*, Madrid, 1998; Y. Congar, *Historia de los dogmas III. Eclesiología. Desde san Agustín a nuestros días*, BAC, Madrid, 1976; S. Dianich, *Eclesiología. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1993; B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996; H. Fries, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en MS IV/1, 251-296; M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996; C. O'Donnell y S. Pié, *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid, 2000; R. Schnackenburg, *La Iglesia del Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid, 1965; P. Tena, *La palabra ekklesia. Estudio histórico-teológico*, Balnes, Barcelona, 1958.

Santiago Madrigal

Iglesias ortodoxas

I. COORDENADAS HISTÓRICAS

1. *Los comienzos de la Iglesia y de su organización*. Desde los primeros siglos de la Iglesia, la dualidad cultural del Oriente griego y del Occidente latino condicionó el pensamiento teológico y la práctica del culto cristiano. El pragmatismo de los latinos, caracterizado por la disciplina y la organización, contrastó con la tendencia griega a la reflexión y a una mayor complejidad del pensamiento. Por su parte, las poblaciones orientales no tardaron en manifestar su oposición al mundo gre-

