

DE LA FUNDACION A LA AUTO-COMPRESION DE LA IGLESIA

La interpretación misteriosa de la Iglesia, requerida por los textos del Concilio Vaticano II y en plena conformidad con la expresión bíblica de *μυστήριον* y con las enseñanzas de los Santos Padres, es, en cierto sentido, la síntesis de una elaboración bíblico-teológica que, en el campo de la eclesiología, ha superado las concepciones unilaterales sobre la constitución esencial de la Iglesia, iluminando, a la par, las posturas tanto católicas como protestantes en esta materia.

El *μυστήριον* eclesiológico connota toda la economía salvífica manifestada en el designio universal de salvación del Padre que envió a su Hijo Unigénito al mundo para que los hombres, en comunidad vivificada por el Espíritu, tengan vida eterna.

La Iglesia es, en su esencia, la *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*¹; en la comunidad que la forma está presente Dios y quienes pertenecen a ella son conscientes de su elección en Cristo Jesús así como en la misión que se les ha encomendado; la Iglesia es *convocatio* para testimoniar ante el mundo la presencia del Resucitado.

La Constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, esclarece desde sus comienzos estas ideas. Cristo que es la luz de la Iglesia ha de ser la luz de los pueblos ya que para la *Lumen Gentium*, aunque sin adentrarse en precisiones teológicas de escuela, “la Iglesia es en Cristo *como* un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”².

La eficacia de este sacramento universal de salvación, que es la Iglesia, proviene, como indicábamos anteriormente, de la revelación del misterio trinitario que no es otra cosa sino la comunicación del amor de Dios al hombre en la forma y circunstancia históricas

¹ *1 Cor.* 1, 2; *Act.* 20, 38.

² L.G. c. 1, a. 1. Cf. L. G. c. 2, a. 9; c. 3, a. 26; c. 7, a. 48; Sacra. Conc. c. 1, a. 5.

que El ha determinado. Los artículos 2-4 del primer capítulo de la *Lumen Gentium* —prescindiendo intencionadamente de las diferencias teológicas reinantes en esta materia sobre todo de las relacionadas con el aspecto histórico de la misma— fundamentan en la Trinidad el origen, desarrollo y perspectiva escatológica de la comunidad eclesial. Su fundamento último es el Padre Eterno, el Dios creador, el Dios gracioso, que por disposición libérrima de su sabiduría y bondad, no abandonó a los hombres caídos en Adán sino que los llamó a participar de su vida. La Iglesia, a pesar de que se realice en el tiempo a través de la decisión libre del hombre que, puede o no, adherirse a la capitalidad de Cristo, el Señor, es, sin género de dudas, obra divina, nacida de la voluntad del Padre.

El Padre nos eligió en el Hijo “antes de la creación del mundo y nos predestinó a ser hijos adoptivos, porque se complació en restaurar en El todas las cosas”³. El Pueblo de Dios se caracteriza por la decisión fundamental de sus miembros de aceptar como centro de sus vidas la persona de Cristo Jesús en cuanto que El constituye en sí mismo la decisión definitiva del Dios creador de entrar en diálogo con el hombre. El Pueblo de Dios lo forman los elegidos *en Cristo* y los creyentes *en El*. “Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción”⁴. La llamada de Dios a la salvación se efectuó definitivamente en Cristo Jesús al inaugurar con su presencia, sus obras y palabras el Reino de los cielos⁵ y al entregarse a sí mismo *ephapax* para obtener la salvación de los que por El se acercan a Dios⁶. De esta forma, cuantas veces celebramos el sacrificio de la cruz y comemos el pan de la unidad hacemos patente la victoria del Señor sobre la muerte⁷ a la par que vivimos la vida nueva, el programa exigido a los seguidores del Resucitado⁸.

El carácter pneumático de la comunidad eclesial aparece también evidente en la relación existente entre el Espíritu y el Pueblo de Dios. “Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra (Cf. *Jn.* 17. 4) fue enviado el Espíritu Santo el día de

³ L.G. c. 1, a. 3.

⁴ *Gal.* 4. 4-5.

⁵ *Mc.* 1. 15.

⁶ *Hebr.* 7. 25.

⁷ *1 Cor.* 15.

⁸ *Rom.* 6. 4.

Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (Cf. *Ef.* 2. 18)⁹. La actividad eclesial toma necesariamente la forma querida por el Espíritu ya que es este Espíritu de Dios, en unísona continuidad con la acción del Padre y del Hijo, quien impulsa con su dinamismo a la Iglesia hacia la perfección escatológica. El Espíritu vivifica¹⁰, habita en el corazón del hombre como en un templo¹¹, conduce a la plenitud de la verdad¹² y sobre todo activa el Reino de Dios entre los creyentes en Cristo conservando la unidad a través de la multiplicidad y diversidad de los carismas¹³. Así la Iglesia camina hacia la plenitud escatológica como Cuerpo único de Cristo, aunque con multiplicidad de miembros, como obra del Padre y animada santamente por el Espíritu.

Si la naturaleza de la Iglesia, conforme se deduce de las reflexiones anteriores, hay que buscarla en la economía trinitaria, es obvio concluir que su acción y la comprensión de sí misma a través de la Historia jamás podrán ser concebidas como autónomas sino que han de ajustarse a los patrones trazados de arriba, a no ser que corran el peligro de considerarse como inauténticas. El Pueblo de Dios es consciente de que su acción está subordinada a la de Dios y que la realidad que denominamos Iglesia ha de conformarse, en su esencia, a la norma fijada por Dios. La Iglesia es una diakonía, un servicio al Reino, una realidad orientada a otra¹⁴, una obediencia fiel, que comporta sumisión, a Cristo Jesús que, en cualquier faceta de su ministerio —sacerdocio, apostolado, pastoreo, etc.— es el modelo único del que irrecusablemente ha de participar la Iglesia.

Estas consideraciones sobre la naturaleza de la Iglesia no pretenden prejuzgar el análisis bíblico ni las conclusiones de él deducidas referentes al tema que nos ocupa sino exclusivamente situar la perspectiva bajo la que abordamos el estudio; queremos indicar, con otras palabras, que este trabajo no se limita a estudiar el tema controvertido de los orígenes históricos de la Iglesia. Opinamos que esta cuestión, sin restarle importancia, no es más que un aspecto

⁹ L.G. c. 1, a. 4.

¹⁰ *Rom.* 8. 10-11.

¹¹ *I Cor.* 3. 16; 6. 19.

¹² *Jn.* 16. 13.

¹³ *I Cor.* 12. 4 ss.

¹⁴ Cf. L.G. c. 1, a. 5; c. 3, a. 18; c. 3, a. 24 et passim.

de un tema más general. Incluso en el caso de una determinación incontrovertible de los orígenes históricos de la comunidad eclesial —cosa bastante improbable por la existencia de concepciones diversas sobre la Iglesia— nunca podríamos dejar de preguntarnos sobre la acción histórica de la misma como continuación de la misión de Cristo en el mundo. Aparece claro que, sean cuales sean los resultados sobre el origen histórico de la Iglesia, la eclesiología no podrá concebirlos en términos deístas, e. d. tendrá que indagar inevitablemente sobre la relación Cristo-Iglesia con el objeto de precisar que la Iglesia no fue fundada por Cristo y equipada con unos medios convenientes para cumplir su misión desarrollándola autónomamente sino que más bien la Escritura y la praxis demuestran la estrecha interacción del Fundador y su obra. Expresado de otra forma, opinamos que las enseñanzas del Nuevo Testamento y la conciencia de la comunidad eclesial evidencian el dinamismo de factores que íntimamente unidos a Cristo conservan intacta la imagen de la Iglesia.

Estas reflexiones son suficientes para dar a entender que no nos preocupa tanto el momento histórico de la fundación de la Iglesia por Cristo, la precisión del mismo evidenciada en uno o varios de los hechos o palabras del ministerio del Jesús pre-pascual o pos-pascual cuanto la relación entre el Jesús de la Historia y la comunidad de creyentes en El, según aparece en los escritos neotestamentarios y en la conciencia de dicha comunidad; lo cual no es óbice para que reconozcamos que ambas cuestiones guardan una estrecha conexión entre sí ya que la relación Jesús-Iglesia puede alterarse, incluso negarse, según se admita o se rechace la fundación de la Iglesia por Cristo Jesús. La toma de postura sobre los orígenes históricos de la Iglesia revierte inevitablemente a la hora de establecer la continuidad y el modo de ella del Jesús de la Historia en la comunidad de la fe, pero creemos que esa cuestión no es sino un aspecto, sin duda importante, de un tema más general.

La cuestión fundamental sobre la que versa este artículo puede expresarse de la forma siguiente: ¿Cuál es la relación entre Cristo y la Iglesia según las enseñanzas neotestamentarias y el sentir de la comunidad eclesial? ¿Es la Iglesia una realidad que responde a la voluntad de Cristo, el Señor? ¿Puede la Iglesia en alguna ocasión, bajo ciertas circunstancias, desarrollar una existencia autónoma, al margen de Cristo Jesús?

La escuela liberal alemana del siglo XIX niega toda conexión entre el Jesús histórico y la decisión de la fe; de esta suerte, la comunidad de creyentes no se alimenta de unos hechos históricos que sirvan de fundamentación a su fe; se distinguen fe y razón hasta tal punto que se hace a la primera irracional. La comunidad eclesial es fruto espontáneo de la fe sin vinculación al Jesús de la Historia; nace como consecuencia forzada de la imprevisión y del fracaso de Cristo. Jesús no tuvo intención de fundar la Iglesia, pero ante el retraso de su segunda venida el contenido del evangelio motivó la sustitución del "Reino" por la "Iglesia". También Pablo con su doctrina sobre el Cuerpo Místico, juega un papel importantísimo en la fundación de la Iglesia. Las teorías modernistas discurren prácticamente por los mismos cauces. Derivaciones de estas doctrinas se encuentran tanto en la teología protestante como en la católica¹⁵.

La perspectiva bajo la que se enfoca el estudio de este tema prescinde intencionadamente de la determinación referente al con-

¹⁵ N.B. Estas interpretaciones están íntimamente relacionadas con la postura que los autores adoptan ante la interpretación y sentido del "Reino de Dios". Pueden consultarse, entre otros:

- A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise* (Paris 1902).
- R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (London 1960).
- Ch. Dodd, *The Coming of Christ* (Cambridge 1954).
- *The Parables of the Kingdom* (London 1961).
- *The Apostolic Preaching and its Developments* (New York 1962).
- *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge 1963).
- A. Schweitzer, *The Quest of the historical Jesus: A critical study from Reimarus to Wrede* (New York 1965).
- W. Hamilton, 'American Theology, radicalism and the Death of God', *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis 1966).
- M. Werner, *The formation of Christian Dogma* (Boston 1965).
- R. Ruether, *The Church against itself* (New York 1967).
- K. Stendahl, 'Kirche im Urchristentum', *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1959³) 1302-3.

Referencia más detallada en la doctrina y paginación de estos y otros autores puede encontrarse en:

- J. J. Hernández, 'Iglesia y Reino', *Cuestiones sobre la Iglesia* (Madrid 1972) 31-66.

Los teólogos católicos ofrecen una variedad de sentencias al preguntarse por el momento histórico de la fundación de la Iglesia; la mayoría opinan que Cristo anunció, prefiguró y comenzó su obra antes de su muerte pero se muestran en desacuerdo al precisar el instante de su institución definitiva, dando como hechos claves la misma muerte en la cruz, el episodio del lago de Tiberiades y el día de Pentecostés. Hans Küng, en su libro sobre la Iglesia, se ha pronunciado por la continuidad de la Iglesia como obra de Cristo, pero utilizando un método teológico muy discutible y una concepción de la historia un tanto apriorística, concluye que el Jesús pre-pascual no fundó en vida una Iglesia, sino que ésta comienza con la fe en la Resurrección. Cf. *La Iglesia* (Barcelona 1969) 88 ss.

cepto de Iglesia; y esto no solamente por razones metodológicas sino también y principalmente porque tenemos la impresión que, precisada la cuestión de hermenéutica eclesial —camino casi nuevos para la investigación eclesiológica— no serían fácilmente aplicables a la Iglesia un buen número de afirmaciones que, de otra suerte, se conforman a la verdad. El contenido teológico del tema en cuestión trasciende, opinamos, los límites de lo histórico, ya que no se trata solamente de probar si el Jesús histórico fundó o no la Iglesia sino de saber si la historia de Jesús, que tiene como centro su persona, es opcional o normativa para la vida de la comunidad eclesial.

Con esta introducción y armonizando la historia y el kerigma en cuanto nos sea posible, al menos teóricamente, pasamos a la reflexión sobre los textos del Nuevo Testamento, en los que se percibe la intención de Jesús sobre la Iglesia y la vivencia por parte de esta comunidad del espíritu de su Señor ¹⁶.

EL REINO DE DIOS ESTÁ CERCA

“Después que Juan fue preso vino Jesús a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: Cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio” ¹⁷.

Juan, el último de los profetas que anunció no ya la venida del Mesías sino su presencia entre los hombres, requiere entre aquellos que deseen entrar en el Reino un cambio de corazón, una *conversión* personal que trascendía la concepción nacionalista del Reino con las implicaciones que ésta llevaba consigo ¹⁸.

“*El tiempo se ha cumplido*” (πεπλήρωται ὁ καιρὸς)

Cualquiera que sea nuestra postura acerca de la concepción de las divisiones principales de la Historia de la salvación ¹⁹ hemos de

¹⁶ Sobre el tema en general pueden consultarse:

J. Betz, 'Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus', *Theologische Quartalschrift* 138 (1958) 152-83.

A. Feuillet, 'Les grandes étapes de la fondation de l'Eglise d'après les Evangiles synoptiques', *Sciences ecclésiastiques* 11 (1959) 5-21.

A. de Bovis, 'La fondation de l'Eglise', *Nouv. Rev. Théol.* 85 (1963) 113-38.

¹⁷ Mc. 1. 14-15.

¹⁸ Mt. 3. 1-3.

¹⁹ J. Frisque, *Oscar Cullmann: Una teología de la historia de la salvación* (Barcelona 1966) 103.

reconocer que la muerte y la resurrección de Jesús constituyen para la comunidad cristiana el acontecimiento decisivo de la historia de la salud. Con Jesús ha llegado la salvación y con El se inauguran los tiempos escatológicos. El tiempo ha llegado a su cumplimiento y la persona y la obra de Jesús ofrecen al cristiano la clave de interpretación de los períodos salvíficos. Es verdad que los tiempos comprendidos entre la creación y la venida del Mesías y los que preceden a su venida gloriosa a partir de su resurrección son asimismo períodos de salvación, pero su virtud y su división están supereditados al acontecimiento cumbre de todos los tiempos: la muerte y resurrección del Señor Jesús. El cristiano cree en la virtud salvífica del tiempo pre-mesiánico y del futuro escatológico pero el pasado tiene valor de signo y el futuro queda iluminado por la luz del punto central²⁰.

Jesús es la plenitud y por eso en El no solamente se cumplen las promesas vetero-testamentarias y se prefiguran los acontecimientos finales sino que se desbordan.

El cumplimiento de los tiempos comporta la presencia del Reino de Dios entre los hombres: *καί καί ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

El evangelio de Marcos apenas consigna la relación entre Jesús y el Reino. La vinculación existente entre ellos se deduce, más bien, por el hecho de que Jesús es la palabra auténtica de Dios y la revelación completa del mismo. En cambio Lucas nos ofrece en su evangelio los pormenores del Reino y su vinculación con Jesús. Ya antes de consignar el primer anuncio sobre el Reino²¹ nos presenta el ministerio de Cristo como la realización de las palabras del profeta Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor"²². Jesús es la personificación del Reino porque si la llegada de éste está condicionada a la victoria sobre los poderes de este mundo, en Jesús, que es la vida, se da el poder sobre la muerte, la enfermedad, la esclavitud; además parece como si todo el tercer evangelio consignase expresamente la importancia de este Reino y su referencia a Jesús. Así Lucas nos presenta a Cristo, acompañado de

²⁰ Cf. *Gal.* 4. 4; *Ef.* 1. 10.

²¹ *Lc.* 4. 43.

²² *Lc.* 4. 18-19; Cf. *Is.* 61. 1 ss.

los Doce, anunciando el Reino por pueblos y ciudades²³; envía a los apóstoles a proclamarlo y curar en su nombre²⁴; a uno de sus discípulos le incita a anunciarlo posponiendo tareas tan importantes como la de enterrar a los muertos²⁵; y es el mismo Jesús quien enseña a sus discípulos la oración del Padre Nuestro en la que se pide la implantación del Reino de Dios sobre la tierra²⁶.

El tiempo se ha cumplido y en Jesús ha llegado el Reino de Dios. Pero ¿qué es, en concreto, este Reino?

El Reino (*malkut*, *mamlaka*) tanto en la tradición bíblica como en la predicación de Jesús importa tres acepciones: dominio, poder, dignidad real, ejercicio de tal soberanía y todo aquello, personas, tierras, etc., que está sujeto al soberano real.

En boca de Jesús la expresión "Reino de Dios" tiene siempre un sentido escatológico, es decir, hace referencia a la intervención definitiva de Dios en la Historia. La predicación de Jesús sobre este tema se conforma, por tanto, a la visión apocalíptica en cuanto distinta de las interpretaciones y praxis rabínicas. No obstante, tanto el contenido como la forma de esta predicación gozan de una sobriedad desconocida en los temas apocalípticos, más aún, omiten el tema de la venganza, esencial en la literatura judaica.

El Reino es el Don de Dios por excelencia; su implantación no está condicionada al fiel cumplimiento de la Ley o a la observación rígida de unas prácticas purificadoras sino que es fruto exclusivo de la soberana acción de Dios que irrumpe sobre el hombre. Es cierto que el hombre puede pedir que se implante ese Reino²⁷, puede incluso adoptar una actitud positiva y vigilante ante él²⁸, pero solamente Dios da el Reino²⁹.

En Cristo Jesús se ha hecho efectiva la acción salvadora de Dios; el don de Dios se ha presenciado en la Historia alcanzando su realización definitiva en la predicación y en la persona de Jesús. "Pero si expulsó a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que

²³ *Lc.* 8. 1; 9. 11.

²⁴ *Lc.* 9. 2.

²⁵ *Lc.* 9. 60.

²⁶ *Lc.* 11. 2. El evangelio de Mateo guarda una unidad perfecta al tratar el tema del Reino; sus enseñanzas versan sobre los preparativos, promulgación, predicación, obstáculos, reglas de vida, crisis ante los acontecimientos finales y advenimiento por la pasión y resurrección de ese Reino.

²⁷ *Lc.* 11. 2; 18. 7.

²⁸ *Lc.* 12. 32.

²⁹ *Lc.* 6. 20; 12. 32.

el Reino de Dios ha llegado a vosotros”³⁰. Las curaciones y resurrecciones obradas por El son un signo de su victoria sobre el reino de Satán y una muestra que apunta a la implantación escatológica del Reino de los cielos³¹.

Jesús es, pues, la personificación de la única y definitiva salvación que viene de Dios. Al hombre no le es concedido buscarla fuera de El. Los pobres, los que sufren persecución por la justicia, los marginados en general, son los que han encarnado dicha salvación que al mundo se le ha presentado como gratuita y definitiva. Por otra parte, el mensaje salvífico exige al hombre una decisión radical³² y un abandono de cuanto pueda ser obstáculo en su camino hacia Dios³³.

El Reino, como expresión suprema de salvación definitiva, supera, por consiguiente, la doctrina y praxis rabínicas según las cuales la salvación consistía en una sumisión completa al reino de Dios, traducida por una confesión del monoteísmo y un cumplimiento rigorista de la Torah, dejando marginada la verdadera soberanía de Dios. El evangelio proclama a Dios y no al hombre como el agente de ese Reino.

Nota esencial de la predicación de Jesús es también el carácter universal del Reino. Podría conducir a equívoco el hecho de que el ministerio del Señor se ejerciese en el marco limitado de Palestina confundiendo la llamada universal con la elección del pueblo judío; pero ni la raza ni la elección del Pueblo de Dios son, a partir del hecho de Jesús, garantías de la consecución del Reino. El universalismo de Jesús es, por otra parte, evidente al considerar no sólo su invitación al pueblo de la gentilidad sino también su actitud para con los publicanos y pecadores, clases marginadas de la sociedad judía. En el Reino tiene cabida todo hombre sin distinción de tiempo, de raza y condición; los requisitos son puramente espirituales: fe en Jesús y vivencia de su mensaje³⁴.

Con la universalidad del Reino se llega a la superación de cualquier resto de partidismo y unilateralismo existentes en la literatura bíblica anterior a la venida del Mesías. La escatología del Antiguo

³⁰ Lc. 11. 20.

³¹ Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo. Tiempo e historia en el cristianismo primitivo* (Barcelona 1966) 50.

³² Lc. 9. 62.

³³ Lc. 18. 29.

³⁴ Lc. 13. 24-29.

Testamento muestra las relaciones entre Yavé y su Pueblo de tal forma que, a pesar del juicio y del castigo la idea que domina es la de la "alianza" la del pacto. Los profetas, en cambio, advierten a Israel de la necesidad de correspondencia a la invitación de su Dios: "Solo a vosotros conocí yo de entre todas las estirpes de la tierra; por eso he de hacer justicia de todas vuestras iniquidades"³⁵. Israel, objeto de la elección divina, será juzgada si con su conducta no es fiel a las exigencias de Dios. La historia de este pueblo demuestra sus infidelidades que, al caer sobre ellas el juicio y la ira de Yavé, dan lugar a un nuevo pacto a través del resto, fiel a la palabra de su Dios³⁶.

Las enseñanzas proféticas habían mantenido con firmeza de un lado la soberanía de Yavé, de quien procedía la salvación, y la necesidad de conversión de Israel como condición indispensable para obtenerla; la única dificultad para los profetas estriba en compaginar estas dos verdades. Las sectas del judaísmo concibieron y practicaron una visión determinista de la salvación con objeto de asegurar la iniciativa divina llegando a la opinión del resto centrada en sí misma, un círculo cerrado para todos los demás. Juan Bautista apunta ya a una relación personal más que a la virtud de las lustraciones de las sectas; su llamada al arrepentimiento de corazón señala al hecho de Cristo, en el que se realiza, como indicábamos, la voluntad universal de Dios a la salvación.

Finalmente hay que hacer notar la relación esencial que media entre el Reino y la conversión: μετανοείτε και και πιστεύετε εν τῷ εὐαγγελίῳ Como hemos observado, el Reino es un don de Dios pero requiere en el hombre ciertas disposiciones y exigencias que le hagan apto para recibirlo. Tales exigencias no se basan en la penitencia y en el estudio y observancia de la Ley, requeridas por la mentalidad judía como necesarias para el advenimiento del día del Señor; la predicación de Jesús exige algo más radical: amor a Dios y al prójimo³⁷, hacerse como niños³⁸; desprendimiento de los bienes materiales³⁹, etc., etc., exigencias que se resumen en la con-

³⁵ *Amós* 3. 2.

³⁶ El tema bíblico de resto aparece por vez primera en el siglo IX en el oráculo de Yavé a Elías (*3 Rey.* 19. 17-18). En la literatura profética se encuentra en *Amós* 3. 12; 5. 15; *Is.* 1. 9; *Ez.* 16. 60.

³⁷ *Mc.* 12. 28-34.

³⁸ *Mc.* 10. 14-15; *Lc.* 18. 16-17.

³⁹ *Mc.* 10. 23-25; *Lc.* 18. 24-25.

versión y en la fe. Jesús postula no una mera oposición al pecado, sino un cambio total de mentalidad que motive en el hombre un cambio de sentido en sus pensamientos y deseos; invita a una vida nueva, a un nuevo nacimiento tal como se encuentra en la reflexión teológica del Evangelio de Juan ⁴⁰. Y sobre todo exige creer en su persona, en la Buena Nueva que El ha venido a proclamar; creer en Jesús supone participar en el Reino; negarlo es rechazar la luz que debe iluminar a todo hombre.

JESÚS Y SUS DISCÍPULOS ⁴¹

El tema del Reino de los cielos nos muestra, según hemos podido constatar, la relación existente entre el Pueblo de Israel y el nuevo Pueblo de Dios; la elección de los Doce es un testimonio más de la continuidad de la acción salvífica de Dios a través de la Historia ya que, parece claro que el número de los Doce hace referencia a las doce tribus de Israel y entraña un sentido escatológico por la misión confiada por Jesús a sus discípulos: "En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" ⁴².

A la manera de los grandes maestros de Israel que se rodeaban de discípulos, encargados de continuar la doctrina, y como lo hiciera Juan Bautista ⁴³, Jesús escogió un grupo de discípulos ⁴⁴ entre

⁴⁰ Jn. 3. 1-21.

⁴¹ Prescindimos intencionadamente, por no atañer de una manera directa a nuestro objetivo, de las cuestiones problemáticas en torno a la dimensión de conceptos como "los Doce", "los Apóstoles", así como de la relación existentes entre ambos y de su dependencia de Jesús. Puede consultarse la obra de:

E. Schillebeckx, *La misión de la Iglesia* (Salamanca 1971) 477 ss. especialmente la bibliografía ofrecida en notas 2 y 3 de las pp. 479 y 488.

Cf. H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969) 461 ss.

Cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1968 ⁸) 138 ss.

Cf. P. A. Harlé, 'La notion biblique d'apostolicité', *Et. Theol. Rel.* 40 (1965) 133-48.

Cf. P. Batiffol, *L'Apostolat*, RB (1906) 530.

Cf. J. Dupont, 'Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?', *L'Orient syrien* (1956) 267-90.

⁴² Mt. 19. 28.

⁴³ Lc. 7. 18.

⁴⁴ El número de los seguidores de Jesús parece haber sido variante. San Lucas nos habla de "la numerosa muchedumbre de sus discípulos" (Lc. 6. 17); Juan, después de la promesa de la eucaristía, nos refiere, en cam-

los que destacaría un círculo reducido que a través de todo su ministerio habían de ser sus asiduos compañeros⁴⁵; pero a diferencia de los rabís, como parece lo más probable, Jesús eligió a Doce de una manera especial y para una misión única⁴⁶.

Marcos nos describe el modo y la finalidad de la elección: "Subió a un monte y llamando a los que quiso, vinieron a El y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar con poder de expulsar a los demonios"⁴⁷. En esta perícopa se nos muestra claramente que la misión de los Doce consiste, por un lado, en estar con Jesús y, por otro, en ser continuadores de su mensaje participando así de la función escatológica del Maestro; ellos no sólo participan en la función de signos de salvación sino también en la misma exousia de Cristo, continuada en la Iglesia.

Pensando en esta participación de los Doce en el poder de Cristo, duradera a través de los siglos, es fácil comprender los relatos evangélicos referidos a los íntimos de Jesús. El los elige⁴⁸ después de una noche entera en oración⁴⁹ para prácticamente no separarse de ellos durante toda su vida ministerial; los instruye en parábolas, descubriéndoles los misterios del Reino de los cielos⁵⁰; les muestra su misión⁵¹; los enseña privadamente⁵²; responde a sus preguntas⁵³; interrumpe incluso su actividad para estar solo con ellos⁵⁴; les descubre el camino de la cruz⁵⁵ asegurándoles la victoria final de su resurrección⁵⁶; a ellos les descubre la famosa predicción escatológica⁵⁷ y come con ellos el cordero pascual⁵⁸, la última cena, que concluye con una instrucción y una plegaria⁵⁹.

bio, que "desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían" (Jn. 6. 66).

⁴⁵ Mc. 3. 13-15; Mt. 8. 18.

⁴⁶ Cf. J. M. Heuschen, *Les Douze, "fondement de l'Eglise", d'après la tradition latine. Au Service de la parole de Dieu* (Gembloux 1969) 203-15.

⁴⁷ Mc. 3. 13-15.

⁴⁸ Jn. 15. 16; Mc. 3. 13.

⁴⁹ Lc. 6. 12.

⁵⁰ Mc. 4. 10-11.

⁵¹ Mc. 6. 7 ss.

⁵² Mc. 6. 31.

⁵³ Mc. 9. 28-29.

⁵⁴ Mc. 7. 24 ss.

⁵⁵ Mc. 8. 31.

⁵⁶ Mc. 10. 32-34.

⁵⁷ Mc. 13. 3-37.

⁵⁸ Mc. 14. 17 ss.

⁵⁹ Jn. 13. 17; Lc. 22. 1 ss.

Ante hechos tan patentes resulta inverosímil no admitir, al menos en cierto grado, que toda esta actividad de Cristo se dirija a la formación y a la institución de la Iglesia. Jesús enseña una doctrina procedente del Padre⁶⁰ no para que quede confinada a una generación y en un marco geográfico sino para que trascienda a todos⁶¹; el Espíritu es la garantía de esta continuidad⁶².

La Iglesia apostólica, consciente de la relación entre Cristo y los Doce no dudó en atribuir a éstos funciones específicas de Cristo; así participan en la misión profética⁶³, en el gobierno⁶⁴ y en los sacramentos⁶⁵.

Nos parece que la celebración de la eucaristía, actualizada día a día hasta que El venga⁶⁶ aparte de ser una prueba de la misión sacramental de los Doce es además un testimonio que estrecha las relaciones entre Cristo y la Iglesia a través de los tiempos; en la eucaristía descubrimos el punto de unión entre el pasado y el futuro al considerarla la superación de la alianza antigua y la prefiguración del eschaton, sin solución de continuidad.

Precisamente en el momento más solemne del calendario litúrgico judío, en la celebración de la Pascua, el memorial de la liberación de Israel de la opresión egipcia, el *signo* de redención que evocaba la creación, la historia de los patriarcas y prefiguraba el advenimiento mesiánico⁶⁷, Jesús instituye la eucaristía que, en adelante, ha de ser la actualización de la redención cristiana. Se establece una nueva alianza que, como las antiguas, está sellada por el sacrificio de la sangre de una víctima, Cristo, y por el banquete o comida de celebración, su cuerpo y su sangre ofrecidos para la redención de muchos⁶⁸. Y como la alianza no puede realizarse sin un pueblo, a partir de ahora nace un nuevo Pueblo de Dios que, a la usanza del antiguo⁶⁹, recibe prescripciones referentes al culto: "haced esto en memoria mía"⁷⁰.

⁶⁰ Cf. *Jn.* 15. 15; 17. 7-8.

⁶¹ *Mc.* 3. 14-15; *Mt.* 4. 19-20; 10. 17-23; 24-26; 34 etc.; *Jn.* 17. 20.

⁶² Cf. *Jn.* 14. 26.

⁶³ *Mt.* 10. 7; *Mc.* 3. 15.

⁶⁴ *Mt.* 18. 1-35; *Lc.* 22. 25-27; *Jn.* 3. 12-16.

⁶⁵ *Mc.* 6. 13; *Jn.* 3. 22; 4. 2.

⁶⁶ *1 Cor.* 11. 26.

⁶⁷ Cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1954³) 173.

⁶⁸ Cf. *Ex.* 24. 3-8. La nueva alianza es descrita por los profetas; así *Jer.* 31. 31-34.

⁶⁹ Cf. *Ex.* 12. 1-28; 23. 15.

⁷⁰ *Lc.* 22. 19.

Las palabras eucarísticas de Jesús "Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos"⁷¹ fusionan en un acontecimiento cumbre el papel de Siervo de Yavé con la misión de Cristo. El es la víctima cuya sangre sella la alianza. Y como a los Doce les entrega su cuerpo y su sangre en memoria obligada hasta el final es lógico concluir que en ellos se instaura, en evidente continuidad, el pacto que daría origen a la Iglesia.

Los Doce se significan en el Evangelio más bien como colegio que como individuos; esta afirmación se deduce de la unicidad de misión compartida por todos ellos y del uso que los evangelistas hacen de sus nombres⁷². Sin embargo, Pedro, Santiago y Juan aparecen como testigos de excepción en ocasiones como la transfiguración del Señor⁷³, la resurrección de la hija de Jairo⁷⁴, la oración de Getsemaní⁷⁵, etc., etc.

Por lo que respecta a Pedro se observa en él un lugar de primacía reflejado en muchas instancias evangélicas.

Cuando Simón, invitado y conducido por su hermano, vio por primera vez al Mesías, quien "fijando en él la vista, dijo: Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro"⁷⁶, debió quedar confundido e intrigado ante la novedad del nombre. En primer lugar, Kefa no era un nombre corriente en la lengua aramea como tampoco Petros en la griega⁷⁷; además, el nombre para los semitas era casi algo sagrado y su cambio connotaba un acontecimiento importante. La Historia del pueblo elegido ofrecía base para esta creencia: Abram se llamó Abraham; Jacob, Israel y ahora Simón habría de llamarse Cefas⁷⁸. Más tarde, junto a Cesarea de Filipo, habría de resolverse la incógnita.

A parte del lugar privilegiado que ocupa con Santiago y Juan en algunos sucesos importantes de la vida del Señor, Pedro aparece

⁷¹ *Mc.* 14. 24.

⁷² *Cf. Mt.* 10. 2-4; *Mc.* 6. 16-19; *Lc.* 6. 14-16; *Act.* 1. 13.

⁷³ *Mc.* 9. 2.

⁷⁴ *Mc.* 5. 37.

⁷⁵ *Mc.* 14. 33.

⁷⁶ *Jn.* 1. 12.

⁷⁷ La palabra aramea Kefa significa roca, piedra fuerte, grande. *Cf. H. Clavier, 'Petros kai petra', Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (Berlin 1954) 94-109.*

⁷⁸ Pablo lo designa comúnmente por el nombre de Cefas (*1 Cor.* 1. 12; 3. 22; 15. 5; *Gal.* 1. 18; 2. 9, etc., la forma helenizada del arameo kefa, según se demuestra por *Jn.* 1. 42. Todos los evangelistas han consignado el cambio de nombre: (*Mt.* 10. 2; *Mc.* 3. 16; *Lc.* 6. 14; *Jn.* 1. 42).

regularmente el primero en las listas de apóstoles enumeradas en los evangelios⁷⁹; él es también el portavoz de sus compañeros⁸⁰. Después de Pascua, Pedro es el primer testigo de la resurrección del Señor⁸¹; preside en la elección de Matías tras la defección de Judas⁸²; ejerce en primer lugar la misión de evangelizar⁸³. Como apóstol de Cristo visita las iglesias de Galilea⁸⁴, Samaría⁸⁵, Lida⁸⁶ y probablemente las de Corinto⁸⁷, Antioquía⁸⁸ y Asia Menor⁸⁹.

Bajo la perspectiva de estos datos podemos entender más claramente el contenido de Mt. 16. 18 ss. que ha sido por mucho tiempo motivo de polémica interconfesional entre católicos, ortodoxos y protestantes⁹⁰.

El contexto en el que se desarrolla la promesa del primado es la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo al ser interrogado por Cristo: "¿quién dice la gente que es el Hijo del hombre?"⁹¹. A la

⁷⁹ Mt. 10. 2; Mc. 3. 16; Lc. 6. 14; Jn. 1. 42.

⁸⁰ Mc. 8. 29; 10. 28; Act. 3. 12-17; 4. 8-22.

⁸¹ Mc. 16. 7; Lc. 24. 34; 1 Cor. 15. 5.

⁸² Act. 1. 15 ss.

⁸³ Act. 2. 14-20.

⁸⁴ Act. 9. 31 ss.

⁸⁵ Act. 8. 14.

⁸⁶ Act. 9. 32 ss.

⁸⁷ 1 Cor. 1. 12.

⁸⁸ Gal. 2. 11.

⁸⁹ 1 Pedr. 1. 1.

⁹⁰ En torno a estos temas pueden consultarse:

O. Karrer, *Peter and the Church* (New York 1963).

O. Cullmann, *Il primato di Pietro* (Bologna 1965).

F. Refoulé, 'Primauté de Pierre dans les évangiles', *Rev. Sc. Rel.* 38 (1964) 1-41.

S. Dockx, 'La fonction de la papauté dans le cadre d'une théologie du mystère de l'Eglise', *Istina* 12 (1967) 310-22.

J. Van Camp, 'La primauté de Saint Pierre dans le contexte évangélique', *NRTh.* 73 (1951) 405-8.

P. Dreyfus, 'La Primauté de Pierre á la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël', *Istina* 2 (1955) 338-46.

F. Gils, 'Pierre et la foi au Christ ressuscité', *Eph. Th. Lov.* 38 (1962) 5-43.

F. M. Braun, 'L'Apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire', *Rev. Thom.* 53 (1955) 395-7.

A. Öepke, 'Der Herrnspruch über die Kirche Mt. 16. 17-19 in der neuesten Forschung', *Studia Theologica* 2 (1948) 150-5.

O. Cullmann, art. 'Petros', *ThWNT* (6) 105 ss.

— 'Petra', *ThWNT* (6) 96 ss.

E. Dinkler, art. 'Petrus', *R.G.G.* (5) 247 ss.

— Art. 'πέτρα' y 'Πέτρος', *WNT* 1297-9.

— Art. 'Petrus', *LThK* (8) (1963) 334-43.

⁹¹ J. Schmidt, *El Evangelio según San Mateo* (Barcelona 1967) 353 ss. Las versiones de Mc. y de Lc. preguntan sencillamente: ¿quién dice la gente que soy yo? Es probable que Mateo intercalase la expresión "Hijo del hombre" para dar un carácter cristológico a esta narración, unida íntimamente con la

respuesta de Pedro, Jesús dice: "Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos"⁹².

La imagería que ofrece esta perícopa es rica y fácilmente comprensible para el pueblo judío. Simón es designado piedra, roca, el fundamento del nuevo pueblo, de la Iglesia de Cristo, continuidad en la historia de las promesas del pasado, como se desprende del uso de esta imagen en el Antiguo Testamento. La roca que se encuentra en la literatura extrabíblica empleada en un sentido metafórico, incluso mitológico, designando el centro exacto de la tierra, es una imagen frecuentemente empleada en los textos sagrados⁹³ que simboliza el Mesías y el pueblo mesiánico según aparece en *Is.* 28. 16: "Por eso dice el Señor Yavé: He aquí que he puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada; el que en ella se apoye no titubeará"⁹⁴. El Nuevo Testamento nos brinda aún más evidencia del papel de Pedro en la fundación de la Iglesia. La palabra *petra* se emplea bien en sentido propio o en sentido figurado; utilizada en la primera acepción, designa la roca sobre la que se colocan los fundamentos de una casa⁹⁵ o sobre la que el hombre o las fuerzas naturales trabajan para fabricar los accesos a sus moradas; en la segunda, es decir, en sentido figurado, designa siempre a Cristo a no ser en el lugar que estamos examinando, dando a entender con ello la función especial que Pedro desempeña en la Iglesia⁹⁶.

Sobre esa piedra Cristo edificará su Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Aunque sea discutida la interpre-

de la pasión que comienza en el versículo 21. Las respuestas a estas preguntas también acusan cierta diferencia de matización. Cf. C. Colpe, 'ὁὶὸς τοῦ ἀνθρώπου' *TWNT* 8 (1967) 464.

⁹² *Mt.* 16. 17-19.

⁹³ Cf. *Gen.* 28. 11-28.

⁹⁴ F. Dreyfus, 'La doctrine du Reste d'Israël chez le prophète Isaïe', *Rev. Sc. Phil. Theol.* 39 (1955) 362-86. Cf. R. de Vaux, 'Le Reste d'Israël d'après les Prophètes', *R.B.* (1933) 536 ss.

⁹⁵ *Mt.* 7. 24 ss.

⁹⁶ Nótese que en la *1 Pedr.* 2. 5 donde se compara a los cristianos con las piedras vivas, no se emplea el término *petra*, sino *λιθοὶ*.

tación exacta de esta afirmación, el empleo del término *seol* parece llevarnos a la conclusión de la perennidad de la Iglesia, de su perduración a través de los tiempos y no de su prevailecimiento sobre el reino de las tinieblas; la iglesia, a quien va dirigida de manera directa o indirecta la promesa, perdurará.

El sentido de la imagen de la roca queda confirmado por las otras dos que aparecen en el texto bíblico: la de las llaves y la de atar y desatar. Pedro recibirá las llaves del Reino de los cielos —como distinto a la progresiva organización y perfeccionamiento de la comunidad eclesial— ejerciendo en calidad de administrador, de vicario, según se desprende de los textos bíblicos⁹⁷ el poder supremo de Cristo, un poder que se clarifica en la virtud de atar y desatar, terminología rabínica empleada para indicar la autoridad en materia moral y doctrinal; atar y desatar son sinónimos de declarar prohibido o permitido, de excomulgar o de aceptar.

En resumen: el texto analizado lo integran una bienaventuranza y unas promesas escatológicas, a saber: Jesús edificará su Iglesia sobre Pedro; la Iglesia prevalecerá; Pedro poseerá el poder de atar y desatar; Dios ratificará las palabras de Pedro. Todas ellas indican evidentemente una continuidad entre Jesús y la Iglesia (futura) a través del oficio apostólico.

MUERTE Y RESURRECCIÓN DE CRISTO

Si cualquiera de los momentos del ministerio de Cristo analizados anteriormente hablan de una referencia a la Iglesia, con razón podemos afirmar que su muerte y resurrección constituyen el punto álgido de la misma. La muerte de Cristo fue el acto irrevocable de su entrega al Padre por la salvación de los hombres.

La misión redentora del Hijo, es decir, la plena conformidad a la voluntad del Padre para bien de los hombres⁹⁸, la obediencia hasta la muerte⁹⁹ tuvo su culminación precisamente en el acontecimiento de la cruz; por esta razón, Cristo, en trance ya de la muerte, pudo exclamar: “todo está acabado”¹⁰⁰. En este momento, el deseo vehemente de Cristo de “recibir un bautismo, y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!” según nos refiere el evan-

⁹⁷ Cf. *Is.* 22. 19-22.

⁹⁸ *Jn.* 4. 34.

⁹⁹ *Fil.* 2. 8.

¹⁰⁰ *Jn.* 19. 30.

gelista Lucas¹⁰¹ se ha verificado; Cristo es con perfecto derecho el cordero pascual que con el sacrificio de su muerte redime a toda la humanidad del pecado como en otro tiempo fuera salvado Israel de la esclavitud de los egipcios¹⁰². En la cruz se establece una nueva alianza, un nuevo pueblo, sellados no con plata y oro corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha¹⁰³. San Pablo, sensible siempre a las necesidades redentivas del hombre y ecuménico en su perspectiva, ve en el acontecimiento de la cruz la reconciliación de la enemistad entre judíos y gentiles, la prevalencia del amor sobre la ley, el nacimiento del nuevo Pueblo de Dios¹⁰⁴.

Por esta razón Pío XII escribió en la *Mystici Corporis*: “En la Cruz, pues, murió la Ley Vieja, que en breve había de ser enterrada y resultaría mortífera, para dar paso al Nuevo Testamento, del cual Cristo había elegido como idóneos ministros a los Apóstoles; y desde la Cruz nuestro Salvador aunque constituido, ya desde el seno de la Virgen, Cabeza de toda la familia humana, ejerce plenísimamente sobre la Iglesia sus funciones de Cabeza. Porque por la victoria de la Cruz, según la sentencia del Angélico y común Doctor, mereció el poder y dominio sobre las gentes; por la misma aumentó en nosotros aquel inmenso tesoro de gracias, que desde su reino glorioso en el cielo, otorga sin interrupción alguna a sus miembros mortales; por la sangre derramada desde la Cruz hizo que, apartado el obstáculo de la ira divina, todos los dones celestes, y en particular, las gracias espirituales del Nuevo y Eterno Testamento pudiesen brotar de las fuentes del Salvador para la salud de los hombres, principalmente de los fieles; finalmente en el madero de la Cruz adquirió para sí a su Iglesia, esto es, a todos los miembros de su Cuerpo Místico, puesto que no se incorporarían a este Cuerpo Místico por el agua del Bautismo si no hubieran pasado antes al plenísimo dominio de Cristo por la virtud salvadora de la Cruz”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Lc. 12. 50.

¹⁰² Jn. 1. 29.

¹⁰³ 1 Pedr. 1. 19.

¹⁰⁴ Ef. 2. 13-16.

¹⁰⁵ MCh. n. 14. Los Santos Padres, si bien no unánimemente, hablan frecuentemente de la Iglesia como de la nueva Eva, nacida del costado de Cristo durante el sueño de la muerte. Véase, p. ej., Tertuliano, ML 2. 723; S. Agustín, ML 38. 1475. Más documentación sobre el particular, en S. Tromp, *Textus et Documenta* (Romae 1943) 82 ss.

La relación existente entre la resurrección de Cristo y la Iglesia es asimismo evidente a pesar de que las interpretaciones de los PP. latinos y sobre todo la postura de los teólogos pos-tridentinos hayan minimizado la causalidad redentora de la resurrección reduciéndola prácticamente a una causalidad moral, es decir, a una sencilla motivación de la fe del cristiano¹⁰⁶. Para la comunidad primitiva el tema de la resurrección ocupó el puesto central del kerigma; la resurrección es el acontecimiento cumbre de la salvación, es el comienzo de una nueva vida, la fuente de ella, por ser Cristo el primogénito de los muertos¹⁰⁷.

El recto entendimiento de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo nos hace concluir que lo efectuado en Cristo Jesús por el Padre es aplicable en cierto grado a aquellos que se han incorporado a la capitalidad del Señor Jesús; todos participamos de la plenitud de Cristo, una plenitud que no es otra sino la de su resurrección; por esta razón Pablo puede afirmar: "Con El hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva"¹⁰⁸.

En resumen: tanto la muerte como la resurrección de Cristo son acontecimientos salvíficos para la salvación del Pueblo de Dios¹⁰⁹ que constituyen por sí mismos la esencia de nuestra incorporación al Cuerpo Místico, que es la Iglesia¹¹⁰.

LA VENIDA DEL ESPÍRITU

La Iglesia del Resucitado está estrechamente vinculada a la actividad del Espíritu. La efusión de gracia sobre la Iglesia tiene lugar el día de Pentecostés en el que se vierte sobre el mundo la acción graciosa desbordante del Espíritu; todos quedaron llenos del Espíritu Santo¹¹¹. Y porque el dinamismo del Espíritu es perdurable la Iglesia de Dios no puede verse privada de su conexión con el pasado ni tampoco perder su trayectoria hacia el futuro.

¹⁰⁶ Para Sto. Tomás la resurrección de Cristo es la causa eficiente y ejemplar de la nuestra; S. Th. III, q. 56, a. 1-3. Cf. F. Holtz, 'La valeur soteriologique de la Résurrection du Christ selon S. Thomas', *Eph. Theol. Lov.* 29 (1953-54) 609-45.

¹⁰⁷ *Col.* 1. 18; *Act.* 2. 22 ss.; 3. 15.

¹⁰⁸ *Rom.* 6. 4.

¹⁰⁹ *Act.* 3. 26.

¹¹⁰ Cf. *Ef.* 2. 6 ss.; *Fil.* 3. 20 ss.

¹¹¹ *Act.* 2. 4.

La estructura eclesial es Cristo-céntrica a la par que pneumática. El Espíritu, enviado en Pentecostés, es el signo de la unidad de la acción eclesial bajo las formas de la multiplicidad carismática. "Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu"¹¹². Gracias a esta actividad pneumática la Iglesia se edifica, tiende a la perfección final en variedad de realizaciones, siempre compatibles con la unidad del Cuerpo y la soberanía de Cristo Jesús¹¹³. Es una manera más de comprobar la continuidad de la obra de Cristo.

AUTO-COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA

La comprensión que la Iglesia tiene y ha tenido de sí misma en el transcurso de los siglos manifiesta en evidencia la naturaleza de su concepción; cualquier cambio de auto-comprensión significa automáticamente la presentación de ciertas variantes que, en una u otra medida, afectan la esencia de la Iglesia; si el cambio se verifica en perfecta continuidad es índice de la coexión entre la fundación eclesial y de la auto-comprensión de la misma; de lo contrario, se acusaría una ruptura.

Ante los ojos del historiador profano no se excluye a priori la posibilidad de que la praxis y realización eclesiales estén en desacuerdo con las normas de la fundación establecidas por Cristo Jesús; el teólogo en cambio, está convencido de que, a pesar de los cambios y de los forcejeos contra la identidad, no existe ruptura de continuidad. No obstante, nuestro examen de la Sagrada Escritura quiere ser imparcial en el sentido de que trataremos de mostrar cómo el entendimiento que la Iglesia tiene de sí misma corresponde a la trayectoria reflejada en los escritos neotestamentarios¹¹⁴.

Opinamos que las imágenes neo-testamentarias sobre la Iglesia tal como aparecen en la *Lumen Gentium*¹¹⁵ y sobre todo las de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, ofrecerían un campo riquísimo para probar la encarnación de la normatividad eclesial en la vida de la comunidad cristiana; la amplitud de este tema nos obliga a prescindir de él¹¹⁶; más bien, nos limitare-

¹¹² *1 Cor.* 12. 4.

¹¹³ *Ef.* 1. 10.

¹¹⁴ Cf. R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament* (New York 1965) 56-62.

¹¹⁵ L.G. c. 1, a. 6.

¹¹⁶ P. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia 1960).

mos a analizar tres características, existentes siempre en la conciencia de la Iglesia y verificadas en la práctica, que manifiestan de la misma manera la relación perenne entre Cristo y la Iglesia. Estas características pueden resumirse en la conciencia de la Iglesia de ser el pueblo elegido de Dios, con vocación universal, guiado por el Espíritu.

La Iglesia primitiva tal cual aparece en los relatos bíblicos demuestra, es claro, una conciencia de cambio y desarrollo pero dentro de la visión aperturista de la normatividad establecida por su fundador; quien pretendiera formarse de los escritos, pongamos por caso, de los Hechos de los Apóstoles una imagen fixista de la Iglesia tergiversaría el sentido de los hechos al mismo tiempo que desconocería las perspectivas pneumáticas en las que se desarrolla la actividad eclesial. La Iglesia y su vida, es decir, su naturaleza y el desarrollo que ella exige hasta la consumación del eschaton implica un proceso dinámico del cambio y de las realizaciones históricas, no opuestos en ningún sentido a la concepción fundamental de la comunidad nueva. La riqueza eclesial es de tal naturaleza que caben en ella las típicas antítesis cristianas que, en definitiva, no son sino la expresión metafórica del misterio de la misma Iglesia, antítesis que además admiten como razonable el desarrollo de la praxis eclesial y el entendimiento de la misma.

La Iglesia no es, valga la expresión, el recinto de paz donde cualquier acontecimiento pierde el sentido de novedad sino más bien el pueblo de Dios en marcha, mensajero de la Buena Nueva en busca de los acontecimientos finales hasta que Cristo sea la cima de la Historia humana. Así pues:

a) La Iglesia, en su conciencia, demuestra ser el nuevo Pueblo elegido de Dios, la nación santa, la posesión del Señor¹¹⁷.

En un clima de democratización en el que se desarrollan el entendimiento y la actividad humanos resulta, en cierto grado, arrogante la afirmación de que la Iglesia es el Pueblo elegido del Señor; tanto en el campo profano como en el religioso se recalca y enaltece no la gloria, la elección o el privilegio sino el servicio y la humildad. La diakonía eclesial es hoy más familiar y más significativa que la concepción de pueblo elegido o de sacerdocio real como algo distinto a la hermandad universal. Todo esto sucede, aparte de las in-

¹¹⁷ Cf. *1 Pedr.* 2. 9.

filtraciones de mentalidad humana con justicia traspuestas a categorías eclesiales, por el paso de una concepción estática y pasiva del hombre y de su referencia a la divinidad a otra dinámica y operativa. Pero tal concepción olvida a veces que el aspecto diaconal, por ejemplo, de la comunidad eclesial no sólo no se contrapone a la idea de elección y soberanía divinas sino que además es un postulado de ellas a no ser que, en nuestras ansias de humanización, destruyamos la dimensión de lo absoluto, de aquello que, en definitiva, da sentido al servicio de toda institución.

La Iglesia, sin pretensiones ni arrogancia, jamás se ha considerado una institución ni autónoma ni estática; su ley es Cristo Jesús y el dinamismo que la impulsa hace posible su renovación en el tiempo; se concibe heredera de las promesas y bendiciones mesiánicas¹¹⁸ y en su actuación se asemeja al modelo trazado por el Maestro ya que nada en ella escapa al paradigma que nosotros vimos al tratar de la relación de la Iglesia con la Trinidad. Su elección y prerrogativas se enmarcan en el *servicio* a Jesús y a los hombres; fuera de estos servicios no tendrían sentido los privilegios; pero estos servicios serían efímeros sin la autoridad de la palabra escrita y sin el recuerdo de la persona de Jesús sobre las que se basa toda interpretación y actuación eclesial¹¹⁹.

b) La Iglesia ofrece al mundo la llamada y la realización de la vocación universal del hombre a la salvación. La elección del nuevo pueblo de Israel no es una categoría de pura abstracción sino que tiene unas exigencias y realizaciones prácticas. La llamada de Dios es universal y se concretiza de una manera especial, extraordinaria tal vez, en la Iglesia, a la manera de aquella hermosa promesa mesiánica anunciada por el profeta Isaías: "Y sucederá a lo postrero de los tiempos que el monte de la casa de Yavé será consolidado por cabeza de los montes y será ensalzado por los collados y se apresurarán a él todas las gentes y vendrán muchedumbres de pueblos diciendo: Venid y subamos al monte de Yavé, a la casa del Dios de Jacob y El nos enseñará sus caminos e iremos por sus sendas porque de Sión ha salido la Ley y de Jerusalén la Palabra de Yavé"¹²⁰.

¹¹⁸ Act. 2. 38; 10. 43 etc.

¹¹⁹ Esta afirmación se sustenta en innumerables citas de la Sagrada Escritura. Cf. Lc. 24. 44 ss.; Jn. 5. 40; 5. 45 ss.; Act. 3. 22 ss.; Gal. 3. 16; Act. 4. 7 ss.; Jn. 15. 26; 1 Cor. 2. 11; 2. 10; Ef. 1. 17, etc.

¹²⁰ Is. 2. 2-3.

La conciencia de Jesús respecto a su misión universal ha sido un problema frecuentemente debatido en el campo bíblico teológico. Las soluciones ante las aparentes tendencias opuestas de la tradición han sido diversas. Para algunos la contradicción aparente entre las tendencias particularista y universalista existentes en los escritos neotestamentarios son un testimonio evidente de la carencia de visión futura del Jesús histórico; para otros, la solución radica en reservar para los apóstoles y para la primitiva comunidad cristiana la realización de lo que había sido idea del Maestro; alguien opina también que este problema ha de plantearse y solucionarse según el paradigma ofrecido por Isaías, citado anteriormente.

Sea cual sea la solución que se adopte en esta cuestión lo importante en el tema que nos ocupa es comprobar la continuidad de la Iglesia en este cometido tan fundamental con las perspectivas de Jesús; nos parece que tal continuidad está patente en la actuación de la comunidad cristiana.

Es cierto que el ministerio de Jesús se confinó a la porción de Israel, incluso que prohibió a los Doce la penetración en campo gentil y en ciudades samaritanas¹²¹ y recriminó la acción misionera de escribas y fariseos, si bien es cierto que por motivos ajenos a la misión misma¹²², pero no lo es menos que muchos pasajes del Nuevo Testamento nos hablan del sentido universal de la misión de Cristo, pongamos por caso, la función que Pedro había de desempeñar en la Iglesia¹²³, el papel de los discípulos constituidos en luz para las gentes¹²⁴ y sobre todo la misión del Hijo del hombre que vino "a servir y a dar su vida en rescate por muchos"¹²⁵.

Hay que reconocer, sin embargo, la evolución gradual que la Iglesia experimentó a impulsos del dinamismo del Espíritu sin romper, por otra parte, los moldes de la visión universalista de Cristo.

En los comienzos de los Hechos de los Apóstoles Lucas recoge en una tradición antigua la multitud de gentes que se sintieron atraídas por la grandeza de Dios; las naciones enumeradas, al parecer según un catálogo geográfico-astrológico nos evocan la profecía de Isaías evidenciando la llamada universal de los pueblos en

¹²¹ *Mt.* 10. 5-6.

¹²² *Mt.* 23. 15.

¹²³ *Mt.* 16. 18.

¹²⁴ *Mt.* 5. 19.

¹²⁵ *Mc.* 10. 45.

aquella comunidad naciente¹²⁶. No obstante esta vitalidad, la comunidad en torno a Jerusalén gastó gran parte de sus energías en debates con la elite judía y en las pruebas de reconocimiento de los valores de la gentilidad; se ensimismó en la centralidad de Jerusalén y en la expectación de la segunda venida del Señor marginando, en parte, un mundo nuevo y dinámico.

La consideración de las circunstancias motivaron gradualmente la expansión misionera de la Iglesia, desdoblándose el grupo de los Hebreos y de los Helenos.

Según se desprende del cap. 7 de los Hechos de los Apóstoles, los cristianos helenistas, considerados como liberales dentro de la ortodoxia judía, se vieron forzados a abandonar Jerusalén y marchar a otros lugares especialmente a Samaría; de este modo comienza la misión por todas partes testimoniando con la palabra y los hechos que Jesús es el Kyrios. Felipe bajó a la ciudad de Samaría¹²⁷ y cuando los Apóstoles oyeron en Jerusalén la recepción que los samaritanos habían dispensado a la palabra de Dios enviaron a Pedro y a Juan quienes oraron sobre ellos "para que recibiesen el Espíritu Santo"¹²⁸.

Pero no todo era evidencia y triunfalismo en los primeros pasos de la Iglesia primitiva en el terreno de la misión. Es el mismo Lucas quien nos narra que "los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, *no predicando la palabra más que a los judíos*"¹²⁹. Pero entre los expulsados había algunos de Chipre y de Cirene quienes, al llegar a Antioquía, predicaron *también* a los griegos, anunciando al Señor Jesús¹³⁰.

A raíz de este hecho, completamente esporádico, sin la menor previsión exigible a la más insignificante de las instituciones, Antioquía se convierte en el centro de las misiones extranjeras; allí están Bernabé y Saulo por espacio de un año en el que instruyen "a una muchedumbre numerosa, tanto que en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse "cristianos""¹³¹. Desafortunadamente sabemos muy poco en detalle de la actividad misionera de la Iglesia en An-

¹²⁶ Act. 2. 9-11.

¹²⁷ Act. 8. 5.

¹²⁸ Act. 8. 14-15.

¹²⁹ Act. 11. 19.

¹³⁰ Act. 11. 20.

¹³¹ Act. 11. 26.

tioquía; las pretensiones de clasificar a esta ciudad como antítesis de Jerusalén son infundadas; pero es claro —según testimonio de Lucas— que allí había profetas y doctores, que se celebraba la eucaristía, que se practicaban la oración y el ayuno y que extendían a otras partes el kerigma¹³². Esto es suficiente para detectar el cambio efectuado en el campo misional: los gentiles podían pertenecer a Cristo sin pasar por el ritualismo judío y sin la observancia de la Torah y a todos los pueblos llegaría Cristo con la fuerza de su Palabra, según aparece claro en la actividad misionera que los Hechos de los Apóstoles nos refieren a partir del capítulo trece¹³³.

c) La Iglesia es, finalmente, una comunidad activada por el Espíritu. La conciencia de la Iglesia de ser tanto el nuevo Pueblo de Dios como la comunidad abierta al mundo entero encuentra su pleno sentido en estar a la vez iluminada y guiada por el Espíritu. Característica fundamental de la Iglesia es considerarse el lugar primordial donde el Espíritu impulsa y promueve toda la actividad humana.

Tal vez hayamos olvidado durante siglos el puesto central del Espíritu en la Iglesia por haber desconsiderado el papel profético de la misma; un sinnúmero de circunstancias en la teología posttridentina y en la vivencia de la misma la han estructurado de tal forma que apenas se vislumbra la función profética, el dinamismo y la apertura propios del Espíritu. Habría que remontarse a la historia de Israel para percibir el sentido de una Iglesia en la que reina el Espíritu. La rigidez de las escuelas judías, la interpretación legalista de sus normas religiosas, la fosilización cúlrica de la sinagoga, la carencia por siglos de voces proféticas influían en el ansia de la venida del Mesías que, como profeta¹³⁴ anunciaba ya la actividad espiritual de la comunidad nueva.

La comunidad primitiva fue consciente de la permanencia del Espíritu en la Iglesia y de su actividad. El Espíritu —según el paradigma del capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles— es la fuente

¹³² Act. 13. 1-3.

¹³³ Otro testimonio evidente en este sentido es la polémica de Pablo sobre el valor de la Ley y su teología sobre la Iglesia en la que destaca la capitalidad y universalidad de Cristo. El evangelio que él predica no es de hombres, sino recibido de Jesucristo (*Gal.* 1. 12) y la salvación está en creer que Jesús resucitó de entre los muertos (*Rom.* 4. 24). Así se explica el sentido de la abundante terminología paulina "en Cristo".

¹³⁴ *Deut.* 18. 15.

de la profecía eclesial con las implicaciones que entraña ¹³⁵, de donde procede la libertad para la proclamación de la Palabra de Dios ¹³⁶ y el agente de toda expansión y perfeccionamiento eclesial ¹³⁷.

Por el Espíritu los Apóstoles sufrieron persecución y encarcelamientos ante los que salieron victoriosos ¹³⁸ y persuadieron al mundo de que la obra por la que ellos luchaban, en caso de salir victoriosa, no podía menos de tener origen divino ¹³⁹.

El Espíritu es quien reparte la diversidad de dones a la Iglesia: a unos, la palabra de sabiduría o la de ciencia; a otros las operaciones milagrosas o la interpretación de lenguas, etc.; a todos para común utilidad, para la edificación del Cuerpo en la unidad y para obtener el fruto del Espíritu: el perdón de los pecados ¹⁴⁰; así, como nos refiere Lucas, la Iglesia no cesaba de anunciar ni en el templo ni en las casas a Cristo Jesús ¹⁴¹.

En resumen podemos afirmar que el entendimiento y la actividad de la comunidad primitiva tenía como norma la Sagrada Escritura interpretada a la luz del Resucitado; ella se creía el nuevo Pueblo de Dios sellado con la sangre de Cristo y vivificado por el Espíritu de tal suerte que nada en el hombre había de quedar fuera de su actividad.

CONCLUSION

El análisis de los textos de la Sagrada Escritura estudiados anteriormente difícilmente pueden aportar por separado pruebas contundentes acerca de la fundación de la Iglesia por Jesús en tal o cual momento; nos parece, por consiguiente, que tratar de limitar a este problema toda la amplia perspectiva de la continuidad eclesial referente al Jesús histórico es empobrecer la idea de Iglesia y centrarse en cuestiones polémicas de difícil solución. Sin embargo, creemos que del examen de la Sagrada Escritura podemos llegar a la conclusión —en los términos en que hemos planteado esta cues-

¹³⁵ Act. 2. 4.

¹³⁶ Act. 4. 31.

¹³⁷ Act. 2. 41; 9. 31.

¹³⁸ Act. 4. 19 ss.

¹³⁹ Act. 5. 39.

¹⁴⁰ Cf. 1 Cor. 12. 4 ss.

¹⁴¹ Act. 5. 42.

ción— de que la actividad ministerial del Jesús histórico, manifestada en sus distintas etapas, se orienta a la fundación de una comunidad de creyentes que, a la par y bajo la luz del Espíritu, actúan en su fe y su conducta bajo la normatividad procedente de su Señor; así se establece una relación esencial entre Cristo y la Iglesia.

El Vaticano II, a pesar de las generalizaciones en este tema, sustenta esta doctrina: “Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios, prometido desde siglos en la Escritura”¹⁴⁹. Ese reino se manifiesta en la actividad de Cristo Jesús, en su palabra, en sus obras, sobre todo en su persona y como a la Iglesia no le cabe otra misión sino la de anunciar e instaurar el Reino de Cristo y de Dios es obvio concluir que, hasta la consumación definitiva de ese Reino, ella ha de ser la continuadora de Jesús.

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ALONSO

¹⁴⁹ L.G. c. 1, a. 5.