

I

ECUMENISMO DOCTRINAL

PROBLEMAS Y TAREAS ACTUALES DE LA ECLESIOLOGIA¹

J. J. VON ALLMEN

*Decano y Profesor de la Facultad
de Teología de Neuchatel*

Es para mí un honor, una alegría y una inquietud, hablaros esta mañana de los *Problemas actuales y tareas de la eclesiología*. Un honor, porque los esfuerzos de investigación y de esperanza que —a los ojos de un teólogo reformado— caracterizan el presente de Salamanca, y muy especialmente el *Centro Ecuménico Juan XXIII*, son de tal manera gozosos y prometedores, que no puede ser honor pequeño el estar asociado, de una manera u otra, a esta investigación y esta esperanza. Una

¹ Conferencia pronunciada con ocasión de la I EXPOSICIÓN BIBLIOGRÁFICA DE TEOLOGÍA, en la Universidad Pontificia de Salamanca (22-III-68).

alegría, porque la *I Exposición internacional de bibliografía teológica* de Salamanca se tiene en el momento mismo en que el Departamento (sección) teológico de *Editions Delachaux & Niestlé* celebra el 25 aniversario de su fundación: en efecto en abril de 1943 Mlle. Agnès Delachaux me concedía el permiso para lanzar los *Cahiers théologiques*, primera colección específicamente teológica a la que luego han venido a añadirse otras colecciones que —en conjunto— han permitido a los teólogos protestantes de lengua francesa, tomar la palabra en los debates teológicos internacionales y hacer oír una voz útil ecuménicamente.

Pero, hablar ante vosotros esta mañana es para mí sobre todo una inquietud: *la eclesiología*, ¿no está acaso en el corazón de las tensiones más fuertes entre las iglesias y entre cristianos de una misma iglesia? Y, ¿no es el asunto de una amplitud tal que se le desfiguraría al creer poderlo presentar en una sola hora? Comprendéis, pues, que os pida disculpa, y esto por dos motivos: ante todo por el carácter forzosamente superficial de lo que voy a decir; y porque entre la multitud de problemas actuales de la eclesiología y la multitud de tareas que solicitan y esperan, hago una elección. Todo lo que yo puedo esperar es que esta elección no sea demasiado marcada por mis preferencias personales, y que toque temas de importancia reconocida por cualquier teólogo.

El primer tema eclesiológico que quisiera rápidamente enumerar es la unidad de Iglesia, y más particularmente la naturaleza y la estructura de esta unidad. No se me ocurre qué título dar al segundo tema que quisiera abordar: ¿Sobre los miembros de la Iglesia? ¿Sobre la estructura ontológica de la Iglesia? Es el tema de la existencia, en la Iglesia, de miembros del clero y de miembros del laicado; de su existencia, de su coexistencia y si es posible, de lo que el Rev. Visser 't Hooft llamaría su "pro-existencia", El tercer tema eclesiológico que veremos será el del paso de la Iglesia antes de la descristianización a la Iglesia después de la descristianización.

* * *

Comenzamos, pues, por abordar el tema de *la unidad de la Iglesia*, y más especialmente el de la naturaleza y de la estructura de esta unidad.

Creemos en la Iglesia UNA, santa, católica y apostólica, dice el Credo. Y lo que vemos no es eso que creemos. Vemos en efecto una yuxtaposición de iglesias diferentes que, con más o menos vigor y rigidez, rehusan reconocerse mutuamente como miembros plenos del mismo Pueblo de Dios. Evidentemente es mucho lo que les une entre sí: de ordinario reconocen la misma lista de escritos apostólicos e inmediatamente subapostólicos, como testimonio normativo del Nuevo Testamento; comparten ordinariamente la convicción de que esos libros del Nuevo Testamento esperan de la Iglesia una respuesta libre de confesión de fe, y, en la mayoría de entre ellas, se reconoce que esta confesión de fe no puede salirse de la tradición antigua que ha dado formulaciones breves y unánimes, los Credos. Estas Iglesias yuxtapuestas estiman por regla general que ellas no son la sociedad facultativa de creyentes que se han reunido porque se reunían, sino que su reunión es un don, una gracia de Dios. Ellas lo subrayan por el hecho de que para llegar a ser miembro es preciso normalmente pasar por el bautismo, que se reconoce remontar a Jesucristo. En todas ellas, también, es necesario conformarse a ciertas reglas de vida mínimas.

Incluso ellas comparten ciertas oraciones (el domingo, los días que cada año recuerdan la obra de Cristo...). Se encuentra también en todas ellas, o en casi todas, la obediencia al mandato que Jesús dio a los suyos la noche en que fue entregado, cuando El tomó el pan, lo rompió, lo distribuyó a sus discípulos, diciendo: "Tomad, comed, esto es mi cuerpo".

Pero también se abre el foso de división: a pesar de todo lo que les une todavía, o a pesar de todo lo que ya les une, muchas de las Iglesias entre sí divididas rehusan compartir mutuamente este pan partido, porque la manera en que la *otra* Iglesia lo rompe, o la interpretación que la *otra* Iglesia da al misterio que se celebra parecen a *mi* Iglesia incompatible con lo que Jesucristo ha querido y enseñado o falsean su institución en lugar de respetarla. De lo que se deriva una yuxtaposición de Iglesias paralelas, divididas entre sí no obstante todo lo

que tienen en común. Creemos en la Iglesia *UNA*; vemos Iglesias *divididas*.

Henos aquí ante una primera tarea eclesiológica: para hacer una teología de la unidad de la Iglesia (o mejor, *en la Iglesia*), es preciso comenzar por hacer una teología de la división de la Iglesia (o mejor, *en la Iglesia*). Es por tanto necesario saber, teológicamente hablando, lo que son las confesiones, lo que es una I. cuando se encuentra negada, en su eclesialidad misma por otras Iglesias, negadas a su vez por la primera. No voy a enumerar las respuestas, numerosas, que se pueden dar a la cuestión de ¿qué es una confesión? Yo quisiera excluir dos respuestas que me parecen falsas y recordar una que podría hacer avanzar un poco las cosas. Una primera definición de la confesión es la que ve en ella una cierta manera de ser cristiano según su sensibilidad religiosa, de sus intereses intelectuales, de su pertenencia social o racial, etc. En suma, el hombre interpelado por el Evangelio se encontraría ante una elección de Iglesias algo así como un hombre que tiene hambre se encuentra ante una elección de restaurantes; y él se determinaría por tal Iglesia más bien que por otra según una elección *después de* su elección de creer en Jesucristo; como si elegir a Cristo no fuera al mismo tiempo elegir la Iglesia —no ya de los católicos romanos o los mormones—, sino de Cristo.

Una segunda definición de la confesión, falsa también, según mi punto de vista: es la que cree que una confesión es una manera (modo), local o territorial, de ser la Iglesia. *Cujus regio, ejus religio*. Así es uno ortodoxo en Grecia, católico-romano en España, luterano en Escandinavia, anglicano en Inglaterra, reformado en Holanda, o en Suiza o en Escocia. Es cierto que el genio local tiene el derecho de contribuir a la respuesta que le da el creyente al Evangelio; pero esta segunda respuesta o definición de la confesión yuxtapone las Iglesias, incitándolas a permanecer separadas. Y esta yuxtaposición llega a ser especialmente escandalosa o dramática en los países de inmigración, como son los países de las dos Américas. Y ¿por qué, en estas circunstancias, no ha de ser uno cristiano en Occidente, como se es musulmán en el Próximo-Oriente o budista en Extremo-Oriente?

La definición de la confesión que me parece la menos falsa puede resumirse del modo siguiente: una confesión es una

proposición hecha a las otras Iglesias de ser la Iglesia, es una proposición de obediencia cristiana hecha ante aquellos y por aquellos que hacen otras proposiciones de obediencia cristiana. Esta definición de la confesión me parece tener las siguientes ventajas:

- ante todo, ella testimonia que las confesiones resultan de una división en la Iglesia, división debida a una decadencia en la Iglesia, a la que se ha buscado remedios de reforma;
- esta definición de la confesión integra obligatoriamente a las diversas confesiones en un diálogo, en una puesta a prueba recíproca de la proposición de obediencia que se ha hecho;
- esta definición permite, en fin, comprender que las Iglesias son una situación provisoria para la Iglesia, las secuelas de una crisis cuyas víctimas o todos los responsables intentan salir de ella, volviendo a aprender unos y otros, a verse recíprocamente en búsqueda de obediencia, como ser mejor la Iglesia.

Lo que quiere decir que, según esta tercera definición, se ve ante todo que una confesión primariamente testimonia la división en la Iglesia, muestra luego que esta división es provisoria, y en fin, que cada una de ellas hace una proposición concreta para salir de esta división provisoria.

Por eso, si he dicho hace poco que el establecimiento de una teología de la unidad en la Iglesia implica primero el establecimiento de una teología de la división en la Iglesia, es preciso decir ahora que esa teología de la división implica proposiciones de *unitatis redintegratio*, como dice el decreto conciliar.

Es aquí, en este punto, donde nos encontramos de hecho en las búsquedas eclesiológicas sobre la unidad cristiana. Nos vemos obligados a hacer proposiciones de redescubrimiento de la unidad, y sería muy de desear que un Instituto Ecuménico —y ¿por qué no el de Salamanca?— organizase lo que podría llamarse un *concurso de ideas* para imaginar el itinerario que permitirá reincorporar la Iglesia de Cristo en su uni-

dad. En realidad las proposiciones, hasta ahora, no son muy numerosas y son inaceptables para la mayor parte de los interesados. Se presentan, a mi parecer, bajo dos formas:

— La primera es la que se podría llamar *integrista* o *confesionalista*. Partiendo del hecho de que las confesiones son proposiciones de obediencia cristiana, da a una de esas proposiciones (sea la romana, la ortodoxa, la luterana o la reformada, —porque todos tenemos integristas entre nosotros—) un valor absoluto, ejemplar para los otros. El argumento, simplificando al extremo, es el siguiente: entre las diferentes proposiciones de obediencia las vuestras son falsas, la mía es justa; en consecuencia, la solución al problema de la división es que las otras proposiciones de obediencia se dejen convencer, o quizá simplemente vencer, por la mía y la adopten. Entonces la unidad estará hecha. Y los argumentos que se adelantan para justificar esta pretensión es que la proposición que se defiende es la más bíblica, o la más tradicional, o psicológicamente la más humana, etc...

— La segunda proposición actual para salir de las divisiones en la Iglesia podría llamarse la solución *pluralista*. Partiendo del hecho de que las confesiones son proposiciones de obediencia cristiana, pero comprobando la seriedad y la sinceridad de esas diferentes proposiciones, y también, las diferencias que oponen unas a las otras, se considera que habrá siempre diversas proposiciones paralelas de obediencia cristiana y —por una especie de derrotismo— que todo lo que ha de obtenerse es una especie de armisticio entre estas confesiones antes de permitirles coaligarse sobre una base mínima, invitándoles en particular a comprometerse juntamente en lo que doctrinalmente, litúrgica, ética, y, sobre todo diaconalmente, les permita manifestar que ellas se creen todas Iglesia.

Desde 1961, nos encontramos ante una tercera proposición, resultante de la definición de Iglesia una, recomendada por la 3.^a Asamblea General del Consejo Ecuménico a los miembros de las Iglesias. Vale la pena escuchar esta definición, que doy en una traducción-paráfrasis que extrae un poco de lógica anglo-sajona para espolvorearla con lógica latina: “Nosotros creemos que la unidad que Dios exige y da a su Iglesia se hace visible de tres maneras:

— Ante todo cuando todos los que, en un lugar u otro, están bautizados en Jesucristo y le confiesan como Señor y Salvador; están reunidos por el Espíritu Santo en una comunión plenamente consagrada a su servicio, para respetar la misma fe apostólica, predicar el mismo Evangelio, romper el mismo pan, unirse en una misma oración, y conocer una vida comunitaria que irradia para todos como testimonio y servicio.

— Cuando esta comunidad local está unida al mismo tiempo a la Iglesia cristiana de todas partes y de siempre, en el sentido de que sus ministros son reconocidos por todos.

— Finalmente, cuando por las tareas para las que Dios llama a su pueblo, y que las circunstancias exigen, pueden ellos obrar y expresarse todos juntos.”

De esta definición se desprende que la unidad es local, que es orgánica —aunque se manifieste por una fe, una vida sacramental, una comunión fraterna y un compromiso apostólico— que es católica, y que tiene necesidad de una estructura que le permita expresarse *ad extra*.

Dado que no puedo hacer aquí más que un inventario breve de las cuestiones que se plantean a la eclesiología contemporánea, no entro en un examen crítico de las proposiciones hechas para la reintegración de la unidad.

Después de estas observaciones hay que hablar un poco sobre la estructura de la unidad. Hay precisamente ahí un punto de candente actualidad en las investigaciones y debates eclesiológicos de hoy. Es muy probable que en la medida en que se encuentre una solución aceptable al problema de la estructura de la unidad, se encontrará una mejor comprensión de la naturaleza de esta unidad, y viceversa. En todo caso hay interferencias constantes entre la búsqueda de una definición de la naturaleza de la unidad y la búsqueda de la estructura que permitirá expresar y proteger mejor esta unidad.

La Iglesia —y la definición de Nueva Dehli insiste con razón— es el pueblo de Dios tal como es en un lugar u otro. Ella es la epifanía local del pueblo de Dios. Necesita esta localización para ser ella misma. Ella es en Corinto o en Efeso, en Tesalónica o en Jerusalén, en Roma o en Constantinopla o

Ginebra, o Wittemberg o Canterbury, *el sacramento del Reino de Dios*.

Pero la Iglesia es también —y la definición de Nueva Dehli insiste menos en ello— lo que se podría llamar quizá la *sinfonía de amor y de gozo de todas estas epifanías locales* del mismo pueblo de Dios.

Y tenemos aquí, yo creo, los dos elementos fundamentales que gobiernan la búsqueda teológica de una estructuración de la unidad de la Iglesia: se trata por una parte de reconocer y respetar la plena eclesialidad de cada congregación local, y se trata por otra parte de reconocer y respetar la necesidad en que esas congregaciones se hallan de poder manifestar su reconocimiento recíproco de eclesialidad, *porque se desprende también de su eclesialidad que ellas se reconozcan mutuamente como Iglesias*.

Extremando el esquema —y me excuso de tener que tratar la eclesiología de manera tan amplia— yo creo que nos encontramos ante dos proposiciones, de las cuales la segunda tiene diversas variantes:

La primera es la proposición del Patriarcado de Occidente, de Roma. Señalada desde la más remota antigüedad como la Iglesia que debe presidir en el amor, ilustrada por la actividad y el martirio de los dos únicos apóstoles que revestían en el colegio apostólico un ministerio específico —Pedro y Pablo—, glorificada por una historia que se ha inscrito en el pueblo de Dios como una historia determinante, la Iglesia de Roma propone acentuar la estructura de la unidad de la Iglesia, no ya sobre la Iglesia local, sino sobre la unidad de las Iglesias locales entre sí, y propone ordenar este principio de unidad según el principio de la primacía, primacía que representa la de Pedro entre los Doce. Esta proposición romana no ha conseguido nunca la unanimidad en la Iglesia; y esto no sólo por el orgullo de las otras Iglesias locales ni sólo a causa del carácter escandaloso para la fe del ejemplo que la Iglesia de Roma ha dado con demasiada frecuencia, sino por una razón mucho más profunda, mucho más eclesiológica: las restantes Iglesias, ante esta proposición, temen perder la plenitud de su eclesialidad, temen ser degradadas de su situación de Iglesia de Dios tal como es en Constantinopla, o en Antioquía, o en Ginebra, o en Wittemberg, en Canterbury... a una situación de *parro-*

quia de la Iglesia de Dios, que no estará ya más que en *Roma*. Tienen miedo cuando ven el Concilio de Trento proclamar: “*Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco*”, o cuando incluso el 6 de agosto de 1964, en pleno período conciliar, ellas oyen a Pablo VI, en la encíclica *Ecclesiam suam*, dirigirse a los miembros de la Iglesia católica-romana, sus hijos, “qui in domo Dei sunt, hoc est in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, cuius Romana Ecclesia est mater et caput”. Ahora bien, Roma a pesar de sus considerables esfuerzos —y yo pienso en particular en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*— no ha dado todavía a las Iglesias la convicción de que al reconocer la estructura de la unidad propuesta por Roma, ellas no verían atenuarse la plenitud de su propia eclesialidad. Porque lo que para ellas está en juego no es ante todo el orgullo nacional, la gloria personal, la desconfianza tradicional, rencores justificados humanamente hablando, el temor a someterse a una cierta disciplina... Todo esto naturalmente está también en juego. Pero lo que en definitiva está en juego es el derecho para cada Iglesia local de dar gracias, de ser directamente Iglesia de Dios. Y como esta acción de gracias, esta eucaristía, es lo que justifica a cada una de estas Iglesias locales, no se puede pensar que guarden lo que hace su gloria.

La segunda proposición, por el contrario, acentúa la estructura de la unidad de la Iglesia sobre la Iglesia local, expresándose la unidad por la agrupación de las Iglesias locales. Existen en ello, hablando muy esquemáticamente, dos variantes: La variante estrictamente *congregacionista* que no da importancia teológica, eclesiológica, a la agrupación de congregaciones locales entre sí; pero que no les reconoce más que una utilidad en el plano de *bene esse*. Y hay la variante sinodal o conciliar, muy firmemente anclada en la tradición antigua y defendida todavía por las Iglesias de Oriente. Según esta variante forma parte del ser, del *esse* de la Iglesia el poder manifestar la unidad entre sí epifanías locales del pueblo de Dios. Pero esta manifestación en el plano del *esse*, es dada por la confesión común de la fe, por el reconocimiento recíproco de la legitimación de los ministros de Cristo que predicán allí el Evangelio, administran los sacramentos y mantienen allí las llaves del Reino, y sobre todo por la convicción de que la eu-

caristía de cada una de estas Iglesias locales es la misma que la que celebra mi Iglesia.

El lugar ordinario, pero no absolutamente indispensable, donde se manifiesta esta unidad entre ellas son primeramente los sínodos y los concilios, y también —pero esto indica más de *bene esse* que de *esse*— en un cierto principio primacial de organización que hace que el ministro episcopal, uno en su sacramentalidad, comporte una jerarquía que va desde el obispo al patriarca ecuménico, pasando por los arzobispos, los metropolitanos y los patriarcas. Los luteranos, los reformados, los anglicanos, oscilan entre estas dos variantes, inclinándose unos hacia el sistema congregacionista, otros más bien hacia el sistema sinodal o conciliar. Pero en el plano de *sentire ecclesiam* en lo que concierne a la estructura de la unidad de la Iglesia, yo creo que no hay un parentesco más profundo entre las Iglesias de Oriente y las Iglesias de la Reforma, que entre éstas y la Iglesia Católica-Romana. Sin embargo, hay que reconocer que esta proposición no-romana de estructurar la unidad no ha sido capaz de convencer a Roma. Si ella la admitiera tendría la convicción de renunciar no sólo a sus pompas mundanas y su prestigio internacional, sino a una vocación que le es específica y que es su verdadera gloria, que ella está también encargada de defender hasta con sangre si es preciso.

En lo tocante a la unidad de la Iglesia —y no admitida la división de las Iglesias en confesiones diferentes como una situación normal y duradera—, la tarea que a mi parecer es la fundamental en eclesiología es esta: poner en diálogo la proposición romana de una estructura de unidad exigida por la preocupación de la unidad de las *Iglesias* y la proposición no-romana de una estructura de unidad exigida por el respeto de la plena eclesialidad de *cada* Iglesia local. Por ello creo que sería necesario que las Iglesias no-romanas acepten discutir el principio de la primacía, y la Iglesia de Roma acepte el poner enteramente en juego nuevamente la manera como ella ha expresado y ejercido este principio de la primacía. Y yo creo que este diálogo, ahora, se hace posible por una y otra parte.

Y el Consejo Ecuménico de las Iglesias, se dirá, ¿no es una proposición seria de estructurar la unidad de la Iglesia? Midiendo mis palabras, responderé negativamente: el Consejo

Ecuménico no estructura la unidad de la Iglesia; estructura provisionalmente la división de la Iglesia en vista de la unidad de la Iglesia. En este sentido desempeña un papel absolutamente esencial y fundamental, pero provisional. No es el fin sino un medio providencial para encaminarse hacia la meta. No tengo tiempo de probarlo, pero bastará decir que el Consejo ecuménico experimenta un cierto malestar interno que se podría llamar "el deseo de convertirse en Iglesia". Su crecimiento va en el sentido de una eclesialización. Se tienen numerosas pruebas; bastaría ver la definición de unidad adoptada en común por representantes de Iglesias que van desde los ortodoxos a los cuáqueros. Si el Consejo Ecuménico es de esta manera llevado "poco a poco a donde no quisiera", es, me parece, como consecuencia de una decisión que no ha podido ser inspirada más que por el Espíritu Santo: no ha querido ser una federación de alianzas *confesionales*, sino una federación de Iglesias *locales*.

* * *

Entre los numerosos temas de actualidad eclesiológica, el segundo que yo quisiera pergeñar esta mañana es el de las *relaciones entre el clero y el laicado*. La actualidad de este problema viene del hecho de que la Iglesia se encuentra un poco por todas partes en estado de misión; la "cristiandad", esta coincidencia entre la Iglesia y un país, se extingue progresivamente y cada vez más de prisa. El laicado, tomando conciencia de sí mismo al tomar conciencia de su misión, encuentra con mucha frecuencia en el camino mismo donde le lleva su obediencia, un clero que le obstruye el paso. Y el clero, tomando conciencia también él de sí mismo, se agota con frecuencia al reanimar al laicado para que encuentre su gloria real de pueblo sacerdotal.

El clero y el laicado, ¿son dos modos de ser cristianos, ambos constitutivos, para que la Iglesia sea la Iglesia? No es sólo por razones teológicas por lo que hay que responder a esta pregunta, y responder pronto; es también por razones pastorales, porque nada es tan detestable como ser laico cuando se tropieza, al ponerse en camino, con un eclesiástico que corta el camino o que ya hace lo que uno se cree llamado a hacer; y nada es más detestable que un eclesiástico que cho-

ca —en una dirección en que se trata de abrir caminos de esperanza— con un laico perezoso, gruñón y refractario a todo otro compromiso que el de desentenderse del pastor o del cura, dándole un poco de dinero para la Iglesia.

En esquema, nos encontramos ante dos proposiciones que abordaré a partir del clero más bien que del laicado. La primera yo la llamaría la proposición *apostólica*; la segunda la llamaría *sociológica*. Una vez más renuncio a los matices que habría que hacer, porque las proposiciones, de hecho, no están tan delineadas como lo desearía una lógica rigurosa.

La proposición *apostólica* parte de la convicción de que el clero es necesario, constitutivamente, en la Iglesia, porque se sitúa en la sucesión de los apóstoles, que como tales son constitutivos de la Iglesia. No hay Iglesia sin clero porque no hay Iglesia sin apóstoles. Esta proposición implica esencialmente dos afirmaciones:

La primera es que la fuente del ministerio que se ejerce en la Iglesia son los apóstoles, y en consecuencia la fuente de una teología del ministerio es una teología del apostolado. El testimonio neo-testamentario permite comprender lo que es un ministro de Cristo en la Iglesia: es un enviado por Cristo mismo, para proclamar en su nombre el Evangelio, para bautizar y presidir la eucaristía, y para conducir al pueblo de Dios. Es vicario de Cristo. Siguiendo esta primera afirmación se podrá examinar muchos problemas, como el de saber si todos los ministros son vicarios de Cristo, o vicarios de Cristo directamente, o si algunos lo son por participación del ministerio esencial únicamente; el de saber si esta participación es uniforme o variable según las épocas, las necesidades y las vocaciones; si será accesible a hombres sólo o también a mujeres; si hay una zona donde no se puede distinguir bien el clero del laicado; si los vicarios de Cristo son iguales entre sí o no, y, si lo son, cómo debe expresarse su unidad colegial. (Encontramos también el problema de las relaciones entre la plenitud eclesial de cada Iglesia local y de la necesidad, sin embargo, de encontrar una estructura de las Iglesias locales entre sí).

La segunda afirmación de la proposición que yo llamo “apostólica”, es que el ministerio es un elemento constitutivo no sólo de la Iglesia *hic et nunc*, sino de la permanencia en la identidad de la Iglesia a través de los siglos; uno de los ele-

mentos que ayuda a la Iglesia a permanecer hasta el retorno de Cristo, que El ha confiado a los apóstoles en el momento de la Ascensión. Este modo de comprender el ministerio implica una sucesión apostólica, pero esta no siendo mandada sólo por su propio pasado que liga los ministros de hoy a los de otros tiempos y especialmente a los apóstoles y que por tanto liga a la Iglesia de hoy a la de sus orígenes; esto significa que esta sucesión apostólica es también unidad con el porvenir de la Iglesia, hacia la Parusía: es preciso en efecto que Cristo, a su vuelta, encuentre la Iglesia que ha nacido de su costado herido, y no otra. Los ministros llegan a ser así portadores de un modo especialísimo, de la esperanza de la Iglesia, y no sólo de su tradición, encargados de transmitir a sus sucesores la misma Iglesia que ellos han recibido de sus predecesores, la misma... pero más pura, más fiel, más ferviente, más gozosa que la que los predecesores les han confiado. De modo que la sucesión apostólica no está al servicio de la conservación de la Iglesia únicamente, sino también de la constante renovación, reforma de la Iglesia: de su purificación, según la admirable fórmula de *Lumen Gentium*: "Ecclesia Sancta et simul semper purificanda".

La proposición que podemos llamar *sociológica* parte del Principio de que el clero es necesario en la Iglesia menos en favor de una institución de Cristo que en razón de la obligación, para todo cuerpo constituido, de tener órganos de funcionamiento, de ejecución, de conservación, etc... Estos órganos serían regla, portadores y testigos del cuerpo del que son órganos; los que recogen en sí mismos, para un funcionamiento normal, lo que caracteriza el cuerpo entero. Su implantación ontológica, es el cuerpo cuyos órganos son ellos: ellos hacen lo que el cuerpo debe hacer, están encargados de ejecutar las tareas impuestas al conjunto pero que el conjunto no puede llevar a cabo más que por una "racionalización" de su trabajo, si podemos hablar así. Los que son agentes de esta racionalización pueden pues ser designados o cambiados según los deberes que se presentan. Esta racionalización de la tarea puede suscitar nuevos agentes de ejecución, o ver desaparecer antiguos: El cuerpo es libre en principio de encontrar para sus diversas funciones los órganos cada vez apropiados. Ahora bien, la función fundamental de la Iglesia, es ser una realeza sacerdotal. En estas condiciones, en esquema, el ministerio clerical

será ponerse al servicio de este sacerdocio para permitirle funcionar y expresarse lo mejor posible.

Con facilidad se piensa que la proposición *apostólica* es defendida por las tradiciones llamadas “católicas”, mientras que la proposición *sociológica* lo sería por las tradiciones “protestantes”. Debo simplificar mucho en mi trabajo; pero simplificar aquí sería un error imperdonable. Porque nos encontramos ante una paradoja sorprendente. De todas las Iglesias que se atribuyen la catolicidad, la que ha defendido en efecto, al menos en su comienzo, y del modo más riguroso la proposición *apostólica* es la *Iglesia Reformada*. Ella rehusa sistemáticamente fundar el ministerio en el sacerdocio del pueblo, para situarlo exclusivamente en la institución apostólica de Cristo. Se puede resumir la cosa en la famosa frase de la *Confesión Helvética* posterior de 1566: “Diversísima ergo inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus... hoc nom item”. Y por otra parte no veo ninguna Iglesia, antes del feliz capítulo III de *Lumen Gentium*, que, tanto como la Iglesia de Roma, haya interpretado el ministerio a la luz del sacerdocio, aunque sea a la luz de lo que es no específicamente ministerial, sino lo que es específicamente laical.

La tarea que en este punto aguarda a los eclesiólogos, me parece triple. Por lo demás trabajan comprometidamente en su realización. Ante todo es preciso decir que han de ponerse de acuerdo sobre el origen del ministerio esencial que se ejerce en la Iglesia. ¿Es *apostólico* o *sociológico*? Si convienen en que es apostólico, será preciso que corrijan según esta convicción, el concepto de ministerio a partir del sacerdocio. Esto es costoso. En tercer lugar deberán establecer la manera en que el ministerio esencial, implantado en el apostolado, no es menos ofrecido a Dios por la Iglesia.

Si he hablado del problema del clero antes de hablar del laicado es porque el laicado es bastante diferente según que se adopte la noción apostólica o la noción sociológica del ministerio. Podemos hacer notar aquí dos cosas. Primero, que necesitamos una doctrina del ministerio para poder adquirir una doctrina del laicado; segundo, que la ocasión de que el laicado sea tomado en serio es que el ministerio se implante en el apostolado —que no es común a todos los fieles— más bien que en el sacerdocio —que es común a todos los fieles—.

Se pueden juntar estas dos afirmaciones pretendiendo que los laicos no han de temer al clero cuando éste no busca su fundamento en lo que pertenece al pueblo de Dios en su conjunto, porque entonces —teológicamente al menos— se hace improbable una competencia entre sí: lo que les cualifica a unos y a otros los especifica al mismo tiempo, y los especifica distinguiéndolos. Los ministros no son “laicos profesionales” que hacen a título de maestro lo que el conjunto del laicado debería hacer. Y los laicos no son “ministros desposeídos” o minimizados, puestos bajo tutela, que experimentan inevitablemente sentimientos de frustración de los que ellos tratan de liberarse rebelándose contra un clero que habría reivindicado para sí un derecho que les pertenecía a ellos. Pero ministros y laicos se encuentran invitados, cada uno en su sector, y cada uno en su vocación, a ejercer en las funciones apostólicas, litúrgicas y éticas de la Iglesia un papel complementario que se oriente sobre la que existe en la Santa Trinidad, entre el Hijo y el Espíritu Santo. He intentado mostrar con más detalle lo que significa esta idea en el capítulo “clero y laicado” que se encuentra en mi libro *Ministerio sagrado*, que, para grandísimo honor mío ha editado la colección *Diálogo* de las *Ediciones Sígueme* de Salamanca.

Evidentemente, no está todo dicho. Las tareas que la eclesiología ha de realizar actualmente en este sector de las relaciones entre el clero y el laicado son numerosas y variadas. Con todo es posible quizá decir que se las abordará bien si se cumplen tres condiciones:

La primera, es aquella de que yo he hablado hasta ahora: que se trate la teología del ministerio a la luz del apostolado, modo decisivo de soluciones que no serán peligrosas para la Iglesia.

La segunda, en consecuencia, es que se aborde la teología del ministerio en la perspectiva del ministerio *episcopal*, del ministerio esencial de sucesión apostólica. En esto se halla la clave no sólo de una doctrina fiel a la Biblia al hablar del ministerio, como lo ha comprendido el capítulo III de *Lumen Gentium*, sino que se encuentra también allí la clave de los problemas anexos tan importantes desde el punto de vista ecuménico: la teología de la diversidad de los ministerios, la teología de la primacía de un obispo en el colegio episcopal, el

diálogo con las Iglesias no-romanas sobre el ministerio esencial en la Iglesia. Con una condición, sin embargo, y es que esta teología del episcopado se una a la *doctrina* del ministerio episcopal más bien que a la expresión sociológica que este ministerio ha revestido ordinariamente desde el siglo XVI.

La última condición es abordar la teología del laicado en la perspectiva de la teología del bautismo. Es en efecto en la medida exacta en que se valore el bautismo en la que el laicado lo será también; mientras que una valoración del laicado que no fuera motivada por una valoración del bautismo tendría el aspecto de una reivindicación social más bien que una obediencia pneumática. Y aquí tocamos una de las cuestiones más difíciles de la eclesiología contemporánea: La que nos ocupará la última parte de nuestra conferencia.

Un tema que se impone con una urgencia ineluctable, aunque todavía no sentido así en todas partes, es el de la situación de la Iglesia en el mundo contemporáneo, o de otro modo, es el problema de saber cómo hacer pasar a la Iglesia de un período en que la cultura estaba cristianizada a un período en que esté post-cristianizada. Hay que pasar por un vado en la historia del pueblo de Dios. Nos hallamos algo así como Israel al término de la larga parada en Cadés; la columna de fuego se pone en movimiento y si no queremos perecer hemos de ponernos en marcha nosotros también, nos guste o no, aliente nuestra esperanza o lance fuera nuestra pereza. No nos toca a nosotros decidir las etapas de nuestra peregrinación a través de los siglos...

No veo ningún observador del mundo contemporáneo que ponga en duda la novedad de la época que se inaugura. Se reconocen en esta novedad causas muy diversas, pero se reconoce y constata por todas partes. Para nosotros cristianos, si la miramos con relación al pasado, es la época que toma el relevo del período constantiniano o carolingio: lo que viene *después* de la cristiandad. No hay que lamentarse como si este cambio de decorado y de contenido histórico se debiese, en lo profundo, a algo que la Iglesia habría podido evitar si hubiese sido más intrépida o más sagaz. De lo contrario se admitiría que la época constantiana o de Carlomagno era la manera normal y normativa para la Iglesia de estar en el mundo y de participar en su historia, y se admitiría que para salir de esta

situación habría que experimentar una especie de exilio punitivo. No hay nada de eso. Lo que pasa, lo que cambia de tal manera el marco y el contenido de la historia, es que bajo la guía de Dios la historia avanza realmente hacia su fin: el día en que el Señor vendrá está más próximo ahora —cronológicamente hablando— que cuando la batalla del puente Milvio en 312, o el 25 de diciembre del año 800, cuando León III coronaba a Carlomagno, o cuando el 16 de julio de 1054 el cardenal Humberto depositaba sobre el altar de Santa Sofía la bula que excomulgaba al patriarca ecuménico, o cuando el 31 de octubre de 1517 Martín Lutero anunciaba que defendía una serie de tesis contra las indulgencias.

Pero, el hoy de Dios no hay que medirlo sólo con el ayer de Dios; es preciso también verlo en la perspectiva de la esperanza y de la obediencia, porque si el tiempo que comienza es el de *después* de la cristiandad, es también y todavía un tiempo de *antes* de el Reino de Dios. La eclesiología tiene también hoy por tarea ayudar a los cristianos a comprender el alcance de esta era de la historia que atravesamos. Dos observaciones a este respecto:

La primera concierne a la actitud espiritual en la que nosotros acogemos este paso necesario: es preciso abordarlo midiendo las circunstancias de obediencia que nos ofrece más bien que dejándonos abatir. El siglo en que nosotros, cristianos, estamos es el siglo que viene. Si el siglo IX, el XIII, el XVIII, se hunden en un pasado que parece minimizar sus vestigios, es lo mismo: no es eso el fin del mundo. No hemos pues de aferrarnos a estos vestigios como si ellos nos ofreciesen la única oportunidad de salvación. Pero precisamente porque el siglo en que estamos los cristianos es el siglo futuro, este siglo que viene no está mejor testimoniado en el siglo XX o el XXI que en el IX, el XIII o el XVI. Tampoco tenemos que agarrarnos al desarrollo de la historia contemporánea como si nos diese la única oportunidad de sobrevivir. Hay que atreverse a decir, con humildad sí pero también con calma y firmeza: no es el mundo moderno quien da la oportunidad de porvenir a la Iglesia; es la Iglesia la que aporta la oportunidad de porvenir del mundo al mundo mismo, como el arca llevaba el porvenir de la creación al abrigo de la cólera de Dios.

Pero si no hay que dejarse abatir ni entristecer por la historia que se está desarrollando, es necesario tomarla como una

llamada a la obediencia, y como una nueva situación de obediencia.

Pero —y es mi segunda observación— ¿es posible precisar esta obediencia? No hablo aquí de la obediencia que atañe a la Iglesia como tal, sino de la obediencia a la que, en la Iglesia, está llamada la reflexión teológica: la obediencia que nos atañe es la de proteger la identidad de la Iglesia en el curso de este difícil paso.

Esto significa ante todo hacer un inventario de la Iglesia, a nivel de su fe, de su culto y de su vida. Yo creo que si este inventario está bien hecho, mostrará que la Iglesia puede llegar a ser terriblemente pobre mundanamente hablando, y sin derechos, y sin lugar donde instalarse y sin agrupar a la mayoría de los hombres..., sin cesar de ser Iglesia; mostrará que la Iglesia puede ver hundirse prestigiosas construcciones teológicas, ver acabarse el bautismo generalizado de los recién nacidos, ver habitar a sus jefes en campos de concentración más bien que en palacios, sin cesar de ser la Iglesia. Pero mostrará también que la Iglesia cesaría de ser la Iglesia si ella pusiese en duda la resurrección de Jesús de Nazareth, si cesase de reunirse, el primer día de la semana, para hacer la anámnesis de la historia de la salvación y para compartir el pan suprasustancial, si renunciase a modelar su comportamiento según la vida del mundo que viene, si temiese ser generosa hacia el mundo y hacia Dios: hacia el mundo al que debe dar —por la palabra y el ejemplo— la revelación de la salvación; hacia Dios al que debe dar gracias y dar gloria en el nombre del mundo que no sabe ya o no sabe aún hacerlo.

Proteger la identidad de la Iglesia en el curso del difícil paso que experimenta su historia, es también aceptar hacer inventario de esta identidad en diálogo con todos aquellos que se dicen Iglesia. Porque nada de lo que forma parte de la Iglesia debe perderse y es preciso que se ponga a todos para hacer el recuento. Pero también lo que cada Iglesia proponga para confesar su propia identidad eclesial debe ser sometido a la crítica de los que identifiquen Iglesia de otro modo, para que sea *realmente* la Iglesia, pero *solamente* la Iglesia que franquee el paso que lleva de la época de la cristianización del mundo a la del mundo post-cristiano.

Proteger la Iglesia para que ella se encuentre al otro lado del paso actual, idéntica a sí misma, es, pues, comprometerse

en su propia reforma. Porque ¿qué es una reforma en la Iglesia sino la búsqueda de expresar la identidad de la Iglesia mejor que antes o en un contorno de tal manera nuevo que se impone un *aggiornamento*? Y en este punto una observación: Se ha dicho con frecuencia que Vaticano II significaba el fin de la contrarreforma, y muchos protestantes se han asociado con gozo a este parecer. Pero si Vaticano II es para la Iglesia romana el fin de la Contrarreforma, ¿no significa esto que también para los protestantes la época en que estamos es la del fin de la Contrarreforma, y que más allá de la Reforma y de la Contrarreforma necesitamos expresar hoy, juntos, la identidad de la Iglesia?

Velar para que la Iglesia, del otro lado del paso —que la Historia le hace atravesar hoy— se encuentre idéntica a sí misma, es finalmente restituírle el gusto de su propia pureza, recordarla su primer amor. Es volverle a enseñar a ser alérgica a otras celebraciones que la que canta la cruz y la resurrección. Por tanto es también, ya que el mundo no gusta de esta celebración, recordarle que, como su Señor, ella es un signo de contradicción. No ha de extrañarse si vuelve el tiempo de las persecuciones. En otras palabras, el redescubrimiento de una teología del martirio forma parte, muy centralmente, de las tareas de la eclesialidad y la eclesiología hoy.

Todavía una palabra más. La Iglesia ha conocido ya una o dos veces —yo diría, por ejemplo, en el siglo IV y en el XI— un tiempo como el nuestro, en que le hacía falta pasar de una época a otra sin perder su identidad. La Historia muestra que lo ha conseguido no de una manera digna de elogio únicamente. Pero la Historia muestra también que ella no ha muerto. Lo que significa que si la Iglesia es responsable de su identidad, ella no es la única guardiana. Si ella debe guardarse como una virgen se guarda para darse al que ama y a él solo, la Iglesia no es en manera alguna el principio de su propia vida. No es por tanto de sí misma de quien depende. Su vida está oculta con Cristo en Dios.

Esto no significa que la Iglesia podría exponerse, con temeridad suicida, a todos los golpes, a todas las tentaciones, bajo pretexto de que ella está protegida. Ella no debe lanzarse de lo alto del templo para poner a prueba la promesa de su Esposo. Protegerse a sí misma es, por el contrario, para ella una manera de confesar que ella está protegida.

Pero esto significa también que la Iglesia no se replegará, temerosa, sobre sí misma porque algunos golpes y tentaciones podrían alcanzarla si ella se arriesgase en el mundo. Si ella debe rehacer, y rehacer pronto, el inventario de su identidad, no es para esconderlo celosamente como el que había hecho enterrar su talento; es para que al volver a aprender quién es, ella reencuentre también la visión de lo que debe hacer. O para expresarlo mejor: es para que al volver a encontrar quién es, ella aprenda al mismo tiempo que únicamente es auténtica cuando hace lo que ella debe hacer para que su presencia en el mundo deje en los hombres —incluso en los que la rechazan— el sabor de la alegría, de la esperanza y del amor.