

Santiago Madrigal (ed.)

**El pensamiento de
Joseph Ratzinger**

Teólogo y Papa

Gabino Uríbarri Bilbao
José Vidal Taléns
Julio L. Martínez Martínez
Santiago del Cura Elena
Santiago Madrigal Terrazas
Pedro Rodríguez Panizo
Pawel Kapusta
Mons. Ricardo Blázquez Pérez



Índice

Págs.

Prólogo. Benedicto XVI, un papa teólogo <i>(Santiago Madrigal Terrazas)</i>	13
1. Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI <i>(Gabino Uríbarri Bilbao)</i>	25
1. La interpretación de la Escritura en el libro sobre Jesús (2007).....	28
1.1. El interés exegético del libro sobre Jesús.....	28
1.2. Trasfondo: aporética del acceso meramente histórico a Jesús.....	30
1.3. Consideraciones en torno a la exégesis histórico-crítica	35
1.4. Primer apunte sobre la Sagrada Escritura y la exégesis teológica	38
2. La interpretación de la Escritura en conflicto (1988).....	42
2.1. Razones y cuestiones básicas	43
2.2. Diagnóstico	44
2.3. Las raíces filosóficas del problema	45
2.4. Senderos hacia una terapia	47
3. Cinco tesis para una exégesis «teológica». Líneas de fuerza a partir de J. Ratzinger-Benedicto XVI	50
3.1. Primera tesis: El método apropiado para una exégesis teológica forma parte de la epistemología teológica ...	50

© SAN PABLO 2009 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723
E-mail: secretaria.edit@sanpablo.es
www.sanpablo.es

© Universidad Pontificia Comillas 2009
ISBN: 978-84-8468-256-1

Distribución: SAN PABLO. División Comercial
Resina, 1. 28021 Madrid
Tel. 917 987 375 - Fax 915 052 050
E-mail: ventas@sanpablo.es
ISBN: 978-84-285-3488-8
Depósito legal: M. 21.935-2009
Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)
Printed in Spain. Impreso en España

	Págs.
3.2. Segunda tesis: Para entender la Sagrada Escritura como Palabra de Dios hay que situarla en el marco de la revelación	53
3.3. Tercera tesis: La Iglesia es el sujeto de la Escritura y su contexto hermenéutico	58
3.4. Cuarta tesis: Unidad, lectura cristológica y ampliación de sentido son características específicas inherentes a la Escritura como Palabra de Dios	60
3.5. Quinta tesis: Lectura pneumática de la Escritura.....	62
4. Conclusión.....	63
2. Mirar a Jesús y «ver» al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea (José Vidal Taléns)	67
1. ¿Historia abierta o cerrada a la posible intervención personal de Dios, en la historia de los hombres y en su mundo?	70
2. La historia de Jesús es revelación del misterio de Dios presente y actuante. Hacia la recreación de la Teología de los <i>misterios de la vida de Jesús</i>	75
3. «El Jesús de los evangelios es el Jesús real, incluso podemos decir que es el Jesús histórico». Nuevas posibilidades para un desafío.....	83
4. Reflexiones finales.....	97
3. Deus caritas est: «La verdadera moral del Cristianismo es el Amor» (Julio L. Martínez Martínez).....	101
1. Consideraciones preliminares.....	101
1.1. Una importante lección aprendida	101
1.2. El arte de ir a lo esencial.....	102
1.3. Una lectura desde la Teología moral.....	106
1.4. El principio ordenador	107

	Págs.
2. El amor como fuente de integración humana	109
2.1. La integración de eros y agapé.....	110
2.2. Universalidad y concreción	112
2.3. Experiencia que forma carácter y no sólo vivencias puntuales	115
2.4. Espiritualidad cristiana del servicio social: Perder para ganar.....	116
2.5. Tarea personal y eclesial.....	117
3. El par clásico de la caridad y la justicia.....	118
3.1. Las relaciones entre ambas.....	118
3.2. Cuatro notas de especial significación en las relaciones entre caridad y justicia.....	121
4. Claves que se desprenden para la moral	130
4.1. El vínculo entre la fe y la moral es constitutivo de la experiencia cristiana.....	130
4.2. El amor puede ser mandado porque antes es dado (DCE 14).....	134
4.3. La Iglesia y el servicio de la sociedad.....	139
4.4. La fe y la razón se necesitan y complementan	141
4.5. La teonomía moral: la redención no disuelve la creación	145
4.6. Mirando al Señor en la cruz entendemos qué es el amor (nn. 12, 38)	146
4. Spe salvi y la Escatología cristiana (Santiago del Cura Elena) 149	
1. La Escatología en el itinerario teológico de J. Ratzinger....	151
2. El contexto actual como referencia.....	154
2.1. Crisis: las utopías del progreso, la razón y la libertad..	155
2.2. Autocrítica: necesidad mutua de fe y razón	157
3. «Salvados en esperanza».....	158
3.1. Dinamismo tensional	159

	<i>Págs.</i>
3.2. La esperanza de la fe	160
3.3. Una esperanza «performativa»	162
4. Contenidos de la esperanza escatológica	164
4.1. Dios, la gran esperanza	164
4.2. Esperanza para el individuo y para la comunidad	167
4.3. El juicio final como motivo de esperanza	172
4.4. El purgatorio como encuentro purificador	177
4.5. Muerte eterna: nada que salvar	182
4.6. Resurrección, justicia y sentido de la historia	185
4.7. Vida eterna: esperanza y realidad de plenitud definitiva ..	190
5. La «eclesiología teológica» de Joseph Ratzinger <i>(Santiago Madrigal Terrazas)</i>	195
1. Premisa metodológica: «el discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y sólo así es verdadero»	196
2. Análisis de situación, o la eclesialidad de la existencia cristiana	200
2.1. Bajo el signo del «siglo de la Iglesia»	201
2.2. Bajo el signo de la inquietud: verdadera y falsa renovación de la Iglesia	204
2.3. Bajo la amenaza del «relativismo»: las nuevas problemáticas de los años noventa	207
3. El lugar de la Iglesia y de la eclesiología en el sistema teológico	209
3.1. La naturaleza teológica de la eclesiología: principios metodológicos	211
3.2. Revisión histórico-dogmática del concepto de cuerpo místico de Cristo	214
3.3. La reflexión patrística sobre la «communio» como paradigma de una «eclesiología teológica»: el modelo permanente de la Iglesia antigua	217

	<i>Págs.</i>
4. Despliegue de una «eclesiología teológica»: origen, naturaleza, estructuras de la Iglesia	220
4.1. Origen de la Iglesia: principio cristológico y principio pneumatológico	221
4.2. Naturaleza de la Iglesia: apertura ecuménica y sacramentalidad	226
4.3. Estructuras de la Iglesia: la integración del ministerio en el concepto de Iglesia	234
5. Conclusión: grandeza y límites de una «eclesiología teológica»	237
6. El Cristianismo y las Religiones según Joseph Ratzinger <i>(Pedro Rodríguez Panizo)</i>	243
1. Algunos presupuestos irrenunciables	248
2. La crítica de la teoría rahneriana del «cristianismo anónimo»	252
3. El movimiento interno de las religiones a lo largo de la historia	257
4. La raíz última del problema y las tareas pendientes para la reflexión teológica	265
7. Fe y Ciencias Naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger <i>(Pawel Kapusta)</i>	277
1. Introducción: La actitud general de Joseph Ratzinger hacia las ciencias naturales y el cientifismo	277
2. La mentalidad científica, la división objeto-sujeto y el abandono de la razón práctica	282
3. La mentalidad científica y la visión utópica de la historia ..	287
4. Conclusión: Las patologías de la religión y la razón	291

Págs.

8. Liturgia y Teología en Joseph Ratzinger (<i>Mons. Ricardo Blázquez Pérez</i>)	295
1. Preliminares: el espíritu auténtico de la Liturgia.....	297
2. La Eucaristía no es sólo comida sino también sacrificio.....	305
3. «La verdadera adoración».....	307
4. La participación activa (<i>participatio actuosa</i>).....	314
5. Orientación de la celebración.....	316

La «eclesiología teológica» de Joseph Ratzinger

Santiago Madrigal Terrazas, SJ
Universidad Pontificia Comillas

«Afirmar que una eclesiología es teológica supone que tiene su principio y su fin en Dios». Adopto de entrada esta afirmación hecha por S. Pié Ninot en el capítulo que dedica a la «eclesiología teológica» de Tomás de Aquino en su enciclopédico tratado sobre la Iglesia¹. Entre las distintas tendencias actuales en eclesiología, –filosófica, trinitaria, ecuménica, misionera, liberadora–, cabe situarse en la estela del Aquinate, quien, sin haber redactado un tratado separado sobre la Iglesia, daba lugar a una profunda reflexión sobre ella como obra y efecto de la gracia, desde lo más hondo de su comprensión de la teología: «Todo en la teología se trata desde el punto de vista de Dios (*sub ratione Dei*), bien porque es el mismo Dios, bien porque está ordenado a Dios como principio o fin»². Mi intervención en estas jornadas quiere ser una reconstrucción histórica y sistemática del pensamiento de J. Ratzinger-Benedicto XVI al hilo de este interrogante: ¿de qué manera ha dado curso a una «eclesiología teológica»?³.

1 S. PIÉ NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 235-241.

2 *Summa Theologiae*, I, q. 1 a. 7. Cf S. MADRIGAL, *Tendencias actuales en eclesiología: un balance*, en AA.VV., *25 años de teología: balance y perspectivas*, Madrid 2006, 163-196.

3 Recapitulo aquí mi estudio: *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de J. Ratzinger-Benedicto XVI*, Santander 2008.

1. Premisa metodológica: «*el discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y sólo así es verdadero*»

Vaya por delante una anécdota de fechas previas a la celebración del Concilio Vaticano II, que el actual Papa ha recordado en el marco de una reflexión sobre la constitución dogmática *Lumen gentium*. Se trata de un pequeño suceso que le impresionó vivamente y que escuchó de labios de J. Frings, el cardenal que llevó al joven teólogo Ratzinger al Concilio. Juan XXIII no se había decidido por ningún tema concreto para el Concilio; por eso había invitado a los obispos del mundo a reflexionar y deliberar acerca de su posible temática. Habida cuenta de que el concilio Vaticano I había sido interrumpido abruptamente por la guerra franco-alemana, reinaba el parecer de que un nuevo Concilio del Vaticano debía tratar del tema de la Iglesia con el objetivo de pergeñar la síntesis eclesiológica que había quedado pendiente. Esta visión global de la Iglesia parecía ser la tarea más urgente para la inminente asamblea ecuménica. Pues bien, durante las deliberaciones que tenían lugar en el seno de la Conferencia Episcopal Alemana, en medio de este consenso creciente acerca de la temática del futuro Concilio, el anciano obispo Buchberger de Regensburg pidió la palabra y afirmó: «Queridos hermanos, en el Concilio tenéis que hablar sobre todo de Dios. Esto es lo más importante». Esta inquietud interior, grabada en el corazón y en la memoria del cardenal Frings, es un verdadero imperativo para la reflexión de Benedicto XVI. De hecho, ha evocado esta historia para poner de manifiesto que la crisis del cristianismo europeo no es primaria y definitivamente una crisis eclesial, sino una crisis de Dios. En el marco de aquellas reflexiones hizo suyo el diagnóstico de J. B. Metz, el padre de la teología política: «La crisis de Dios se ha cifrado eclesiológicamente»⁴, un diagnóstico que

4 J. RATZINGER, *La eclesiología de la Constitución Lumen gentium*, en *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid 2004, 129-157; aquí: 130-131.

tradujo a una máxima metodológica que describe perfectamente el significado de la locución «eclesiología teológica»: «el discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y sólo así es verdadero»⁵. Concretemos el alcance y el sentido de esta afirmación a la luz de algunas notas biográficas.

Aunque no nos haya legado un tratado sistemático de eclesiología, el estudio y la reflexión sobre la Iglesia ha sido uno de los temas más persistentes en el pensamiento de Benedicto XVI. Tal y como reconoce en la introducción a su tratado de *Escatología*, que vio la luz en 1977, «la Escatología es, junto con la Eclesiología, el tratado que más veces he explicado y el primero que me atrevo a ofrecer como tratado al público»⁶. Ya su tesis doctoral estuvo dedicada a la doctrina de la Iglesia de S. Agustín. Este interés no es sólo teórico, sino preocupación vital que guarda una estrecha relación con su misma biografía y, de modo especial, con su participación en las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II (1962-1965), donde aquel teólogo de origen bávaro, nacido en Marktl am Inn en 1927, fue uno de los peritos más jóvenes⁷. A la altura de 1996, interrogado acerca del aspecto más específico de su teología, afirmaba el entonces cardenal Prefecto de la Doctrina de la Fe: «Tal vez, que desde un principio me fijé en el tema de la Iglesia, que he seguido a lo largo de toda mi vida. Para mí siempre ha sido importante —y ahora más aún— que la Iglesia no fuera un fin en sí misma, sino que la razón de su existir es que nosotros podamos conocer y llegar a Dios. Así que, yo diría que trato el tema de la Iglesia porque de este modo nace la mirada hacia Dios, y en ese sentido Dios es el tema central de todos mis esfuerzos»⁸.

Puestos a perfilar teológicamente esta confesión, recurramos

5 Ib, 145.

6 J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1979, 11-12.

7 TH. WEILER, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997. S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 107-136.

8 J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid 2005, 72.

nuevamente a su estudio antes citado de *Lumen gentium* que incluye una valoración global del Concilio: «Quiero adelantar ya mi tesis fundamental: el Concilio Vaticano II quiso a todo trance subordinar e incluir el tema de la Iglesia en el tema de Dios, quiso mostrar propiamente una eclesiología teológica, pero, hasta ahora, la recepción del concilio ha omitido este presupuesto determinante de las afirmaciones eclesiológicas particulares, se ha precipitado sobre claves particulares, y, con ello, se ha quedado detrás de las grandes perspectivas de los padres conciliares»⁹. Entiendo que estas afirmaciones representan tanto una valoración sobre la recepción de la doctrina conciliar como la formulación del imperativo que ha guiado el esfuerzo intelectual de Joseph Ratzinger en esa parcela concreta de la teología que es la Iglesia.

Preguntarse por la Iglesia equivale a preguntarse cómo hacerla mejor. Esta es la razón de ser de la eclesiología. Antes de abordar cuestiones prácticas hay que plantearse con paciencia qué es la Iglesia, de dónde viene, a qué fin está orientada. Al hilo de estas observaciones introductorias podríamos destilar hasta tres niveles que intervienen a la hora de hacer teología de la Iglesia: a) en primer lugar, está el nivel existencial, o la eclesialidad vivida, que es mezcla de la percepción fenomenológica de la situación y de la pertenencia consciente a la comunión eclesial; b) en segundo lugar, está el plano epistemológico, de modo que el requisito señalado por el Aquinate —«todo en la teología se trata desde el punto de vista de Dios (*sub ratione Dei*)»— queda traducido a una pregunta acerca del lugar que ha de ocupar la eclesiología en el sistema teológico; c) finalmente, está el nivel sistemático, es decir, el momento de la articulación interna de los contenidos de una eclesiología que nos aproxime a la verdad, de modo que el discurso sobre la Iglesia sea el discurso sobre Dios. Mi exposición discurrirá

⁹ *La eclesiología de la Constitución Lumen gentium, o.c.*, 131. Cf M. H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Kirchliche Existenz und existentielle Theologie unter dem Anspruch von Lumen gentium. Ekklesiologische Grundlinien*, Frankfurt 2004².

por estos tres momentos. Antes cerraré esta reflexión preliminar con una última observación que afecta a la obra eclesiológica de J. Ratzinger en su conjunto.

El profesor Ratzinger no dio a la imprenta un manual de eclesiología. No obstante, «esquemas para una eclesiología» es el subtítulo que preside esa recopilación de trabajos publicados en 1969 que se llama *El nuevo pueblo de Dios*. Hace algunos años llegaron a mis manos unos apuntes mecanografiados de un curso de eclesiología que J. Ratzinger había impartido en la Facultad de Münster en el semestre de verano de 1965. De una lectura detenida de aquellos apuntes pude sacar varias conclusiones: en primer lugar, su continuidad con el libro al que me acabo de referir y con otros trabajos previos, como sus informes de perito conciliar, u otros artículos de diccionario; en segundo lugar, frente al carácter de miscelánea de *El nuevo pueblo de Dios*, aquellas lecciones exhiben con rotunda claridad un esquema de articulación sólido y férreo en estos tres momentos: origen, naturaleza, estructuras; en tercer lugar, aquellos apuntes constituyen un intento de elaborar una «eclesiología teológica» sobre el doble fundamento de la recuperación de la noción de Iglesia de los Padres y de la renovación pretendida por el Concilio Vaticano II. Y como esa preocupación por la Iglesia no se ha apagado, sino que le ha acompañado siempre, podemos hablar de «nuevos ensayos de eclesiología», es decir, de obras en las que se puede seguir buscando y espigando esa reflexión conforme a la siguiente confesión autobiográfica: «He sido profesor durante muchos años y me gusta seguir de cerca el debate teológico lo mejor que puedo. Procuró estar al día, y tengo mi propia opinión sobre la forma de hacer teología que a veces expongo en alguna publicación»¹⁰.

¹⁰ *La sal de la tierra, o.c.*, 17. Componen básicamente este cuerpo doctrinal los siguientes títulos: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982. [*Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985]; *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1986; [*Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid

En suma: para responder a la pregunta, cómo ha dado curso J. Ratzinger a su «eclesiología teológica», vamos a recorrer su peripécia vital e intelectual examinando los tres niveles ya indicados: 1) su análisis y apropiación personal de la situación eclesial; 2) la reflexión de naturaleza epistemológica para situar la eclesiología en el conjunto de la teología; 3) las cuestiones medulares del tratado eclesiológico sedimentadas en torno al origen, naturaleza y estructuras de la Iglesia. Ahí se decantan una serie de cuestiones candentes de eclesiología desde las que podremos dar cuenta además de la evolución interna de un pensamiento.

2. Análisis de situación, o la eclesialidad de la existencia cristiana

La singladura vital de Joseph Ratzinger puede ser descrita sintéticamente con estos trazos gruesos: su etapa académica, de profesor universitario, se extiende a lo largo de cinco lustros (1952-1977) y transcurre entre Frisinga y Bonn, Münster, Tübinga y Ratisbona; tras su paso por la archidiócesis de Munich-Frisinga (1977-1981), el cardenal Ratzinger ha estado prácticamente otro cuarto de siglo al frente del dicasterio romano que vela por la unidad de la fe de la Iglesia católica (1981-2005), hasta su ascenso al solio pontificio tras la muerte del Papa Wojtyła. En otras palabras: su período de formación y primera docencia coincide con los años que conducen a la celebración del Concilio Vaticano II. No es extraño que la evolución, el desarrollo y los avatares del catolicismo posconciliar se hayan convertido en un problema biográfico para aquel teólogo, devenido arzobispo, y seguidamente, cardenal prefecto y papa. Se

1987]; *Zur Gemeinschaft gerufen Kirche heute verstehen*, Freiburg 1991. [La Iglesia. Una comunidad siempre en camino, Madrid 1992]. *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002 [Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión, Madrid 2004].

perfilan así, de forma correlativa, tres circunstancias que han condicionado y modulado su reflexión: el despertar eclesiológico de comienzos del siglo XX, la polémica recepción de la obra conciliar, las nuevas problemáticas de los años noventa.

2.1. Bajo el signo del «siglo de la Iglesia»

Huellas de un sentido de fe vivamente eclesial encontramos en el fragmento autobiográfico que narra su ingreso en el Seminario de Frisinga en 1946, tras los años difíciles de la Segunda Guerra Mundial. Son palabras de gratitud por haber salido de aquella penosa situación: «De esta gratitud nacía la voluntad determinada de recuperar el tiempo perdido y de servir a Cristo en su Iglesia por un tiempo nuevo y mejor. Ninguno dudaba que la Iglesia era el lugar de nuestras esperanzas. Ella había sido, pese a las muchas debilidades humanas, el polo de oposición contra la ideología destructiva de la dictadura nazi; ella había permanecido en pie en el infierno que había devorado a los poderosos, gracias a su fuerza proveniente de la eternidad. Nosotros teníamos la prueba: las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Sabíamos, por experiencia propia, qué eran las “puertas del infierno” y podíamos ver también con nuestros ojos que la casa construida sobre la roca se había mantenido firme»¹¹. Como escribirá más tarde, seguramente bajo el influjo de Henri de Lubac, la Iglesia es, «por esencia “paradoja”, mezcla de fracaso y de bendiciones»: la Iglesia es una mezcla de fracaso humano y misericordia divina; pertenece a su esencia su carácter simultáneamente humano y divino, su pobreza y su riqueza, su oscuridad y su claridad¹². Ahora bien, esa confianza depositada en la Iglesia remite directamente a Jesucristo:

11 J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid 2005, 66. Cf HEIM, o.c., 151-177.

12 «La Iglesia, lugar del servicio a la fe», en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 194.

«Primeramente el hecho de Jesús y la Iglesia son para mí tan inseparables el uno del otro, como inconfundibles el uno con el otro». Si bien es cierto que Cristo sobrepasa infinitamente a la Iglesia, «mi encuentro con Él no ha sido a nivel literario o filosófico, sino en la fe de la Iglesia»¹³.

En su libro de memorias recuerda algunas de sus lecturas favoritas, como los *Himnos a la Iglesia* de Gertrud von Le Fort (1876-1971), *Catolicismo y Corpus mysticum* de Henri de Lubac (1896-1991). Algunos versos de la mística alemana convertida al catolicismo en 1925, que hablan de ese diálogo del alma que suspira por Dios y en esa su búsqueda se topa con la Iglesia, suenan con los registros típicos de una eclesiología teológica: «¡Mira, en mí se arrodillan pueblos / que hace ya mucho fenecieron, / y desde mi alma brillan hacia lo eterno muchos paganos! / Yo estaba en secreto en los templos de sus dioses, / yo estaba oscuramente en las sentencias de los sabios. / Yo estaba en las torres de sus astrónomos, / yo estaba con sus mujeres solitarias / sobre las que descendía el Espíritu. / Yo fui la añoranza de todos los tiempos, yo fui la luz de todos los tiempos, / yo soy la plenitud de los tiempos. / Yo soy su gran confluencia, yo soy su eterna armonía. / ¡Yo soy el camino de todos sus caminos: / por mí los milenios se dirigen a Dios!». Resuenan en estos versos ecos del tema patrístico de la irradiación de la luz de la Iglesia de Cristo desde el comienzo de los tiempos y de las huellas ocultas del Logos en las otras religiones del mundo¹⁴.

Aquel joven teólogo, con treinta años, enjuiciaba en tono crítico la situación eclesial previa al Concilio. Su análisis, bajo el rótulo «Los nuevos paganos y la Iglesia» (1958), pintaba un cuadro sombrío¹⁵: a la vista de las estadísticas, Europa sigue

siendo un continente cristiano, mas sólo engañosamente cristiano, ya que en el interior de la Iglesia está creciendo un nuevo paganismo que amenaza con socavarla desde dentro; no es, como antes, una Iglesia de paganos, es decir, una Iglesia que surgía desde la conversión de los paganos que se hacían cristianos. Más bien hay que hablar de «Iglesia de paganos» pero en este otro sentido: una Iglesia de los que se llaman nominalmente cristianos aunque en verdad se han hecho paganos. Ante el descenso estrepitoso de la práctica religiosa, ante un mero sacramentalismo sin convicción, ante el caso normal del vecino increyente, ante el hecho del paganismo intraeclesial, el problema de fondo, teológico y pastoral, es cómo hacer que la Iglesia sea, según lo que afirma una de sus definiciones más elementales, la *comunidad de los creyentes*.

Algo así cabía esperar de la celebración de un concilio. En varias ocasiones ha recordado el impulso teológico de fuerte impronta eclesiológica de comienzos del siglo XX que ha preparado la eclosión del Vaticano II. No en vano 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 Iglesia¹⁶. La celebración del Concilio Vaticano II vino a corroborar aquellos pronósticos. Sin embargo, ya antes de traspasar los umbrales del tercer milenio hemos podido constatar que la palabra y la realidad de la Iglesia han caído en descrédito. Estas nuevas circunstancias, con las dificultades de aplicar las directrices conciliares a la Iglesia, modularán su reflexión posconciliar.

13 ¿Qué significa Jesucristo para mí?, en *Palabra en la Iglesia*, 112.

14 G. VON LE FORT, *Himnos a la Iglesia*, Madrid 1995, 37. Cf *Mi vida, o.c.*, 67. Cf J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en H. VORGRIMLER (ed.), *Gott in Welt, II. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag*, Freiburg 1964, 287-305.

15 Cf *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 359-373. Cf *Mi vida*, 94.

16 *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 5-33.

2.2. Bajo el signo de la inquietud: verdadera y falsa renovación de la Iglesia

El teólogo y perito conciliar ha compartido aquella euforia que el espíritu optimista de Juan XXIII había insuflado al Vaticano II. Con gran realismo y precisión había ido hilvanando la crónica y la valoración interna del acontecimiento más relevante de la historia eclesial reciente, tal y como puede verse en los textos que fue redactando entre 1962-1965 al hilo de las sesiones conciliares¹⁷. Sin embargo, sus primeros balances del catolicismo posconciliar se comienzan a teñir pronto de escepticismo, dejando traslucir un estado de ánimo hondamente preocupado por la correcta aplicación del Concilio. Volvamos a sus apuntes biográficos: «Si al volver a mi patria en el primer período conciliar me había sentido sostenido aún por el sentimiento de gozosa renovación que reinaba por doquier, experimentaba ahora una profunda inquietud frente al cambio que se había producido en el interior del clima eclesial y que era cada vez más evidente. En una conferencia sobre la verdadera y falsa renovación de la Iglesia, pronunciada en la Universidad de Münster, traté de lanzar una primera señal de alarma que, no obstante, apenas si se captó. Más enérgica fue mi intervención en el “*Katholikentag*” de Bamberg en el año 1966, tanto que el cardenal Döpfner se sorprendió de los “rasgos conservadores” que él creía haber percibido»¹⁸. Esta alocución, «El catolicismo después del Concilio», arranca de una serie de preguntas que reflejan las preocupaciones de aquel perito conciliar: ¿qué efecto ha tenido el Concilio y cuál es la situación espiritual de la Iglesia después del Concilio y como consecuencia del Concilio? Por primera vez,

expresaba sus temores hacia los posibles malentendidos sobre el Concilio. En aquella conferencia apoyaba la reforma litúrgica, la apertura de la Iglesia al mundo, los esfuerzos ecuménicos; pero advertía de las oscilaciones de la liturgia entre lo arcaico y lo modernizante; expresaba su temor hacia una indiscriminada apertura de la Iglesia al mundo que equivalía a un olvido de la cruz; finalmente, censuraba la precipitación con la que algunos querían avanzar en el camino ecuménico.

El tono anímico que impregna su reflexión intelectual de aquel momento encuentra un espejo insuperable en la anécdota que inaugura las páginas de su primer *bestseller*, de 1968, *Introducción al cristianismo*: «El problema del auténtico contenido y sentido de la fe cristiana está hoy, mucho más que en tiempos pasados, rodeado de incertidumbre. Quien ha seguido el movimiento teológico de las últimas décadas y no pertenece al grupo de quienes, sin reflexionar, creen sin reparo que lo nuevo de todas las épocas es siempre lo mejor, podría repasar en su memoria el cuento titulado “La dicha de Hans”. Hans convertía las pepitas de oro, que tanto le molestaban, en caballo, vaca, ganso y, por fin, en una piedra de afilar que acabó por tirar al mar. Con ello no perdió mucho, sino que, por el contrario, adquirió el precioso don de una libertad más amplia, a la que siempre aspiró. El cuento deja a la fantasía de los lectores, las consideraciones sobre la duración de su embriaguez y sobre lo difícil que fue para él el momento en que despertó del sueño de una deseada libertad. A los cristianos de hoy les acucian no raras veces problemas como este: ¿no ha seguido la teología en los últimos años un camino semejante? ¿No ha dado interpretaciones progresivamente descendientes de la pretensión de la fe que a menudo se recibió de manera sofocante? ¿Y no se tiene la impresión de que tales interpretaciones han suprimido tan pocas cosas que no se ha perdido nada importante, y al mismo tiempo tantas, que el hombre siempre se ha atrevido a dar un paso hacia delante? ¿Y no tendrá al fin el pobre Hans, el cristiano que se ha

17 J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Colonia 1963; *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Colonia 1964; *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Colonia 1965; *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Colonia 1966. Cf TH. WEILER, *o.c.*, 151-249.

18 *Mi vida*, 133-4.

dejado llevar de cambio en cambio, de interpretación a interpretación, en vez de la pepita de oro, con la que empezó, la piedra de afilar que, por consejo ajeno, debe tirar?»¹⁹.

El Vaticano II ha marcado un punto de inflexión en la historia reciente de la Iglesia, provocando un notable movimiento de espíritus, verdaderas oleadas de euforia y de desencanto, una emergencia de tendencias de signo opuesto, una confrontación entre reformistas y tradicionalistas. En este escenario se ha fraguado una reflexión que subraya que el interés de la Iglesia no reside en sí misma y en sus instituciones, sino que su razón de ser y de existir es el Evangelio. En el centro de sus análisis emerge ahora la pregunta por el significado histórico del Concilio Vaticano II y, más en concreto, por el peso que haya que conceder a la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. A los diez años de la clausura del Concilio, su valoración era negativa, una apreciación que volvió a sostener diez años más tarde en el llamado *Informe sobre la fe*.

Frente a otras corrientes teológicas y, a veces, en abierta confrontación con ellas (teologías políticas, teologías de la liberación), ha esgrimido sus criterios de renovación eclesial a la hora de establecer cuál debía ser el modo de la «apertura de la Iglesia al mundo»: entre modernidad y tradición ha propuesto una síntesis en la clave de la hermenéutica de la reforma, de la continuidad sin ruptura. En este proceso de recepción, ¿qué ha sido bueno y qué insuficiente o erróneo? ¿Ha sido acogido y aplicado correctamente? ¿Qué es lo que queda aún por hacer? Este ramillete de cuestiones nos transporta al primer discurso dirigido a los cardenales por el papa Benedicto XVI en la navidad de 2005. El Concilio ha tenido dos interpretaciones, la de los reformistas y la de los conservadores. Mientras estos últimos rechazaron los textos conciliares, los primeros vieron en ellos un primer impulso para un

¹⁹ *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 17.

despegue radicalmente nuevo, invocando el «espíritu» del acontecimiento. Ratzinger, por su parte, insistía en la «letra», porque «el auténtico tesoro que nos ha dejado el Concilio se encuentra concretamente en sus textos». La lectura cuidadosa e íntegra de los documentos conciliares nos libraría de incurrir en los falsos extremos interpretativos. A la postre, «los textos conciliares siguen siendo la continuidad de la fe»²⁰.

2.3. *Bajo la amenaza del «relativismo»: las nuevas problemáticas de los años noventa*

Podemos señalar un tercer escenario en el que se sitúa la reflexión y la preocupación del actual Papa. Examinando la década de los noventa, el Cardenal Ratzinger ofrecía un balance de la situación a la luz de esta pregunta: ¿cuáles son los aspectos que condicionan más gravemente la creencia cristiana y la fe de la Iglesia?²¹. Después de la caída del muro de Berlín y el derrumbamiento de los regímenes europeos de inspiración marxista, ha hecho crisis esa teología de la práctica política que había convertido la fe en acción concreta y redentora en el proceso de liberación²². La teología de la liberación había querido dar una respuesta a la cuestión central para el cristianismo que es la redención, en un mundo marcado por la pobreza, el sufrimiento y la injusticia. La superación de esta situación requería no sólo una conversión individual, sino una lucha contra las estructuras de la injusticia. Los acontecimientos políticos de 1989 modificaron profundamente el escenario

²⁰ *La sal de la tierra*, o.c., 82. S. MADRIGAL, «Recepción del Concilio Vaticano II a 40 años de su clausura», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 191-221.

²¹ *Las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990. Sobre la situación de la fe y la teología hoy*, en J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 103-121.

²² Sobre la teología de la liberación, cf *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 187-211.

teológico, cultural y político. Así las cosas, el relativismo se erige hoy como filosofía dominante, que encuentra su expresión más típica en la teología pluralista de las religiones, que implica una disolución de la cristología y de la eclesiología a manos del influjo creciente de las religiones de oriente y de ese espíritu irracional del «todo vale» que se deja sintetizar en esa religiosidad difusa que se subsume bajo el impulso de la *New Age*. Esta profunda inquietud preside la orientación de fondo de la declaración *Dominus Iesus* (2000) de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El relativismo aparece como un peligro para la consideración indiferenciada de las religiones. Esta preocupación reaparece con fuerza en sus reflexiones acerca de la encíclica *Fides et ratio*. Ahí constataba que en el debate actual sobre la relación entre el cristianismo y las religiones del mundo el punto de discusión es la relación entre la salvación eterna y las religiones, de modo que se ha impuesto paulatinamente la idea de que al menos las otras religiones sean caminos extraordinarios de salvación, una tesis que adopta el tono de la idea moderna de la tolerancia y la concepción moderna de un Dios que no puede reprobar por el mero hecho de no conocer el cristianismo. Sin embargo, desde la bondad de esta tesis, se está colando el principio del relativismo²³. Dicho de otra manera: el encuentro entre las religiones no puede escamotear la pregunta por la verdad, sino que ha de fomentar la disponibilidad para buscar, disponiéndonos todos para abandonar la estrechez de nuestro modo de entender la verdad. Al buscar lo positivo de los demás, el otro se convierte en una ayuda para descubrir mi debilidad. Las otras religiones pueden operar como caminos hacia la verdad. De ahí que el anuncio y la misión se conviertan en un proceso de diálogo, y el diálogo no es una conversación sin objeto. Como había entrevisto Nicolás de Cusa, el diálogo entre las religiones debería convertirse cada vez más en una escucha del Logos.

²³ *La fe, la verdad y la cultura: reflexiones en torno a la encíclica «Fides et ratio»*, en *Fe, verdad y tolerancia, o.c.*, 160-182; especialmente, 176-179.

Finalmente, criticaba el pragmatismo que percibía en la cotidianidad eclesial. Por un lado, mostraba su preocupación hacia ese «intento por hacer extensivo el principio de la mayoría a la fe y a la moral, es decir, por “democratizar” finalmente la Iglesia»²⁴. Percibe en este proceso una tendencia peligrosa: el que tenga poder, determinará lo que ha de creerse. El otro aspecto se refiere a la liturgia, que estaría buscando de forma compulsiva una celebración de la vivencia, de lo embriagador y de lo extático. Y concluía de esta manera: «Concedido que estoy cargando excesivamente las tintas. Lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero ahí están las tendencias. Y por eso es preciso estar bien despiertos, para que no nos quieran meter subrepticamente otro Evangelio diferente del que el Señor mismo nos entregó».

3. El lugar de la Iglesia y de la eclesiología en el sistema teológico

Pasemos, seguidamente, al nivel metodológico y a la pregunta: ¿cuál es el puesto de la eclesiología en la construcción de la Dogmática? Al redactar la voz «Iglesia» para el *Lexikon für Theologie und Kirche* (1961) escribía: «La primera dificultad con la que se topa el esfuerzo por elaborar una teología de la Iglesia consiste en la falta de claridad acerca de la ubicación de la eclesiología en el conjunto de la teología»²⁵. Allí constataba una grave escisión metodológica: por un lado, la dimensión interna de la Iglesia, lo que se puede denominar «eclesiología del *corpus*», estaba asignada a la Dogmática, mientras que su dimensión externa e institucional debía ser abordada en la parte apologética de la Teología Fundamental. El resultado final era una eclesiología de la institución,

²⁴ *Las nuevas problemáticas, o.c.*, 115.

²⁵ J. RATZINGER, «Kirche», en *LThK VI* (1961), 172-183; aquí: 173. Cf W. PAN-
NENBERG, *Teología Sistemática, III*, Madrid 2007, 21-29.

de corte apologético, encaminada a justificar la organización jerárquica visible, por tanto, una eclesiología «jerarcológica», que fluía en paralelo junto a una eclesiología dogmática, de corte místico y espiritual. Frente a aquellos planteamientos afirmaba críticamente: «La yuxtaposición de dos eclesiologías no podía ser solución, cuando precisamente la compenetración de gloria y miseria constituye el verdadero problema»²⁶.

Ahora bien, ¿qué impedía el paso a una eclesiología unitaria y, por tanto, «teológica»? ¿Dónde estaba la raíz del problema? Esta situación venía condicionada por el último documento magisterial de índole eclesiológica previo al concilio Vaticano II: la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943). En aquel momento, para el joven teólogo bávaro y perito conciliar, desplegar una «eclesiología teológica» significaba una profunda revisión de los principios fundamentales de la encíclica de Pío XII y de la eclesiología que patrocinaba. El concepto de cuerpo místico de Cristo se había convertido en la noción eclesiológica directriz. Esta opción metodológica implicaba una comprensión de la Iglesia como continuación de la encarnación, prolongación de Cristo en la historia, que dejaba en la penumbra el principio pneumatológico. Así las cosas, la encíclica afirmaba resueltamente la identidad de la Iglesia en cuanto cuerpo místico de Cristo con la Iglesia visible, y la identidad entre el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica-romana. Esta doble ecuación condicionaba un concepto de Iglesia que, como hicieron notar los observadores no católicos participantes en el Concilio, hacía imposible cualquier apertura ecuménica. ¿Cómo salir de este atolladero? En primer término, el análisis de la situación teológica heredada exigía la búsqueda de una serie de principios metodológicos que permitieran ubicar la teología de la Iglesia en el mapa de la teología; en segundo lugar, era necesaria una revisión histórico-dogmática del concepto de cuerpo místico

²⁶ «El concepto de Iglesia y el problema de la pertenencia a la misma», en *El nuevo pueblo de Dios*, 108.

de Cristo que, debidamente purificado de adherencias espurias, nos ofreciera en la idea paulina original del cuerpo de Cristo el corazón de una «eclesiología teológica», el modelo permanente para todos los tiempos, que los Padres formularon en la clave de la eclesiología de comunión.

3.1. La naturaleza teológica de la eclesiología: principios metodológicos

Si la Iglesia como objeto de estudio se nos presenta en la forma paradójica de una entidad social humana transida por el misterio de la gracia y de la misericordia divina, hay que salvaguardar esa unidad. Como ya hemos indicado, «eclesiología teológica» significa explicar en qué medida la figura institucional de la Iglesia forma parte de la esencia de la Iglesia, esto es, de qué modo la dimensión espiritual forma parte de la institución humana. Este planteamiento, que apunta en una dirección sacramental, reclamaba una reflexión metodológica que permitiera situar a la Iglesia en el entramado del sistema teológico, respecto de la cristología y de la pneumatología, estableciendo la relación de Cristo con la Iglesia, y entre el Espíritu y la Iglesia.

La idea de Iglesia como cuerpo místico de Cristo patrocinada por la encíclica *Mystici corporis* hacía de ella una prolongación del misterio de la encarnación, de modo que tiende a identificar erróneamente a la Iglesia con la salvación misma, y a la Iglesia católica-romana con el cuerpo místico de Cristo. En primer término, para no identificar burdamente a Cristo con su Iglesia, hay que establecer la distinción entre eclesiología y doctrina de la gracia. En este sentido, es de gran ayuda el concepto de pueblo de Dios, que pone de manifiesto la historicidad y la realidad comunitaria de la Iglesia. Por otro lado, la imagen del pueblo de Dios peregrino, divulgada por la monografía homónima del

exegeta protestante E. Käsemann (1939) y convertida en eslogan en los debates conciliares, ofrecía un oportuno contrapunto a aquella ingenua identificación de Cristo y la Iglesia, presentando al mismo tiempo una Iglesia en marcha hacia el reino de Dios de gran repercusión ecuménica²⁷.

Cuando el movimiento eclesiológico aplicaba a la Iglesia la noción de cuerpo místico de Cristo tenía la buena intención de preservar su dimensión de misterio; sin embargo, y muy a su pesar, incurría en un peligroso monofisismo eclesiológico. La utilización de la fórmula cristológica de Calcedonia en eclesiología exige determinadas cautelas a la hora de conjugar la unidad, sin confusión pero sin separación, de lo humano y de lo divino en la Iglesia. La aplicación del principio cristológico en eclesiología debe ser consciente de que la unidad de lo humano y lo divino en Cristo acaece en la Iglesia de una manera esencialmente distinta a como ocurre en el misterio del Verbo encarnado²⁸. La Iglesia, referida a su humanidad, incluye siempre la libertad para el error, así como la culpa y el pecado.

Para salvar ese escollo del monofisismo eclesiológico hay que atender a la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia. Dicho de otra manera: la aplicación de la categoría de encarnación a la Iglesia ha de hacerse desde el principio pneumatológico. Encarnación y principio cristológico hablan de la realidad humana, de la historia y del mundo, pero la encarnación no es el último estadio de la historia de la salvación, sino que representa un punto de llegada que tiene como objetivo la transformación de lo terreno, de la existencia mortal en la realidad de la resurrección. La encarnación está orientada al misterio de la pascua. El Nuevo Testamento está concentrado en la teología de la resurrección y así, de forma retrospectiva, se inserta la teología de la resurrección

²⁷ Ib, 109. Esta misma reflexión se lee en *La eclesiología del Vaticano II*, o.c., 20.

²⁸ Cf Y. CONGAR, *Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelismo*, en ID, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, 65-96.

en la encarnación: la encarnación del Logos abre las puertas a la transformación de la resurrección. Por ello, el sentido de la Iglesia no es la pura implantación de la Iglesia en este mundo, sino elevarse hacia la radical novedad de la resurrección. La dimensión pneumatológica apunta hacia la pascua y hacia la resurrección; por ello debe ser tenida en cuenta en la reflexión teológica sobre la Iglesia. «El punto de partida de la doctrina de la Iglesia –escribía Ratzinger en su comentario al Símbolo Apostólico– ha de ser la doctrina del Espíritu Santo y de sus dones. Pero su meta estriba en una doctrina de la historia de Dios con los hombres, es decir, de la función de la historia de Cristo para la humanidad en cuanto tal. Así queda de manifiesto la dirección que debe seguir la cristología en su desarrollo: no puede considerarse como doctrina del enraizamiento de Dios en el mundo que explica la Iglesia como algo intramundano partiendo de la humanidad de Jesús. Cristo sigue presente mediante el Espíritu Santo con su apertura, amplitud y libertad que no excluye en modo alguno la forma institucional, pero que sí limita sus pretensiones y no la equipara con las instituciones mundanas»²⁹.

Por tanto, el lugar de la Iglesia y de la eclesiología en el sistema teológico se sitúa en la conexión con la cristología y en dependencia de la pneumatología. Recapitulando: el reto teológico y las demandas intelectuales planteados por la encíclica *Mystici corporis Christi* constituyen el *Sitz-im-Leben* y el acicate de la primera reflexión eclesiológica de Joseph Ratzinger. Ahí se encuentran las intuiciones básicas que imprimen una gran continuidad a su pensamiento. A la luz de los principios metodológicos estipulados, determinar el concepto esencial de Iglesia exigía dar respuesta a estos cuatro interrogantes: 1) ¿Cuál es la relación precisa entre los conceptos fundamentales de pueblo de Dios y de cuerpo de Cristo?; 2) ¿Cómo expresar la relación entre Cristo y la Iglesia?; 3)

²⁹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970, 293-294.

¿Qué tipo de identidad se da entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica-romana?; 4) ¿Cómo ensamblar el principio cristológico y el principio pneumatológico? Estas son las cuestiones medulares de su teología de la Iglesia. Por otro lado, elaborar una «eclesiología teológica» en las fechas inmediatas a la celebración del Concilio Vaticano II significaba el estudio riguroso de las fuentes bíblicas y el análisis histórico-dogmático que había llevado a aquel confuso concepto de cuerpo místico de Cristo: «La formulación constante de *corpus Christi mysticum* no es paulina, ni patrística y es insólita hasta para la Edad media, remite primariamente al legado de ideas del romanticismo eclesiológico de los siglos XIX y XX y hace ciertamente que la identificación con la Iglesia romana aparezca difícilmente tolerable»³⁰.

3.2. Revisión histórico-dogmática del concepto de cuerpo místico de Cristo

El estudio de los datos del Nuevo Testamento permite concluir que el núcleo permanente de la noción de Iglesia anida en el concepto paulino de «cuerpo de Cristo», que redimensiona y llena de contenido cristológico la noción veterotestamentaria de «pueblo de Dios». De diversas maneras y en distintas ocasiones ha formulado este resultado exegético: «Se podría definir a la Iglesia con toda brevedad como *pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo*. Ser pueblo de Dios lo tiene en común con el pueblo de la antigua alianza; serlo en el cuerpo de Cristo, es como si dijéramos su *differentia specifica* como pueblo nuevo: designa su manera peculiar de existir y de ser uno»³¹. Esta idea era también una de las conclusio-

30 «El concepto de Iglesia y el problema de la pertenencia a la misma», en *El nuevo pueblo de Dios*, 114. Cf ST. ALBERTO, «*Corpus suum mystice constituit*» (LG 7): *la Chiesa corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della Lumen gentium: storia del testo dalla Mystici Corporis al Vaticano II*, Regensburg 1996.

31 *El concepto de Iglesia y el problema de la pertenencia a la misma*, o.c., 111.

nes de su tesis doctoral, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina sobre la Iglesia de S. Agustín*³². Aquel estudio de juventud le ha permitido adentrarse e intervenir con autoridad en los debates posconciliares sobre la noción de pueblo de Dios, que es en cierto sentido una reedición de los viejos debates suscitados en los años cuarenta del siglo pasado en torno a las categorías de pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo y que también llegaron al Concilio³³. Ahí va inscrita una visión sacramental acorde con la doctrina del Concilio Vaticano II que asegura la unidad esencial de la realidad interior y exterior de la Iglesia, pues por la celebración de la eucaristía la Iglesia se muestra de forma experimentable como cuerpo de Cristo, como comunidad de creyentes, como pueblo de Dios. En cualquier caso, desde los datos neotestamentarios se imponía una depuración de la noción de concepto de cuerpo de Cristo, a la búsqueda del concepto fundamental de Iglesia, liberándolo de adherencias históricas espurias.

Entre nuestro hoy y la realidad del cristianismo que describe el Nuevo Testamento se yerguen dos mil años de historia que no se pueden ignorar y que, para bien o para mal, han ido configurando nuestra manera de pensar. El resultado de su investigación histórico-dogmática sonaba así: «Si se mira hacia atrás, puede decirse que la historia se aleja mucho del primitivo concepto de cuerpo de Cristo y que por dos veces lo invierte de manera decisiva. En estos descubrimientos históricos radica el verdadero problema de la doctrina del cuerpo de Cristo. Retrospectivamente podemos ahora fijar tres eslabones históricos: a) El concepto bíblico-patrístico: la Iglesia como pueblo de Dios, que en la celebración de la eucaristía se congrega en el cuerpo de Cristo. Podría hablarse de una interpretación *eclesiológica sacramental*; vale la ecuación: *ecclesia =*

32 J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954, 324. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 23.

33 *El concepto de Iglesia y la pertenencia a la misma*, o.c., 109. Cf *La eclesiología del Vaticano II*, o.c., 18-33.

communio = *corpus Christi*. b) Junto a él está el concepto *medieval*: se habla de *corpus ecclesiae mysticum*; la Iglesia aparece como la corporización de Cristo (no como «cuerpo» de Cristo). Podría hablarse de una interpretación *corporativa y jurídica* de cuerpo. c) La Edad moderna desarrolla el concepto *romántico: corpus Christi mysticum* = organismo misterioso (místico) de Cristo; el término «místico» es derivado de mística. Nos hallamos ante una interpretación *orgánico-mística*³⁴.

Tiene este pasaje un interés sobreañadido, pues acaba concluyendo cuál es la tarea específica y la gran oportunidad de la Iglesia tras el Concilio. «Renovar el primer concepto –decía– es realizar una verdadera reforma: superar el peso de la historia y purificar la actualidad desde los orígenes»³⁵. Por otro lado, recalca que si se parte del primer concepto, no existe contradicción alguna entre el cuerpo de Cristo y el concepto de pueblo de Dios, ni se produce dilema alguno entre la Iglesia como «institución» y la Iglesia como «realidad mística». Por el contrario, las otras dos nociones operan un estrangulamiento nefasto de la realidad de la Iglesia. Así se empieza a concretar qué significa en el pensamiento de J. Ratzinger elaborar una *eclesiología teológica*, un proyecto que avanza bajo este imperativo: la idea de renovación o de *aggiornamento* eclesial reclama una vuelta a las fuentes (*ressourcement*), en particular un retorno a la Iglesia de los Padres. Una teología que se pretenda muy cercana a la Escritura, debe estar cerca de los Padres³⁶. Si los Padres conservan un significado permanente para la teología del tiempo presente, otro tanto vale para el modelo *eclesiológico* patrocinado por la Iglesia de la etapa *patrística*: la *eclesiología de comunión*. El punto central de la idea *patrística* y

34 *El concepto de Iglesia y la pertenencia a la misma, o.c.*, 113.

35 *Ib.*, 113.

36 J. RATZINGER, *La significación de los santos Padres en la estructura de la fe*, en *Teoría de los principios teológicos, o.c.*, 157-180. El trabajo se remonta en su forma original a 1968. Sobre este punto, cf P. MARTUCCCELLI, *Origine e natura della chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt/M 2001, 196-214.

de la realidad de la Iglesia reside en la idea de comunión, *κοινωνία*, una noción que denota, antes que nada, el centro eucarístico de la Iglesia y, en consecuencia, la comprensión de la Iglesia en el espacio más íntimo del encuentro entre Jesús y los hombres, cimentado en el acto de su ofrenda por nosotros.

3.3. *La reflexión patrística sobre la «communio» como paradigma de una «eclesiología teológica»: el modelo permanente de la Iglesia antigua*

El 2 de junio de 2002, el entonces Cardenal Prefecto para la Doctrina de la Fe pronunció una conferencia con el título «Eucaristía-Comunión-Solidaridad» con motivo de un Congreso eucarístico organizado por el Arzobispado de Benevento. Al comentar la segunda palabra de esa tríada, *communio*, decía que es una de las nociones más profundas y esenciales de la tradición cristiana, añadiendo una observación que afectaba a su misma biografía personal e intelectual; «Como concepto sustentador en el que se representa la esencia de la Iglesia fui madurando el término *koinonia, communio*. La Iglesia celebra Concilios, ella es *communio*, así resumí aproximadamente en ese entonces lo esencial de mis investigaciones. (...) Cuando presenté públicamente estas ideas en 1969, en mi libro *El nuevo pueblo de Dios*, el concepto de *communio* no desempeñaba ningún papel en las discusiones públicas teológicas y eclesiales, por eso mis ideas sobre este tema casi ni fueron tomadas en consideración»³⁷. Efectivamente, el concepto *communio* deberá esperar un poco para alcanzar un reconocimiento público con el Sínodo extraordinario de Obispos celebrado en 1985.

La piedra angular de la *eclesiología* más antigua es la *asamblea*

37 *Eucaristía-Comunión-Solidaridad: Cristo presente y operante en el sacramento*, en *Caminos de Jesucristo*, Madrid 2004, 109-110.

eucarística. De ahí que la Iglesia sea «comunidad». La Iglesia-comunidad existe en comunidades locales, en Iglesias locales; en ellas se hace presente la plena esencia de la única Iglesia de Dios, de manera que cada una pueda ser llamada «Iglesia». «La antigua Iglesia —escribía en cierta ocasión— se caracteriza por ser *ecclesia in ecclesiis*: la única Iglesia existe en muchas Iglesias (locales) y estas numerosas Iglesias existen en la única Iglesia»³⁸. Ahora bien, cada una de esas Iglesias seguirá siendo Iglesia en la medida en que no se encierre en sí misma y viva con las otras Iglesias, es decir, en la comunidad fraternal de la Palabra y del cuerpo de Cristo. La vinculación o conexión entre esas Iglesias individuales y de ellas entre sí reside en el hecho de que están en comunión entre ellas, porque tienen en común una única mesa. De la misma manera que cada Iglesia es una comunión, entre las Iglesias existe esa comunión. Pero *communio* no es sólo una realidad sacramental, sino que merced a esa misma comunión y comunicación inter-humanas adquiere una dimensión visible. En la perspectiva de los Padres, la Iglesia es una estructura surgida como el entramado de comunidades en comunión. De ahí que la estructura constitucional de la Iglesia en su dimensión visible refleja esa estructura de fondo profundamente teológica. Esta forma básica de la *communio* de la Iglesia antigua es la norma permanente para todos los tiempos. La unidad de la Iglesia no se funda en tener un régimen central unitario, sino en vivir de la única cena, del único cuerpo de Cristo.

Esta eclesiología eucarística de la comunión, que Ratzinger ha desarrollado antes, durante y después del Concilio Vaticano II, está inspirada en la Iglesia antigua, de modo que la Iglesia de la época de los Padres es el modelo permanente para la Iglesia de todos los tiempos. La aplicación del principio se verifica ya en el

38 *Sacrificio, sacramento y sacerdocio en la evolución de la Iglesia*, en *Teoría de los principios teológicos*, o.c. 303ss. Sobre «la voz de los Padres de la Iglesia», Cf J. RATZINGER, *Origen y naturaleza de la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 98-102. Véase el exhaustivo análisis del testimonio patrístico presentado por MARTUCCELLI, o.c., 215-289.

caso de la doctrina de la colegialidad episcopal, uno de los elementos más innovadores en la eclesiología conciliar. Es un ejemplo de la renovación y reforma eclesial que acaece, precisamente, por la vuelta a las fuentes: «El movimiento de la Iglesia, que revaloriza en su estructura el principio de la colegialidad, puede interpretarse a la par como *un salto hacia delante* y como un *retorno a lo originario y primitivo*»³⁹.

Así las cosas, los principios metodológicos se van llenando de los contenidos propios de la eclesiología. Enseguida nos vamos a ocupar de ellos de forma sistemática. Hagamos un balance previo y una prospectiva de la mano de H. J. Pottmeyer, que, en un trabajo breve, tan interesante como certero, hace una valoración acerca de la evolución interna del pensamiento del actual Papa: «En el joven Ratzinger, el énfasis recae en la pluralidad de las Iglesias locales, en la colegialidad episcopal y en la praxis sinodal. Posteriormente, acentúa más la unidad de la Iglesia universal, el primado y la responsabilidad personal de los pastores. Pero, ¿ha sido fiel con ello a su eclesiología de origen? Sus inquietudes eran la coexistencia en polaridad de unidad y pluralidad y de primado y de colegialidad. En aquel entonces, en tiempos del Concilio, se trataba de acentuar la pluralidad, la colegialidad y la sinodalidad a fin de superar así el centralismo que se había desarrollado a lo largo de la historia y con el objeto de restaurar el equilibrio de los pilares que sostienen la estructura de comunión en la Iglesia. Según el juicio de Ratzinger, después del Concilio se produjo una perturbación de equilibrio de signo exactamente contrario. La inquietud de la comunidad fraterna degeneró en la exigencia de una democratización de la Iglesia, la *communio ecclesiarum* entró en el peligro de ser malentendida como una mera federación de Iglesias individuales, la colegialidad como una suerte de conciliarismo y la responsabilidad personal de los pastores se vio

39 *Implicaciones pastorales de la colegialidad*, en *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 249.

amenazada por la posibilidad de ser reemplazada por resoluciones tomadas por mayoría. La visión teológica-sacramental cedió paso a una consideración sociológica y política de la Iglesia⁴⁰. El juicio de conjunto me parece acertado. Ya he dejado constancia de la inquietud permanente de Ratzinger frente a interpretaciones erróneas del Vaticano II, que condicionan sus «nuevos ensayos de eclesiología» en la etapa posconciliar. En particular ha enjuiciado críticamente esa perturbación de la noción de pueblo de Dios, a expensas de una contaminación sociológica y nada teológica⁴¹, así como una comprensión muy devaluada teológicamente de la noción de *communio*, en medio del problema de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales, como enseguida vamos a ver.

4. Despliegue de una «eclesiología teológica»: origen, naturaleza, estructuras de la Iglesia

Una de las mayores dificultades a la hora de articular el tratado posconciliar sobre la Iglesia reside en la selección de los criterios de sistematización que permitan articular con coherencia la variedad de temas que se dan cita bajo esta disciplina. Como ya indiqué al principio, el curso de eclesiología impartido por Ratzinger en Münster, en 1965, estaba articulado en tres grandes secciones, –origen, naturaleza y estructuras de la Iglesia–, que aquí nos servirán para reconstruir históricamente y presentar de forma sistemática los núcleos fundamentales de su «eclesiología teológica».

40 H. J. POTTMEYER, *Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la comunión de Joseph Ratzinger*, en F. MEIER-HAMIDI, F. SCHUMACHER (EDS.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona 2007, 171-201; aquí: 198-199.

41 Cf. *La eclesiología del Vaticano II*, o.c., 18-33.

4.1. Origen de la Iglesia: principio cristológico y principio pneumatológico

El problema de la fundación de la Iglesia por Jesús de Nazaret es una cuestión candente en el debate teológico posconciliar. De hecho, es la primera cuestión que aborda ese importante texto de la Comisión Teológica Internacional, de 1985, que obedece al título de «Temas selectos de Eclesiología»⁴². Algunos representantes de la crítica histórica han cuestionado que la realidad pospascual de la Iglesia pueda remontarse a la voluntad de Jesús, de modo que su existencia sería más bien el resultado de una evolución histórica o de un proceso sociológico no previstos por él. Por su parte, el artículo 5 de la constitución *Lumen gentium* señala que el misterio de la Iglesia se manifiesta ya en su fundación y llama a Jesucristo fundador de la Iglesia. En estas cláusulas se expresa la fe de la Iglesia frente a quienes han sostenido la tesis de que, dada la prioridad del anuncio del reino de Dios, Jesús no ha fundado ni ha pretendido fundar la Iglesia. En la perspectiva de la llamada «eclesiología implícita» (W. Trilling) se ha buscado la continuidad estructural entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y la configuración de la comunidad post-pascual que a Él se reclama. A partir del estudio exegético hay que mostrar la correlación entre la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y los signos comunitarios del reino, examinando aquellos datos que deponen a favor de su intención de reunir al pueblo de Israel de cara al tiempo escatológico (círculo de los Doce, elección de Pedro, última cena con los discípulos).

El planteamiento del problema aparece con toda claridad en ese libro que es el resultado de los Ejercicios dados (en 1983) por el Cardenal Ratzinger a la curia romana, *El camino pascual*. En

42 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 327-375.

realidad, Jesús no tuvo necesidad de fundar un pueblo de Dios (la «Iglesia»), porque ese pueblo existía ya. Por consiguiente su misión consistía en renovar ese pueblo, profundizando su relación con Dios. «En consecuencia, preguntar si Jesús quiso fundar una Iglesia es plantear una cuestión que carece de sentido, porque no corresponde al problema histórico real. El planteamiento exacto de la pregunta sólo puede ser este: ¿Quiso Jesús abolir el pueblo de Dios ya existente o únicamente renovarlo? La respuesta a esta pregunta concreta es clara: Jesús renovó el antiguo pueblo de Dios, haciendo de él un pueblo mediante la inserción en su propia comunidad (en su «cuerpo») de aquellos que creen en su Nombre. (...) Se podría decir también, por tanto, que Jesús, con su mensaje y con toda su persona, entró en Israel —pueblo de Dios y sujeto de la tradición ya existente—, y con esto hizo posible la comunión con su acto existencial más íntimo, el diálogo con el Padre. Este es el contenido más profundo de aquella actitud con la que Jesús enseña a decir a sus discípulos «Padre nuestro»⁴³.

En este sentido hay que considerar a Jesús de Nazaret fundador de la Iglesia. En sintonía con su eclesiología eucarística de *communio* ha formulado en diversas ocasiones la misma tesis sobre el origen de la Iglesia: la última Cena, junto con el llamamiento de los Doce y la colación del poder atar y desatar a Pedro y a los apóstoles, debe ser considerada «como el verdadero acto fundacional de la Iglesia por parte de Jesús»⁴⁴. Esta afirmación, presente en un estudio del año 1956 sobre el *Origen y naturaleza de la Iglesia*, vuelve a aparecer más tarde en la conferencia que con el mismo título pronunció ante el episcopado brasileño en Río de Janeiro en 1990. Decía entonces: «A través de la cena, Jesús había dado vida a una nueva comunidad, de modo que la cena constituía el origen

de la Iglesia y su criterio permanente»⁴⁵. Sobre el reconocimiento de que la última cena de Jesús es el auténtico acto de fundación de la Iglesia se edifica su eclesiología eucarística, pues esa liturgia de muerte y resurrección lleva a su plenitud el pacto del Sinaí haciendo real la comunión de sangre y de vida entre Dios y el hombre: «Por esta razón, los Padres de la Iglesia pudieron decir, con una imagen muy hermosa, que la Iglesia ha brotado del costado atravesado del Señor, del que salió sangre y agua»⁴⁶.

En el problema del origen de la Iglesia se conjuga el principio cristológico y el principio pneumatológico en eclesiología. En la predicación de Jesús y en los hechos concretos del Jesús histórico se encuentran «preformados» los elementos fundamentales de la Iglesia (la institución de los Doce y la celebración de la cena del Señor). Por tanto, el mensaje de Jesús contiene un impulso decisivo para la Iglesia y podemos hablar de un *origen cristológico* de la Iglesia. En este sentido afirmamos que el Jesús histórico ha fundado la Iglesia; ahora bien, la Iglesia ha surgido en Pentecostés con la efusión del Espíritu Santo. La Iglesia ha surgido *de facto* a partir de la decisión de los Apóstoles: tras reconocer que el rechazo de la fe por parte de Israel es definitivo, no se han quedado parados a la espera del reino, sino que han intentado implantar la Iglesia entre los pueblos. Los Apóstoles se sienten legitimados para esta decisión desde el convencimiento de que les asiste el Espíritu del Señor, presente entre ellos, de manera que están capacitados para interpretar la revelación en esta nueva situación. A esto se le puede denominar el *origen pneumatológico* de la Iglesia.

En este momento hay que mencionar un acento nuevo y sumamente característico en el pensamiento de Ratzinger, que tiene que ver con el descubrimiento de la eclesiología narrativa de los Hechos de los Apóstoles. La interpretación de la escena

43 J. RATZINGER, *El camino pascual*, Madrid 2006, 147.

44 *Origen y naturaleza de la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 90.

45 *Origen y naturaleza de la Iglesia*, en *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992 (original de 1991), 7-26; aquí: 9.

46 *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, o.c., 11.

de Pentecostés se convierte en el presupuesto exegético para la afirmación de la prioridad cronológica (y ontológica) de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares. Desde comienzos de los años ochenta se constata en sus manifestaciones un interés especial hacia este libro del Nuevo Testamento, en su calidad de *primera* eclesiología, resaltando la intención básica de Lucas de proporcionar una serie de criterios para la comprensión fundamental de la Iglesia⁴⁷. El libro de los Hechos no ofrece una eclesiología sistemática, sino la dinámica de la Iglesia en la historia. Allí se pueden constatar ya sus propiedades fundamentales: su apostolicidad, su santidad en su carácter orante, su unidad, su catolicidad. Estamos, pues, ante una eclesiología dinámica, que comporta la dimensión de la catolicidad, y ante una eclesiología litúrgica, cristológica y pneumatológica, ya que es el Espíritu el que crea la Iglesia. Pentecostés representa el nacimiento de la Iglesia por obra del Espíritu Santo. Esta consideración del libro de los Hechos de los Apóstoles como «un primer esbozo de una eclesiología católica» ha sido explicitada en una de las meditaciones recogidas en *El camino pascual*: «Para la idea lucana de Iglesia y, por tanto, para una eclesiología fiel a la Escritura, el prodigio de las lenguas expresa un contenido lleno de significación: la Iglesia universal precede a las Iglesias particulares; la unidad es antes que las partes. La Iglesia universal no consiste en una fusión secundaria de Iglesias locales; la Iglesia universal, católica, alumbr a las Iglesias particulares, las cuales sólo pueden ser Iglesia en comunión con la catolicidad»⁴⁸.

Ratzinger volvía sobre estas mismas ideas en una conferencia pronunciada ante el episcopado brasileño en 1990, releyendo el cuadro lucano de Pentecostés: la Iglesia es creación del viento y

47 «*Communio*». *Eucaristía-Comunidad-Misión*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 63-93; aquí: 64-66. Cf *Communio, Eucharistie, Gemeinschaft, Sendung*, en *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 60-84.

48 *El camino pascual*, o.c., 149-155; aquí: 153.

fuego del Espíritu, que supera la ruptura y la escisión babilónica del mundo. El Espíritu, que es amor, suscita unidad, reconocimiento y aceptación de la diversidad. Pentecostés refleja el entramado de unidad y multiplicidad, como peculiaridad del Espíritu Santo. A la Iglesia le pertenece la multiplicidad de lenguas y de culturas. Aquí se perfila ya el proyecto de una Iglesia que vive en muchas y multiformes Iglesias particulares. En suma: «Lucas quiere afirmar con esta representación que, en el momento de su nacimiento, la Iglesia era ya católica, era ya la Iglesia universal. Por lo tanto, basándonos en Lucas, hay que excluir la concepción de que primero habría surgido en Jerusalén una Iglesia particular, a partir de la cual se habrían formado poco a poco otras Iglesias particulares, que luego se habrían asociado gradualmente. Ocurrió lo contrario, nos dice Lucas: primero existió la Iglesia única que habla en todas las lenguas: la *ecclesia universalis*, que luego genera Iglesias en los lugares más diversos, las cuales son todas y siempre realizaciones de la sola y única Iglesia. La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal, que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia»⁴⁹.

Con estos argumentos, Ratzinger ha venido defendiendo enérgicamente la tesis de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal respecto de las Iglesias particulares o locales, un principio que ha quedado plasmado en la carta *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1992) y que suscitó un vivo debate intracatólico y de repercusiones ecuménicas. La interpretación del capítulo segundo del libro de los Hechos de los Apóstoles sustenta el desplazamiento más característico en el pensamiento eclesiológico de Ratzinger, indicado por Pottmeyer, con esa acentuación de la Iglesia universal frente a la valoración inicial de las Iglesias locales y de los órganos de sinodalidad. Este

49 Origen y naturaleza de la Iglesia, en *La Iglesia*, o.c., 25-26. Cf S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de J. Ratzinger-Benedicto XVI*, Santander 2008, 326-348.

planteamiento forma parte del debate de más largo alcance sostenido con el cardenal W. Kasper, que llegó a acusarle de ser valedor de una nueva forma de centralismo romano, precisamente aquello que había querido atajar en su eclesiología primera. Ahora bien, ello no significa anular la importancia de la Iglesia local, pues Ratzinger ha seguido siendo fiel a la eclesiología eucarística de comunión, es decir, a la Iglesia antigua como norma permanente. En el juego de fuerzas que establece el binomio *ecclesia in ecclesiis—ecclesiae in ecclesia*, la búsqueda de un nuevo equilibrio se traduce en la prioridad de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares como tesis que preserva el carácter teológico de la eclesiología.

4.2. Naturaleza de la Iglesia: apertura ecuménica y sacramentalidad

Podemos retomar ahora una de las preguntas nucleares que puso en marcha la reflexión de Ratzinger: ¿qué relación hay que establecer entre el cuerpo de Cristo y la Iglesia? La cuestión afecta de raíz al problema ecuménico, sobre todo en aquella acuñación heredada de la encíclica *Mystici corporis* por la que se identificaba al cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica-romana, una ecuación en la que los protestantes percibieron «el problema capital del más reciente concepto católico de Iglesia»⁵⁰. La solución sólo podía venir de la mano de una noción de cuerpo de Cristo contrastada y fundada bíblicamente. Como ya dijimos, en sentido bíblico-patristico el concepto cuerpo de Cristo designa a la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, que participa eucarísticamente del cuerpo del Señor y existe como comunión, de modo que cabe hablar de una comprensión sacramental-eclesiológica de la noción, es decir, de comunidades que comulgan entre sí en una

⁵⁰ J. RATZINGER, *Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio*, en *El nuevo pueblo de Dios*, 251-273; aquí: 256.

mesa eucarística y componen la realidad de la única Iglesia. Desde esta perspectiva podremos abordar la naturaleza de la Iglesia en el doble frente de la cuestión ecuménica y de la dimensión sacramental. La tradición católica siempre ha insistido en la unidad y en la unicidad de la Iglesia y ha rechazado la idea de que una variedad de Iglesias fuera algo normal. A la vista de la afirmación patristica de la comunión se presiente qué significa unidad de la Iglesia y se anuncia el problema ecuménico en toda su gravedad; sólo desde ahí, desde la comunión del cuerpo de Cristo, se aprehende qué significa la escisión de la cristiandad.

4.2.1. El singular «Iglesia» y el plural «Iglesias»: la interpretación del *subsistit in*

El Concilio supo dar un paso hacia delante respecto de la indiferenciada identidad que establecía la encíclica de Pío XII. Por un lado, la Constitución sobre la Iglesia ha renunciado a la identificación estipulada en la encíclica en los términos de un *est: corpus Christi est ecclesia romana catholica*. En su lugar dice el texto: «Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste (*subsistit in*) en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santificación y verdad» (LG I, 8). La plena identificación repugna a los datos angulares de la tradición católica, cuyo lenguaje oficial nunca ha dejado de dar el nombre de *ecclesiae* a las Iglesias orientales separadas, a pesar de la escisión. Además, una vez que en la controversia sobre el bautismo de los herejes se abrió paso la sentencia romana a favor de su validez, ya no es posible una pura identificación de Iglesia católica y cuerpo de Cristo. Así las cosas, ya en 1961, cuando escribió la voz «Protestantismo» para el diccionario *Religion und Geschichte in Gegenwart*, defendía la pertenencia

constitutiva a la Iglesia de los bautizados fuera de la Iglesia católica, así como la «existencia de elementos eclesiales» y «una cierta presencia de la realidad eclesial» en esas Iglesias no católicas⁵¹. Ya no se dirá más que la única Iglesia, la realidad espiritual del cuerpo de Cristo, es idéntica con la Iglesia católica romana, sino que se dirá: esta única realidad «subsiste en» la forma de la Iglesia católica. Se establece así una diferenciación del demasiado simple «es» a favor de un más amplio «subsiste en». Además, para precisar el sentido del «subsistit in», se dice que fuera del marco jurídico de la Iglesia católica «se encuentran muchos elementos de santificación y verdad». No se alude sólo al bautismo, sino que se declara que existen realidades cristianas también fuera de esta Iglesia.

En segundo lugar, la Constitución ha acogido expresamente el plural *ecclesiae*, tanto dentro del marco de la Iglesia católica romana (Iglesia de Roma, de Colonia, de Münster, etc.) como fuera de ella, y para ello ha introducido el término más amplio de *communitates ecclesiales* (LG II, 15). Con la afirmación de la existencia de *ecclesiae et communitates ecclesiales* o *comuniones* se produce una segunda precisión. La Constitución no ofrece un resultado definitivo, pero no ha cerrado ninguna puerta; mejor dicho: ha abierto la puerta y con esa diferenciación ha superado la unilateralidad de *Mystici corporis* y ha puesto las bases para un planteamiento ecuménico. En otras palabras: el término *subsistit* ponía de relieve el carácter dialéctico de la identificación, su apertura interior.

El problema no queda solucionado, sólo está planteado. Y, con el paso del tiempo, la paradoja eclesiológica se ha hecho más dramática. Es una convicción que nuestro teólogo y papa ha repetido en diversas ocasiones. Sirva como botón de muestra lo que escribía en su comentario a la constitución dogmática sobre la Iglesia con ocasión del año jubilar: «En la diferencia entre *sub-*

51 «Protestantismus: III. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus», en RGG 3 V (1961) 663-666.

sistit y *est* descansa todo el problema ecuménico». A su juicio, el Vaticano II quiso expresar con la fórmula del *subsistit* lo contrario al «relativismo eclesiológico», es decir, que «existe la Iglesia de Jesucristo» (...). «El Concilio quiere decirnos que la Iglesia de Jesucristo se puede encontrar en la Iglesia católica como *sujeto concreto* en este mundo»⁵². Esto es lo específico y lo irreplicable de la Iglesia católica. Este tipo de afirmaciones querían salir al paso de posiciones intracatólicas que sostienen que la Iglesia de Cristo es una mera suma de Iglesias y comunidades eclesiales. Las afirmaciones del Vaticano II, sin renunciar a la identidad católica, daban expresión a la eclesialidad de las comunidades cristianas no católicas. La interpretación del «subsiste en» volvió a ocupar el centro del debate y malestar ecuménico a raíz de la Declaración *Dominus Iesus* (2000). A Ratzinger se le ha hecho responsable de sus aspectos más ásperos, percibidos en sectores evangélicos como una ofensa, ya que se les niega la condición de Iglesia y se les reduce a un conjunto de comunidades eclesiales. En cualquier caso conviene recordar que la firma de la Declaración conjunta sobre la justificación (1999) por parte de católicos y luteranos ha puesto de manifiesto que la cuestión de los elementos constitutivos para «ser Iglesia» sigue siendo una de las tareas más urgentes en la agenda ecuménica.

4.2.2. La dimensión sacramental de la Iglesia cuerpo de Cristo: cristología y eclesiología —

H. Verweyen ha subrayado que existe al interior del largo proceso intelectual de su maestro un punto central que es el núcleo permanente de su teología: el concepto de cuerpo de Cristo. La

52 *La eclesiología de «Lumen gentium»*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 152. 247. Cf. «¿El ecumenismo en un callejón sin salida? Notas a la declaración «*Mysterium Ecclesiae*», en *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 276-286.

centralidad de la imagen paulina está acreditada en la cristología y en la doctrina sacramental, también en la escatología, pero de manera eminente en la eclesiología⁵³. En las reflexiones retrospectivas sobre *Lumen gentium* hechas por Ratzinger a mediados de los años ochenta, con la celebración del Sínodo extraordinario de los Obispos al fondo⁵⁴, afloran estas tres nociones básicas de la doctrina conciliar: cuerpo de Cristo, colegialidad episcopal y pueblo de Dios. Si en las fechas inmediatas al Concilio tuvo que hacer valer la noción de pueblo de Dios frente a una concepción «misteriosa» del concepto de cuerpo de Cristo, la época posconciliar ha sido testigo de una interpretación sociologizante y antijerárquica de la noción de pueblo de Dios, que Ratzinger ha combatido, percibiendo en ese declive el fenómeno típico de una degeneración del carácter teológico en la misma noción de Iglesia. Por ello proponía, como correctivo, una interpretación de la noción de pueblo de Dios en conexión a la idea de sacramento. La constitución *Lumen gentium* ha intentado promover la idea de Iglesia al plano sacramental: «La Iglesia es, en Cristo, como un sacramento, esto es, signo e instrumento de la íntima unidad de los hombres con Dios y de la unidad del género humano» (LG I, 1). La visión sacramental de la Iglesia de J. Ratzinger se sitúa en el contexto de la Cristología, de modo que sacramentalidad de la Iglesia quiere decir ante todo relación de la Iglesia con Jesucristo, y de esta manera precisa: la Iglesia es la forma sacramental de la comunión con Cristo en la historia⁵⁵.

La Iglesia como *sacramentum* es, según el lenguaje de los Padres, «sacrum signum», signo santo, que no se agota en sí mismo o en su autosuficiencia, sino que está ahí para ser ventana abierta que deja ver nuevas realidades. Ella misma constituye una

53 H. VERWEYEN, *J. Ratzinger-Benedikt XVI, o.c.*, 74.

54 J. RATZINGER, *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, o.c., 5-33.

55 Cf J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg 1992, 152-190; aquí: 154.

comunidad humana que debe liberar la mirada para propiciar el acceso al misterio de Dios. La peculiaridad de su existencia, irreducible a cualquier forma institucional de este mundo, tiene su propia manera de ser en las comunidades litúrgicas, que en su realidad concreta tienen el sentido de ser imperativo y signo de lo oculto. Aunque el aspecto sacramental de la Iglesia no aparezca en sus escritos en primer término, esta perspectiva recorre de forma transversal toda su eclesiología, puesto que está sistemáticamente concebida desde la eucaristía, que es tanto el origen de la Iglesia como su modo de actualización permanente. El desarrollo explícito de la idea se encuentra en un trabajo publicado en 1977 con el título de «La Iglesia como sacramento de salvación»; ahora bien, no es difícil rastrear su presencia implícita en los trabajos juveniles sobre el origen de la Iglesia o sobre el concepto de cuerpo de Cristo⁵⁶.

La eclesiología teológica de J. Ratzinger hunde sus raíces en la profundidad eclesiológica de la cristología: «Cristología y eclesiología son inseparables entre ellas: la actuación de Dios crea el “pueblo de Dios” y el “pueblo de Dios” se convierte a partir de Cristo en “cuerpo de Cristo”, según la profunda interpretación que Pablo hace en la carta a los Gálatas de la promesa a Abrahán. Esta fue hecha –así lee Pablo en el Antiguo Testamento– “a la descendencia” de Abrahán, por tanto no a muchos, sino a uno. La actuación de Dios, conforme a eso, tiende a que nosotros, los muchos, lleguemos a ser no simplemente “uno”, sino “de uno”, en la comunión corporal con Jesucristo (Gál 3,16.18s.28)»⁵⁷. Son palabras orientadas a declarar la dimensión eclesial del sacerdocio cristiano. De este tema nos ocuparemos enseguida. Pero late ahí con fuerza la idea insinuada más arriba: la comu-

56 *La Iglesia como sacramento de salvación*, en *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 49-62.

57 *Ministerio y vida del sacerdote*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 159-180; aquí: 171.

nidad eucarística constituye el origen de la sacramentalidad de la Iglesia. También la relación entre Cristo y la Iglesia adopta su sello más característico y su figura más concreta en la asamblea eucarística. La Iglesia, como cuerpo de Cristo, es la forma más eximia de su presencia en la realidad histórica. Nos vuelve a salir al paso la eclesiología de comunión: «El punto de construcción de la más antigua eclesiología –escribía en 1972– es la asamblea eucarística: la Iglesia es *communio*. A partir de aquí se da no sólo una estructura totalmente específica de la coexistencia de unidad y diversidad, sino también la unidad de Cristo y la Iglesia, la imposibilidad de separar a la Iglesia visible de la espiritual, a la Iglesia como organización de la Iglesia como misterio. La *communio* concreta es la Iglesia, que no puede ser buscada en ninguna otra parte sino aquí»⁵⁸.

De la noción de cuerpo de Cristo, que designa en Pablo y en los Padres a la Iglesia y a la eucaristía, surge una eclesiología eucarística, que también denominamos eclesiología de comunión. J. Ratzinger considera que esta es «el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia», «el elemento nuevo y enteramente ligado a los orígenes»⁵⁹. La cláusula, «la Iglesia es una comunión», se inscribe en la interconexión que se establece entre cristología y eclesiología, siendo la eucaristía el centro de la Iglesia. Por tanto, la idea de *koinonia*-comunión describe internamente la esencia del cristianismo, que es en sí mismo sacramental, conforme a esta secuencia recapituladora: «La encarnación del Hijo de Dios crea la comunión entre Dios y los hombres, y de

58 *Sacrificio, sacramento y sacerdocio*, en *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 305.

59 *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, o.c., 10. Cf también: *La eclesiología de la constitución «Lumen gentium»*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 129-157. *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978. Cf *Communio. Eucaristía-Comunidad-Misión*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 63-93, y también en *Miremos al traspasado*, Santa Fe (Argentina) 2007, 89-128. La Iglesia es comunión (de 1985), en *El camino pascual*, o.c., 155-168. «Eucaristía y misión» (de 1998), en *Convocados en el camino de la fe*, 95-127. *Eucaristía-Comunión-Solidaridad: Cristo presente y operante en el sacramento* (de 2002), en *Caminos de Jesucristo*, Madrid 2004, 103-123.

este modo establece también la posibilidad de una nueva comunión entre los hombres. La comunión entre Dios y los hombres, realizada en la persona de Jesús, se hace comunicable en el misterio pascual, es decir, en la muerte y resurrección del Señor. La Eucaristía es nuestra participación en el misterio pascual, y de esta suerte constituye la Iglesia, el cuerpo de Cristo»⁶⁰. Siendo la cena del Señor el principio de la Iglesia, su constitución más íntima y fundamental, no es extraño que se produzca una especie de concentración litúrgica del concepto de Iglesia. Ahora bien, la eucaristía es también el lugar desde el que brota su misión: «La Iglesia vive en comunidades eucarísticas. Su celebración litúrgica es su constitución, puesto que ella misma es, en su esencia, servicio de Dios y, por ello mismo, servicio a los hombres, servicio que transforma el mundo»⁶¹. El paradigma de esta actitud de servicio lo ofrece el Señor, que cumple el oficio de servicio lavando los pies a los suyos, dejando así el mejor ejemplo de lo que significa la existencia cristiana (Jn 13,1-16). La cristología más antigua es una cristología de la sustitución, una cristología del Siervo de Dios⁶². La comunidad de los creyentes debe continuar ese servicio sustitutivo de Cristo, entretejido de amor real y sufrimiento por los hombres, que va inscrito en la lógica del indicativo-imperativo: «En esto hemos conocido el amor: en que él entregó su vida por nosotros; también nosotros debemos entregar la vida por los hermanos» (1Jn 3,16). Ser cristiano es, por eso, un ser-para-los-demás.

60 *Communio. Eucaristía-Comunidad-Misión*, o.c., 86; *La Iglesia es comunión*, o.c., 163-164.

61 *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, o.c., 10.

62 Cf *Sustitución/Representación*, en H. FRIES (ED.), *Conceptos fundamentales de Teología*, II, Madrid 1979, 726-735. Cf K. H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1991, 321-329.

4.3. Estructuras de la Iglesia: la integración del ministerio en el concepto de Iglesia

La reflexión de Ratzinger sobre la naturaleza de la Iglesia adopta una preocupación ecuménica que funciona como pauta metodológica, conforme a lo que escribía en la introducción a su libro *Teoría de los principios teológicos* (de 1982): «Una de las consecuencias esenciales que del Concilio Vaticano II se le han derivado a la teología es que, a partir de entonces, el pensamiento y el lenguaje teológicos se hallan constantemente referidos a la dimensión ecuménica. Es muy cierto que el teólogo debe acudir siempre, en primer término, al interior de la tradición eclesial. Pero no es menos cierto que no puede ignorar el hecho de que existen otras maneras de desarrollar la herencia cristiana, unas maneras que se le plantean como problema»⁶³. Esta exigencia encuentra una concreción peculiar a la hora de plantear el problema de las estructuras de la Iglesia, es decir, la esencia y la existencia del ministerio eclesial en la forma del diaconado, presbiterado, episcopado.

El problema adquiere tonalidades diversas según se tenga a la vista la postura y la situación de las Iglesias orientales ortodoxas o las Iglesias nacidas de la Reforma protestante. La asimetría relacional entre catolicismo-ortodoxia y entre catolicismo-protestantismo, característica de la situación ecuménica actual, hunde sus raíces en la historia de las escisiones de la Iglesia, dado que estamos ante dos tipos básicos de ruptura. Aquel análisis histórico, que se remonta a una conferencia pronunciada por J. Ratzinger en Graz (en 1976), está a la base de sus análisis posteriores, en perfecta consonancia con su método histórico-dogmático⁶⁴. El cuestionamiento del ministerio ordenado por parte de los cristia-

⁶³ *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 9.

⁶⁴ *La situación ecuménica: ortodoxia, catolicismo, reforma*, en *Teoría de los principios teológicos*, o.c. 231-244. *Sobre la situación del ecumenismo*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 261-277.

nos orientales afecta a la doctrina del primado de jurisdicción y de la infalibilidad papal del Vaticano I. En este sentido, la doctrina de la colegialidad del Vaticano II marca un importante contrapunto, y el comentario sobre el capítulo III de *Lumen gentium* redactado por el perito conciliar J. Ratzinger sigue siendo un clásico⁶⁵. Sus estudios relativos al primado y a la colegialidad, articulados en torno a la vieja eclesiología de comunión, ofrecen un puente ecuménico que ha llegado a materializarse tras varias décadas de diálogos teológicos entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa en el reciente documento de Ravena (2007). Por otro lado, el cuestionamiento de las Iglesias nacidas de la Reforma es mucho más radical, en la medida que afecta a la existencia misma de un ministerio espiritual, una impugnación que instala la diferencia entre católicos y protestantes en el concepto mismo de Iglesia. El artículo VII de la Confesión de Augsburgo ha conservado del concepto católico de Iglesia propio de su tiempo las dimensiones de la comunión sacramental y de la fe evangélica, pero ha suprimido el tercer elemento, el oficio o ministerio eclesiástico; así las cosas, ese tercer criterio del ministerio marca la verdadera ruptura de la reforma protestante respecto al concepto de Iglesia⁶⁶.

Así las cosas, el problema de la tradición y de la sucesión apostólica es la cuestión nuclear de la controversia católico-reformada⁶⁷. La comprensión católica del ministerio sacerdotal, en su vinculación a la sucesión apostólica, es uno de los puntos neurálgicos del diálogo ecuménico y un punto de grave desacuerdo en la mente del actual Papa. La preocupación fundamental del actual Papa acerca de un concepto puramente sociológico de Iglesia encuentra su correlato en una concepción puramente funcional del ministerio eclesial,

⁶⁵ *La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II*, en *El nuevo pueblo de Dios*, 191-224.

⁶⁶ *El oficio espiritual y la unidad de la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 119-136.

⁶⁷ *El sacramento del orden como expresión sacramental del principio de la tradición*, en *Teoría de los principios teológicos*, o.c., 287-301.

una cuestión que aflora pronto en el debate con la teología reformada. Ecos de esta problemática se encuentran en la conferencia pronunciada por el cardenal Ratzinger en la apertura del Sínodo de los obispos, en octubre de 1990, que debía servir de introducción a los debates sobre la formación sacerdotal⁶⁸. En el punto de partida aparece ese fenómeno que en tiempos del Concilio no se había expresado aún plenamente, pero que ya estaba en camino y pudo percibirse claramente tras el Concilio: la crisis del concepto católico de sacerdocio⁶⁹. A comienzos de los años noventa, Ratzinger nos ofrecía un diagnóstico de la situación posconciliar: «Se enfrentaban y se enfrentan dos concepciones del ministerio sacerdotal: por una parte, una perspectiva socio-funcional que circunscribe la esencia del sacerdocio al concepto “servicio” –concretamente servicio a la comunidad en la realización de una función en el ámbito social de la Iglesia–. Por otra parte, se encuentra una consideración ontológico-sacramental que, por supuesto, no niega el carácter de servicio del sacerdocio, pero lo ve cimentado en el ser del servicio, y este ser se sabe de nuevo determinado por un don que le ha sido regalado por el Señor a través de la mediación de la Iglesia, y que se llama sacramento. Junto a la perspectiva funcional se une también un desplazamiento terminológico. Se evita claramente el término determinado sacramentalmente “sacerdote-sacerdocio”, y se sustituye por el término funcional neutral “ministerio”, que, hasta entonces, no había desempeñado apenas un papel en la teología católica»⁷⁰.

A partir de los datos neotestamentarios podemos decir que el ministerio iniciado en los apóstoles está configurado de modo eminentemente cristológico. Siempre ha de conservar ese significado de inserción del hombre en la misión de Cristo. Una característica que define para siempre lo esencial del ministerio sacerdotal será

68 *Naturaleza del sacerdocio*, en *La Iglesia*, o.c., 63-78. *Ministerio y vida del sacerdote* (original de 1996), en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 159-180.

69 *Naturaleza del sacerdocio*, o.c., 63.

70 *Ministerio y vida del sacerdote*, o.c., 160.

un profundo lazo personal con Cristo. De ello depende y a ello debe conducir una teología y una espiritualidad sacerdotal. Los Sínodos de los obispos de 1971 y de 1990 han continuado la reflexión conciliar sobre el tema del sacerdocio formulada en el decreto *Presbyterorum ordinis*. «Aun cuando el decreto conciliar –observaba Ratzinger– no se refiere expresamente a las controversias de la actualidad, sí que facilitó la orientación fundamental sobre la que poder levantar todo el resto»⁷¹. Una de las controversias actuales, tal y como hemos indicado anteriormente, tiene que ver con lo que se dio en llamar una orientación cristomonista y una orientación eclesiomonista en la teología del ministerio; si en el primer caso se produce una concentración unilateral en la fundamentación cristológica del sacerdocio, sin prestar atención a su dimensión eclesial, con un notable énfasis en lo ontológico-sacramental, la postura que acentúa la dimensión del servicio a una comunidad se mueve en el marco de la pura consideración funcional. En su opinión, hay que conjugar cristología y eclesiología, mostrando desde la impronta cristológica del ministerio apostólico el «carácter eclesial del sacerdocio». Es una tesis que debe servir de punto de partida a la hora de interpretar el decreto *Presbyterorum ordinis*: «El carácter eclesial del ministerio no puede separarse de su fundamento cristológico-trinitario»⁷². En este ámbito, la dimensión teológica se concreta en la concepción sacramental del ministerio, es decir, el sacerdote como mediador y servidor de Cristo.

5. Conclusión: grandeza y límites de una «eclesiología teológica»

El interés permanente de J. Ratzinger-Benedicto XVI por alumbrar una eclesiología teológica queda ejemplificado en unas

71 *Ib.*, 162.

72 *Ib.*, 171.

reflexiones que dan respuesta concisa a las preguntas acerca de la razón última de ser de la Iglesia y de su estar en este mundo: «La Iglesia existe para que Dios, el Dios vivo, sea dado a conocer, para que el hombre pueda aprender a vivir con Dios, ante su mirada y en comunión con Él. La Iglesia existe para exorcizar el avance del infierno sobre la tierra, y hacerla habitable por la luz de Dios (...). La Iglesia no existe para sí misma, sino para la humanidad. Existe para que el mundo llegue a ser un espacio para la presencia de Dios, espacio de alianza entre Dios y los hombres»⁷³. En un texto como este, que hace de la familia de Dios en este mundo una prolongación de la Trinidad en la historia humana –según la bella formulación de Henri de Lubac–, queda reflejada tanto la grandeza como los límites de una «eclesiología teológica», ya que este tipo de formulaciones difícilmente se sustraen a la sospecha de una cierta idealización platonizante. Por eso, provocará cierta insatisfacción en quienes están más preocupados, de tejas abajo, por el aspecto de las reformas institucionales, el ejercicio de la autoridad, la realidad social y humana, femenina y masculina, y los problemas de injusticia, pobreza, luchas, que aquejan a nuestro mundo. Y es que no conviene olvidar que la eclesiología tiene también la dimensión de una «sociología teológica». Sin negar el origen divino de la Iglesia, ya las acciones, intenciones y decisiones de Jesús, palabra de Dios en este mundo, van envueltas en la realidad histórica y en las circunstancias de la vida humana en obediencia a Dios Padre. Tiene mucho la Iglesia de comunidad humana, de acciones, intenciones y decisiones de muchas personas, empezando por la etapa apostólica y llegando hasta nuestros días, con las acciones, intenciones y decisiones del Papa actual, de los obispos y de la multitud de los creyentes, pueblo de Dios. Es una dimensión que ha puesto de relieve la sociología del cristianismo primitivo, cuyo interés primario no consiste en un intento de limi-

⁷³ La Iglesia en el umbral del tercer milenio, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 295.296.

tar con mentalidad reduccionista la realidad del cristianismo a una dinámica social, sino que ha de ser considerado más bien como un esfuerzo por evitar el reduccionismo por el lado contrario: una limitación del cristianismo a un sistema intimista o espiritual.

Aquí nos topamos con el problema eclesiológico fundamental que consiste en conjugar la parte de Dios y la parte de los hombres a la hora de pensar esa realidad compleja que llamamos Iglesia. Ahí reconocemos la problemática nuclear formulada en LG I, 8, como consecuencia de la asunción de la fórmula cristológica de Calcedonia en eclesiología. La eclesiología teológica de Ratzinger, que subraya la configuración eucarística y litúrgica del concepto de Iglesia⁷⁴, avisa continuamente contra el peligro de una mera consideración sociológica de la Iglesia y de sus estructuras, al tiempo que advierte frente a una orientación extrovertida que amenazara con disolver la misión de la Iglesia en puras tareas de promoción y liberación históricas. No obstante, conviene recordar que una eclesiología teológica adopta casi sin quererlo una cierta tonalidad descendente e introvertida, en la que parece primar una eclesiología de comunión sobre la eclesiología de misión que, sin estar ausente, ha pasado a un segundo plano. Por ello, para no incurrir en el peligro de una visión de Iglesia como *civitas platonica*, hay que tomar en consideración la parte humana, demasiado humana, a veces, de la Iglesia, porque la vida y la misión eclesiales transcurren *in re publica*, es decir, en el ágora de la realidad socio-política, cultural y económica, de modo que el laicado juega y adquiere un papel preponderante, una dimensión que la eclesiología teológica relega a un segundo plano. Esa tonalidad «introvertida» se percibe también en la afirmación de su carácter sacramental. El planteamiento sacramental de la Iglesia puede mirar hacia fuera, insistiendo en la relación entre *la Iglesia y el mundo*, entre *la Iglesia y la salvación*, recolocando la sacra-

⁷⁴ Cf M. H. HEIM, o.c., 475-480 (*Liturgie als Topos theologischer Ekklesiologie*).

mentalidad eclesial en el terreno de la Soteriología. Así las cosas, la Iglesia, signo sacramental de la salvación del mundo, queda englobada en el acontecimiento redentor de Cristo. Ahora bien, cabe orientar la mirada hacia dentro, preguntando por el origen y el contenido de esa salvación, es decir, por la relación entre *Cristo y la Iglesia*. En esta perspectiva, la designación de la Iglesia como sacramento queda situada en el marco de la Cristología. Esta segunda orientación es la que predomina en visión sacramental de la Iglesia de J. Ratzinger.

La unidad de lo humano y lo divino en Cristo acaece en la Iglesia de una manera esencialmente distinta a como ocurre en el misterio del Verbo encarnado. La Iglesia, referida a su humanidad, incluye siempre la libertad para el error, la culpa y el pecado. Esta situación ha quedado plasmada en esa imagen audaz empleada por los Padres: *casta meretriz*. Cristo el Señor la lavó y convirtió en esposa a la ramera que procedía de la Babilonia de este mundo. Ella vive del perdón continuo que la transforma de ramera en esposa; ella es Iglesia de la gracia, que da su perdón a los hombres. La santidad y el pecado de la Iglesia desvelan el significado del *credo ecclesiam*: «creo que Dios obra por esta Iglesia la salvación eterna del mundo. Pero este carácter definitivo e insuperable de la Iglesia se funda en la humanación del Verbo divino, que es la realización concreta del «no obstante» de la gracia (...). La Iglesia es el testimonio constante de que Dios salva a los hombres, aunque estos son pecadores. Por eso, por venir la Iglesia de la gracia, entra también en su ser que los hombres que la forman sean pecadores»⁷⁵.

La eclesiología teológica de Ratzinger ofrece un criterio aleccionador frente al peligro del monofisismo eclesiológico. La conexión entre cristología y eclesiología ha de establecerse a la luz del principio pneumatológico. La vida según el Espíritu no puede

ser sino una vida en comunión, porque el Espíritu es amor y la Iglesia, en lo que le es propio, es creación del Espíritu⁷⁶. Si, como dice Juan, «Dios es espíritu» (Jn 4,24), la pneumatología «inaugura la conversión de la eclesiología en teo-logía: ser cristiano significa ser *communio*, y, con ello, entrar en la forma esencial del Espíritu Santo»⁷⁷. Los otros nombres que el Doctor de Hipona da al Espíritu Santo son los de «don» y «amor»; este último título arranca del pasaje joánico que ha servido de hilo directriz a la primera encíclica de Benedicto XVI: *Dios es amor* (1Jn 4,16), de modo que se puede decir con S. Agustín que *la Iglesia es la caritas*⁷⁸. *Caritas* es sinónimo de *communio*. En la fórmula ignaciana del «sentir con la Iglesia» late una síntesis apretada de la verdad que encierran de consuno una eclesiología teológica y una sociología teológica, porque sentir con la Iglesia no significa solamente conocer y querer a la Iglesia porque defiende hoy en el mundo los derechos del hombre, la paz y la justicia, la vida y el amor; sentir con la Iglesia significa también crecer siempre en el amor a la santa madre Iglesia, entrever en su rostro terrestre y humano el misterio divino que contiene y desde el que Cristo mismo atrae con su amor y gracia.

⁷⁵ Franqueza y obediencia, en *El nuevo pueblo de Dios*, o.c., 277-295; aquí: 283-285.

⁷⁶ *El Espíritu Santo como comunión. Sobre la relación entre pneumatología y espiritualidad en S. Agustín*, en *Convocados en el camino de la fe*, o.c., 39-61.

⁷⁷ *Ib.*, 43.

⁷⁸ *Ib.*, 45.53.