

## EL MINISTERIO ECLESIAL EN J. A. MÖHLER

### 1. UN GRAN PRECURSOR DEL VATICANO II

El ministerio eclesial ha sido objeto en los dos decenios últimos de numerosísimos estudios. Más de 4.000 títulos había recogido en 1980 la sección de teología dogmática de la Facultad de teología de la Universidad de Nimega. La temática abarca desde las perspectivas sociológicas y psicológicas de la imagen del sacerdote hasta nuevas propuestas de comprensión teológica y de configuración eclesial, pasando por investigaciones bíblicas e históricas, por el diálogo ecuménico, etc. El ministerio ha sido fuertemente impactado por los cambios sociales, culturales, eclesiales, religiosos. Es como una caja de resonancia donde han repercutido y producido alteración y eco multitud de factores. Es un lugar particularmente sensible de la existencia de la Iglesia católica. Desde las cuestiones suscitadas por la teología dirigimos nuestra mirada a una figura señera del siglo pasado, que ha sido un gran precursor del Vaticano II.

Johann Adam Möhler (1796-1838) fue un teólogo deslumbrante. En sus aportaciones teológicas, que en la eclesiología hallaron su centro, confluyeron sus conocimientos patristicos de primera mano, sus estudios históricos y canónicos, su capacidad dialéctica, su fina sensibilidad por los movimientos contemporáneos (ilustración, romanticismo, idealismo...), su espíritu poderoso y genial. Es cualificado representante de la escuela católica de Tubinga. Su paso por la historia tuvo algo de meteórico, cuyo resplandor y estela perduran todavía<sup>1</sup>. Fue precoz y murió pronto.

Möhler estuvo siempre en camino. Fue en persona la teología en acto: «fides quaerens intellectum», una búsqueda intensa y continuada desde la fe. «No es posible integrar en un sistema único las ideas de Möhler sobre la Iglesia. Jamás pensó que había alcanzado la meta, no cesó de avanzar. Su teología representa una búsqueda ininterrum-

<sup>1</sup> Cf. J. R. Geiselman, 'Möhler', en LTK<sup>2</sup> 7, cols. 521-22. K. G. Steck, 'Möhler', en RGG<sup>3</sup> IV, cols. 1068-69.

vida; y sería un error considerar la eclesiología que expone, a los cuarenta y dos años, en la quinta edición de su *Simbólica*, como la formulación definitiva de lo que Möhler tenía que decirnos sobre la Iglesia. Fue la formulación última, porque cuando trabajaba en esta quinta edición le arrebató la muerte la pluma de entre las manos. Pero si se abraza con la mirada los estadios de la evolución recorrida por Möhler en quince años, desde 1823 hasta 1838, se puede soñar en lo que este genio de la teología hubiera podido decir todavía sobre la Iglesia, si Dios le hubiera concedido veinte o treinta años más de vida. Y sin embargo el legado de este hombre, cuya obra fue pronto concluida, ha sido tal que alimentó a todo el siglo XIX. Y en nuestros días ha retornado Möhler con más vitalidad que nunca»<sup>2</sup>. Comenzó con ciertas muestras de simpatía hacia la idea de la Iglesia como sociedad propia de la ilustración; pero en seguida le fascinó el ideal de grandeza y sencillez, de pureza y de vigor, de la Iglesia primitiva; y esta fascinación hermanada con influjos románticos e idealistas quedó expresada brillantemente en su obra de juventud *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1825), donde es concebida la Iglesia como comunidad animada por el Espíritu Santo; y en la *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832) aparece la Iglesia como la encarnación continuada del Verbo eterno de Dios. Aquí alcanza Möhler una síntesis madura, que dado su talante previsiblemente no habría constituido el punto final.

A nosotros nos van a ocupar sobre todo los dos grandes hitos de su expresión eclesiológica: el representado por la Unidad y el sedimentado en la *Simbólica*. Además, por la dificultad de sintetizar a Möhler —especialmente en la primera obra— sin que palidezca su palabra y casi su pensamiento, citaremos abundantemente el texto literal. Ambas obras se complementan recíprocamente. «La sana y vigorosa disposición de la *Simbólica* no puede hacernos olvidar el atractivo juvenil y la gracia de la *Unidad*, donde irresistible asciende la savia»<sup>3</sup>.

Möhler ha sido llamado justamente, junto con J. H. Newman, las

2 J. R. Geiselman, 'Les variations de la definition de l'Eglise chez Joh. Adam Möhler particulièrement en ce qui concerne les relations entre l'Episcopat et le Primat', en *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, éd. M. Nédoncelle (Paris 1960) p. 141.

3 P. Chaillot, 'Introduction. Jean Adam Moehler historien et théologien de l'Eglise', en *L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise* (Paris 1938) p. XX. Nosotros citaremos por esta edición. Chaillot fue un gran conocedor de Möhler. El dirigió la colección de estudios *L'Eglise est Une - Hommage à Möhler* (Paris 1939), con motivo del centenario de su muerte.

dos «antenas sensibles» de la eclesiología moderna. Y puede ser considerado como el «padre» de la renovación eclesiológica acontecida en nuestro siglo. Ellos han anticipado muchas perspectivas que asumiría el Concilio Vaticano II<sup>4</sup>. Newman fue un pionero, por ejemplo, en la teología del «sensus fidei», en el reconocimiento del laicado...<sup>5</sup>; y la influencia de Möhler se percibirá claramente en la medida en que avancemos en este trabajo. Podría desarrollarse también la manera como explicita nuestro autor la relación entre Iglesia, Tradición y Escritura y la manera como el Vaticano II ha concebido la conexión de estas tres grandes realidades en la constitución «Dei Verbum». El parentesco es manifiesto. A veinte años de la clausura del Concilio es muy fecundo remitirnos a sus más insignes inspiradores en orden a profundizar en su recepción. Volviendo a las fuentes de la Iglesia han presentado Möhler y el Vaticano II un rostro de la comunidad cristiana profundamente renovado. La Iglesia se rejuvenece y se capacita para el futuro en la medida en que se sumerge en sus orígenes; volver la mirada no simplemente al pasado reciente sino al pasado de sus fundamentos es para la Iglesia no cuestión de arqueología o añoranza sino de identificación y de vitalidad. Cuando Möhler estudia los primeros siglos de la Iglesia, se despiertan en su espíritu posibilidades de presente y de futuro para ella. Sin este movimiento de «re-priminamiento», de «résourcement», no se comprende la tarea del

4 La expresión es de C. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I (Paris 21955) pp. XVII-XVIII; S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'Écclésiologie* (Roma 1957) pp. 21-35; U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (München 1962) pp. 13-17; Y. Congar, 'L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité', en *L'ecclésiologie...*, cit., p. 106 ss.; A. Antón, 'Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II', en *L'ecclésiologie dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia 1973) pp. 41-43. «Solamente en el siglo xx, y con el Concilio Vaticano II, las ideas de Möhler conseguirán que se les preste la atención que ellas se merecían» (L. Bouyer, *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973, p. 134). «Esta corriente (la representada por Möhler y Newman) no dará sus frutos sino en el Vaticano II» (H. Legrand, 'La Iglesia local', en *Iniciación a la práctica de la Teología*, III, Madrid 1985, p. 139). Permítasenos reproducir dos textos, el primero recogido por Möhler de Orígenes y el segundo propio de él, que han sido para la eclesiología conciliar tono y lema: «Cristo es la luz del mundo; ilumina a su Iglesia que se convierte a su vez en la luz para alumbrar al mundo» (*L'Unité...*, p. 9). Juan XXIII en el Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, aludiendo al símbolo del cirio pascual, resume lo que debería ser el Concilio como encuentro del rostro del Resucitado con las expresiones siguientes: «Lumen Christi - Lumen Ecclesiae - Lumen gentium» (*Ecclesia*, n. 1106, 22.9.1962, p. 5). Para situar el alcance de esta fórmula en el itinerario conciliar, cf. Card. L.-J. Suenens, 'Aux origines du Concile Vatican II', en NRT 107 (1985) pp. 3-21. El segundo texto resuena sin duda en *Lumen gentium*, 1: «La Iglesia ha venido a ser la reconciliación de los hombres con Dios por medio de Jesucristo; de esta manera en el mismo Cristo están los hombres reconciliados también entre sí» (*L'Unité*, p. 206); el contexto de estas palabras es la Iglesia en su estructura sacramental.

5 Cf. H. F. Davis, 'Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l'Eglise chez Newman', en *L'ecclésiologie...*, pp. 329-49.

último Concilio; ha sido un Concilio de reforma de la Iglesia para que ésta pueda evangelizar con mayor profundidad y libertad al hombre moderno, nacido fuera de ella y en gran parte contra ella.

Möhler nos ayuda a comprender teológicamente lo que ha sido la «innovación» de más largo alcance del Vaticano II: la llamada «eclesiología de comunión»<sup>6</sup>. Desde su obra la Unidad es una adquisición inequívoca y fundamental. Y en la Simbólica la perspectiva de la comunión se integrará de forma armónica con las perspectivas institucionales y canónicas. En este momento nos ayudará Möhler para superar la tentación que actualmente padecemos de considerar la eclesiología de comunión y la llamada eclesiología jurídica como dos maneras de comprender teológicamente la Iglesia que tendieran en su lógica interna a excluirse recíprocamente<sup>7</sup>. Se ha llegado a afirmar que en la constitución «Lumen gentium», que es la pieza maestra del Vaticano II, en realidad las dos eclesiologías pugnan entre sí, pero fueron acogidas por compromiso entre las dos tendencias. Möhler nos prestará un servicio inestimable para comprender cómo la «comunio» no es un afecto indefinido sino una realidad orgánica, que reclama internamente formas jurídicas; y cómo la comunión de Iglesias implica en su dinamismo la existencia de un centro de comunión. En el tema del ministerio ordenado, donde según el parecer de algunos habrían quedado sofocadas las perspectivas eclesiológica y pneumática del primer milenio por la hipertrofia del cristomonismo y juridicismo del segundo, es también particularmente valiosa la reflexión de Möhler; él percibió la fuerte juridización, reaccionó vigorosa-

6 «La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión» (A. Antón, *Primado y colegialidad*, Madrid 1970, p. 34). El Card. Seper, en la 'Relatio' presentada en el Sínodo Extraordinario de Obispos de 1969, afirmó que el Concilio, al fundar «su doctrina acerca del misterio de la Iglesia sobre esta noción de comunión, hizo revivir un pensamiento permanente de la tradición cristiana» (ed. en G. Caprile, *El Sínodo dei Vescovi 1969*, Roma 1970, p. 457).

7 Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna 1975). Esta obra es citada a veces abusivamente. E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, (Madrid 1983); J. Moingt, 'Services et lieux d'Eglise', en *Etudes* 350 (1979) pp. 835-49; 351 (1979) pp. 109-19 y 363-94. Para C. Floristán, 'La Iglesia después del Vaticano II', en *El Vaticano II, veinte años después*, ed. de C. Floristán y J. J. Tamayo (Madrid 1985) p. 78: «El problema crucial es que estas dos eclesiologías no están suficientemente armonizadas. La yuxtaposición de estas dos tendencias es causa de numerosos conflictos, observables en la Iglesia actual. Esto explica las fases eclesiales de entusiasmo, inseguridad y reacción que han seguido al concilio». A continuación introducirá estrechamientos que conducen a la teología de la liberación como la heredera legítima del Vaticano II. El mismo proceso de pensamiento en R. Velasco, 'Iglesia', en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, ed. C. Floristán y J. J. Tamayo (Madrid 1983) pp. 445-71. C. Duquoc, *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica* (Madrid 1986) p. 44.

mente poniendo de relieve la dimensión comunitaria y el origen en el Espíritu, y finalmente templó el impulso anterior acentuando el envío de Jesús y la sucesión apostólica.

Nosotros, alertados con los interrogantes actuales, vamos a exponer las dos concepciones de Möhler presentes en la Unidad y la Simbólica, que no son contradictorias aunque reflejen claramente acentos distintos, con la confianza de que la conexión con esta antenna eclesiológica nos oriente en las cuestiones debatidas. De esta forma avanzaríamos en la recepción dinámica y abierta del Vaticano II, pues una tarea insustituible de la teología actual es la de insertar la novedad real e innegable del Vaticano II en la historia dos veces milenaria del cristianismo. No ha sido el Concilio ni un simple adecentamiento de las fachadas de la Iglesia, ni ha partido su historia en dos mitades (Iglesia pre- y post-conciliar), ni es el punto de flexión que facilita el desenganche hacia un futuro desconectado del pasado que crearía un «modelo» de Iglesia absolutamente «nuevo» e «inédito». No es un Concilio bajo el signo de la ruptura, sino de la «vuelta a las fuentes» y del «aggiornamento». El Concilio ha diseñado una reforma de la Iglesia en profundidad reequilibrando realidades que secularmente habían estado descompensadas; ha afirmado simultáneamente y en su interacción recíproca el primado y la colegialidad, la fraternidad cristiana y la autoridad ministerial, la unidad de la Iglesia universal y la consistencia real de las Iglesias locales, la solidaridad con el mundo y la irreductible identidad...<sup>8</sup>; y esta enorme reorientación tiene por finalidad hacerla más cristianamente disponible, más presente y activa en la nueva etapa de evangelización, en la nueva época de la libertad y la justicia en el mundo, en el nuevo orden internacional y la nueva cultura que con claridad se están reclamando y abriendo en nuestra generación. Ante estos desafíos y a la distancia de dos decenios apreciamos mejor la oportunidad histórico-salvífica del Concilio.

## 2. EL MINISTERIO ECLESIAL EN LA «UNIDAD EN LA IGLESIA»

La idea del ministerio está estrechamente conectada con la idea de Iglesia. Esta afirmación, que es eclesiológicamente obvia, tiene una importancia trascendental en Möhler. De hecho lo advierte expli-

8 «Uno de los rasgos más decisivos del Vaticano II consiste en haber conectado con inspiraciones de la Iglesia indivisa, por encima de una cierta Edad Media, de la Contrarreforma y de la restauración antimoderna del siglo XIX» (Y. Congar, 'Regard sur le Concile Vatican II à l'occasion du 20<sup>e</sup> anniversaire de son annonce', en *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für H. Stirnimann*; hrsg. v. J. Brandschen und P. Selvatico (Fribourg 1980) p. 779).

citamente en las dos obras<sup>9</sup>. Por este motivo es necesario indicar el marco eclesiológico para comprender adecuadamente el ministerio; no puede ser tratado como un «ab-soluto», es decir, como una realidad desvinculada de su contexto vital.

Del ministerio eclesial resalta Möhler —y a esto prácticamente se reduce su reflexión— dos perspectivas: el *sentido* por una parte y la *organicidad* por otra. La naturaleza y alcance del ministerio se muestra en su origen, en su emergencia primera y en la permanentemente incardinación en el ministerio de nuevos portadores; y la organicidad está en relación con el despliegue histórico y con la configuración local, regional y universal de la Iglesia. La «comunidad» en el orden del ministerio refleja y sirve a la «comunidad» de las Iglesias.

La «Unidad» es un escrito, que da la impresión de haber sido redactado en un corto tracto de tiempo bajo un poderoso impulso. Se aúnan de manera desbordante la genialidad del espíritu y la penetración de la mente. En cada página queda sorprendido el lector por las numerosas y ricas sugerencias y por la coherencia del discurso. Por esta razón ninguna presentación puede suplir la lectura de esta obra admirable.

Möhler padeció una especie de conversión con el estudio de los Padres; este encuentro le resultó enormemente estimulante, como nos dice él mismo manifestando su fermentación<sup>10</sup>. En los Padres encontró un cristianismo vivo, despierto, vigoroso. Con este hallazgo la vida se impuso en él poderosamente sobre la teoría. En esta situación, impactado por las lecturas de los primeros autores cristianos y a la vez influenciado por el romanticismo con su acento en la «vida» y en el «espíritu del pueblo» (Volksgeist), escribe como un torrente su obra de juventud. En el acento de la vida y del misterio de la Iglesia como realidad vivida y como realidad envolvente de todo lo cristiano es deudor Möhler de sus precededores en la escuela de Tübinga. Mucho debe a J. M. Sailer, a J. H. A. Gügler, J. S. Drey<sup>11</sup>. «Cuando buscan "el espíritu" (Geist) del cristianismo, no hacen otra cosa que penetrar la existencia comunitaria del dato revelado, es decir, el misterio de la Iglesia. El "Geist" es, en efecto, la verdad viviente, el sentimiento profundo (Gemüt), la vida misma de una

9 Cf. *L'Unité*, p. 209; *Symbolik* (München 1895) p. 388. Nosotros citamos por la sexta impresión de la última edición de la Simbólica, preparada por Möhler.

10 Cf. Geiselman, art. cit., p. 148 ss.

11 Cf. J. R. Geiselman, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik* (Mainz 1940). Id., *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart* (Freiburg i. Br. 1964). Id., 'Der Wandel des Kirchenbewusstseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers', en *Sentire Ecclesiam* (hrsg v. J. Daniélou - H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1961) pp. 531-675.

comunidad extendida en el espacio y en el tiempo. A sus ojos la esencia del cristianismo consiste en la unión de los datos objetivos y de la experiencia subjetiva. De esta manera el misterio de la Iglesia se convierte para ellos en la síntesis concreta del elemento trascendente e immanente, pensado y vivido»<sup>12</sup>. La Iglesia es un sujeto viviente que conecta el tiempo presente con las generaciones anteriores hasta el origen en Jesús y en la comunicación del Espíritu. Dentro de esta comunidad vive cada cristiano la verdad y el amor. Solamente es cristiano en realidad participando desde dentro de esa corriente vital. Buscar el «principio del catolicismo», que dice Möhler, o el «espíritu del cristianismo», que dijo Gügler, o la «esencia del catolicismo», que dirá en nuestro siglo K. Adam (otro egregio representante del talante teológico de Tubinga)<sup>13</sup>, ... es reflexionar desde dentro sobre la eclesialidad de la fe cristiana, sobre la Iglesia como seno vital.

Möhler en la Unidad intenta mostrar el alcance de su investigación patristica; si se detiene en el siglo III es porque en aquel momento ya se manifestó con toda claridad el «principio del catolicismo», no porque el movimiento orgánico no haya continuado. El fin que se propuso fue hacer ver en acción el «principio del catolicismo», de donde aparecerá que la evolución no ha sido corrupción sino «tradicción viviente y activa, respuesta fiel a las sollicitaciones de un principio de estabilidad y de desarrollo homogéneo, animado por el Espíritu»<sup>14</sup>. El ser de la Iglesia se despliega en la historia; y el fundamento último del contenido de la Iglesia y de su vida es el Espíritu Santo. Este Espíritu realiza sin cesar la unidad, suscita la vitalidad, sostiene la permanencia en el amor y la verdad; impulsa desde dentro a que la Iglesia se manifieste y actúe sin degradarse en las situaciones diversas que exteriormente la reclaman; hace posible que las realidades objetivas sean vitalmente asumidas por los cristianos. Sólo se comprende adecuadamente el título completo dado por Möhler a su obra situándola en el ambiente y la sensibilidad teológica de la escuela de Tubinga. Vida, organismo, comunidad, manifestación, dinamismo, crecimiento orgánico... son expresiones siempre recurrentes en la Unidad.

12 Jáki, op. cit., p. 23. Así es introducida en la teología la consideración del «sujeto religioso y del desarrollo histórico» (Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris 21968, p. 16).

13 *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 81936). También para K. Adam el punto de partida de su reflexión es la Iglesia (p. 11). Y aludirá entrañablemente a Möhler: «La convicción ... de la unión esencial de Cristo con la Iglesia es patrimonio de la predicación cristiana. Desde Orígenes pasando por Agustín... Tomás de Aquino... hasta nuestro inolvidable Möhler, el maestro de Tubinga, se asienta esta certeza en el foco de la doctrina de la Iglesia» (p. 25).

14 P. Chaillet, *Introduction...*, p. XXVI.

Sirva lo dicho para describir el género literario de nuestra obra, donde «unidad en la Iglesia», «principio del catolicismo» y «Padres» de los primeros siglos se asocian. No es un simple estudio positivo patristico; es una construcción teológica del dato revelado y de su desarrollo histórico. Todo converge en la Iglesia como sujeto viviente y abarcador de la existencia de los cristianos. Este organismo comunitario con todas sus exigencias de vida interior y de expresiones exteriores está animado por el Espíritu Santo, comunicado en Pentecostés. Veamos ahora cuál es la idea de la Iglesia en su dimensión «espiritual»; y a continuación trataremos del ministerio, que se sitúa en la perspectiva de la unidad orgánica y exteriorizada.

«La Iglesia es ante todo un efecto de la fe cristiana, el resultado del amor viviente de los fieles reunidos por el Espíritu Santo»<sup>15</sup>. La Iglesia no es una simple «institución» que tuviera por fin el propagar la fe cristiana; es la misma fe cristiana constituida en cuerpo que vive por el Espíritu Santo. Sólo porque existe la Iglesia puede el cristiano vivir en ella como en un seno materno; y sólo porque existe la comunidad se difunde, se exterioriza, se extiende. «La Iglesia ha sido puesta en la existencia desde el momento en que el amor ha sido comunicado a los hombres por el Espíritu Santo» (p. 162). La célula primera formada en Pentecostés es el origen de la comunidad eclesial (pp. 10, 12). «De lo que precede se puede sacar como resultado principal una conclusión básica que permite determinar el principio de la unidad en la Iglesia cristiana. *La unidad consiste esencialmente en una vida creada de forma inmediata y continua por el Espíritu divino, que quiere que se mantenga y perpetúe por el poder del amor mutuo*» (p. 20).

La unidad de la Iglesia sostenida por el Espíritu posee dos elementos que se condicionan y realizan mutuamente. La vida de la Iglesia se manifiesta a través de ellos. Estos dos ingredientes son el amor y la verdad. «La fe, o el conocimiento cristiano, y la caridad, que realiza la comunión de los creyentes, están inseparablemente ligadas la una a la otra. Donde gracias a la venida del Espíritu Santo se ha desarrollado la fe, se manifiesta también una fuerza divina que une a los hombres; donde se encuentra la unidad, se halla también una misma fe» (p. 20). Unidad, santidad, verdad son realidades eclesiales que se compenetran, ya que tienen su fuente en el mismo Espíritu. Por ello «el amor es la fuente de la verdad» (p. 21); y la herejía consistirá en la separación de la fe y del amor (p. 59), o de otra forma la herejía será la doctrina que se ha desarrollado en

15 *L'Unité*, p. 161. Las citas, cuyo lugar se indica en el texto, están tomadas hasta que no conste lo contrario de esta obra de Möhler. Los subrayados son del autor.



sentido opuesto a la comunión de los fieles (p. 57), ya que ley fundamental cristiana es que «la verdad se encuentra en la unidad y el amor» (p. 31). Esta conexión de verdad y de vida ha sido acentuada felizmente en la eclesiología renovada de nuestro siglo (J. G. Arintero, Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, L. Bouyer, etc.).

La vida interna de la Iglesia, que en forma de verdad y de fe, de caridad y de comunión, es suscitada por el Espíritu, busca y necesita exteriorizarse, expresarse hacia fuera (p. 22). Así la Escritura es ya expresión del espíritu creyente «Si es verdad que el cristianismo vivía en el corazón de Cristo y en el de los Apóstoles, llenos del Espíritu Santo, antes de que tomara forma exterior, antes de que se convirtiese en palabra y enseñanza, debemos afirmar esto: antes de la palabra existía el espíritu. Quien posee el Espíritu vivificante comprenderá también la Escritura como su expresión» (p. 23). La vida espiritual de la Iglesia es susceptible de desarrollo y crecimiento para adquirir su cuerpo, su exteriorización. «La Tradición es la expresión del Espíritu Santo animador de la comunidad de los fieles, que atraviesa todos los siglos, que vive en cada momento y que al mismo tiempo se ha corporificado» (p. 49). Y la Escritura es el primer momento de la Tradición escrita, «la expresión corporificada del mismo Espíritu al comienzo del cristianismo» (p. 49). La fe de cada cristiano es sólo posible dentro de la Iglesia, organismo viviente, y así está en «armonía con la fe de todos los siglos» (p. 40).

La vida comunitaria de todos los fieles, donde cada uno es un miembro vivo y viene respetado en su personalidad (p. 109), constituye la «esencia del catolicismo». La vitalidad del cuerpo se expansionará, no sólo en el sentido de la doctrina de la fe, sino también en el orden del culto y de las formas morales cristianas. Así como el cuerpo del hombre es la manifestación de su espíritu y la afirmación de su presencia, y necesario consiguientemente para su realización humana, de forma semejante «la desaparición del Espíritu Santo en su manifestación significaría la aniquilación de todo cristianismo objetivo y verdadero» (p. 163). «Si la Iglesia debe ser considerada como el efecto exterior de una fuerza creadora interna, como el cuerpo que toma un espíritu al desarrollarse sin cesar, es también por la misma razón la institución en la cual la verdadera fe y el amor cristiano verdadero se conservan y cultivan» (p. 164). «El Espíritu que trabaja en la Iglesia crea también los órganos de su actividad» (p. 165). He aquí dos afirmaciones que nos introducen en el tema del ministerio: la fuerza del Espíritu se crea un cuerpo eclesial y a su vez este cuerpo creado recibe la capacidad de transmitir lo que se le ha comunicado. La acción del Espíritu Santo y de la comunidad no están una frente a la otra como opuestas o unidas ocasionalmente

sino que la Iglesia es creación del Espíritu y lugar de su actuación permanente. Por esto puede justamente escribir Geiselmann: «La totalidad de los creyentes ha venido a ser órgano generador de vida, el órgano del Espíritu Santo, el sacramento por excelencia»<sup>15\*</sup>. Möhler ha conseguido de esta manera eliminar la oposición entre la Iglesia y los cristianos; no es una «institución» frente a ellos. «La Iglesia se ha convertido en tarea de los mismos creyentes, producto de su fe, la obra de su caridad. De esta forma... ha rebasado el dualismo Espíritu y función eclesiástica, jerarquía y pueblo cristiano»<sup>16</sup>. Los cristianos no son puros destinatarios de una acción de la jerarquía; aquí se quiebra toda apariencia de identificación entre jerarquía e Iglesia, entre «jerarcología» y «eclesiología».

Desde estas perspectivas, que terminamos de indicar, se comprende el lugar y el sentido del ministerio eclesial. Está situado en el dinamismo de la exteriorización, tiene alcance instrumental en la edificación de la Iglesia, está accionado internamente por el Espíritu, está integrado dentro de la comunidad de forma que no le es ni superior ni anterior ni exterior.

En la segunda parte, titulada «la unidad orgánica de la Iglesia», desarrolla Möhler su concepción del ministerio eclesial. Tres indicaciones metodológicas debemos retener. En primer lugar recordemos que el ministerio surge como corporificación de la vida interior en un movimiento permanente que va desde dentro hacia fuera. Nuestro autor insiste, además, en la contraposición de la Iglesia como «organismo viviente» a toda «institución mecánica»; según esto la Iglesia no es una simple organización al servicio de un fin sino un cuerpo vivo dentro del cual está el ministerio como un órgano (p. 165). Y, por último, la explicitación de los órganos ministeriales parte desde la Iglesia local hasta la Iglesia universal como comunión de Iglesias: obispo, metropolitano, colegio episcopal, primado.

¿Qué es el *episcopado*, el ministerio que en primer lugar es explicitado por la comunidad cristiana? Möhler entiende el episcopado como resultante y representación del amor de los miembros de la comunidad, amor que en virtud del mismo Espíritu animador de todos hace convergentes a los cristianos y que teniendo en cuenta la naturaleza de la Iglesia busca su corporalización. Su origen reside en el dinamismo unificador del amor eclesial y en la acción ininterrumpida del Espíritu que desde dentro crea los órganos necesarios para la vida del cuerpo. Las dimensiones eclesial y pneumática del ministerio aparecen con vigor en la Unidad. Aunque colocada en cierta sombra la dimensión cristológica, es no obstante mentada con fre-

15\* Geiselmann, *Les variations...*, p. 156.

16 Geiselmann, *Les variations...*, p. 157.

cuencia; por ejemplo, recuerda la elección de los Doce por Jesús (pp. 166, 177), alude a la misión recibida de Cristo (p. 212), cuenta con la sucesión apostólica en el ministerio (p. 169), sitúa la ordenación en conexión con Jesucristo para el servicio de la Iglesia (p. 212). Möhler nos advierte en el Prefacio de la Unidad que supone conocido lo referente al envío del Hijo por el Padre, a la redención operada por Jesucristo..., pero que ha preferido proceder teológicamente en sentido inverso: por el Espíritu somos conducidos al Hijo y por el Hijo al Padre. Sabemos también por el testimonio de sus alumnos que suponía la fundación de la Iglesia por Jesucristo para detenerse en el «desarrollo de la Iglesia por el Espíritu de Cristo»<sup>17</sup>. No hablaba de lo que razonablemente podía suponer conocido. Aunque la reflexión de Möhler se centra en la comunidad que vive y se desarrolla impulsada por el Espíritu, siempre viene supuesta y nunca negada la perspectiva cristológica.

He aquí cómo define al episcopado:

«Tan pronto como el principio santo, formador de la unidad, se hace activo en el alma de los fieles, se sienten éstos de tal forma atraídos unos hacia otros e inclinados a la unión de todos que no se satisfacen sus deseos interiores hasta que no ven representada y concretizada su unidad en una imagen. El obispo es, en un lugar determinado, esta imagen visible de la unión invisible de todos los cristianos. En él está personificado el amor de unos por otros; es la manifestación y el centro viviente de los sentimientos cristianos que aspiran a la unidad. Y, puesto que éstos pueden ser contemplados sin cesar en el obispo, es (el obispo) el amor de los cristianos realizado y plenamente consciente. Es igualmente el medio por excelencia de mantenerlo y conservarlo en la unidad» (p. 171).

El obispo es expresión del amor de los cristianos. Es de esta forma su órgano de representación. A través de la comunión con él se cumple la unión con los demás cristianos. El obispo es en un sentido expresión y signo de la unidad generada en los corazones por el Espíritu Santo y en otro sentido es fermento y medio activo de esa unidad. Lo exterior es manifestación y realización de lo interior. Es, digamos con Y. de Montcheuil, «sacramento-persona»<sup>18</sup>. El obispo es el centro visible de la comunión; es símbolo y sello de la unidad de los cristianos; es un servicio y una responsabilidad —no una prerrogativa y una dignidad— para que la comunidad sea edificada en la verdad y el amor cristianos (p. 175).

El origen del episcopado está en el Espíritu Santo que actúa en

17 Cf. Chaillet, *Introduction...*, p. XXIV ss.; *L'Unité*, p. 1.

18 Cf. *Aspects de l'Eglise* (Paris 1948) p. 94.

la comunidad de los fieles. «El obispo, aunque nacido de la comunidad... no actúa en virtud de un mandato recibido de su pueblo... Su encargo es de origen divino... Es un don del Espíritu Santo» (p. 175). E. Schillebeeckx, con unas implicaciones que más adelante veremos, afirmará que el ministerio nace «de abajo», de la comunidad; pero este «abajo» en realidad sería un «arriba», ya que la comunidad es el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo<sup>19</sup>. Al vivir la Iglesia bajo la fuerza vivificante del Espíritu se comprende que el episcopado, nacido en y de la comunidad, proceda en definitiva de Dios.

En cuanto generado por el Espíritu en el cuerpo de la Iglesia, es el ministerio episcopal un carisma, un don espiritual para el servicio de la comunidad. No acapara todas las funciones; en el todo orgánico son necesarios todos los miembros. «La diferencia entre el clero y los laicos... se reduce a esto: Hay en la Iglesia diversidad de dones querida por el Espíritu Santo. La unión, necesaria entre los fieles, no se obtiene más que por órganos que reúnen a los diversos miembros; lo que viene exigido por la diferencia de dones de que hemos hablado. La verdadera dignidad del cristiano está garantizada por la incorporación de todos a la comunidad...» (pp. 180-81). El amor, derramado por el Espíritu en el corazón de los fieles, respetará esa diversidad de carismas y de servicios<sup>20</sup>.

19 «Pero si, de acuerdo con la idea que los cristianos tenían de sí mismos, la comunidad cristiana es una "comunidad de Dios", una "comunidad de Cristo" y un "templo del Espíritu Santo", es natural que lo que surge espontáneamente desde abajo (hoy diríamos: de acuerdo con las leyes sociológicas de la formación de grupos) fuera considerado y explícitamente interpretado también de forma espontánea como un "don del Señor" (Ef 4, 8-11; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Y esto es justo y lógico. El Nuevo Testamento... no conoce la oposición entre lo que viene "de abajo" y lo que viene "de arriba"» (*El ministerio eclesial*, cit., pp. 17-18; cf p. 89).

20 El aspecto carismático del ministerio ha sido puesto de relieve por L. Boff en su libro *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1979). Propone una comprensión alternativa del ministerio, en coherencia con la Iglesia que surge «de las bases, desde el corazón del Pueblo de Dios» (p. 37). A una visión «piramidal», según la cual todo procede de arriba, desde el vértice hacia la base: Dios → Cristo → Apóstoles → Obispos → Sacerdotes → Fieles, donde los fieles sólo serían destinatarios, objeto, discentes, obedientes, pasivos, receptores... opone otra visión, según la cual es la comunidad entera la que procede de Cristo y del Espíritu Santo, en el origen histórico y en cada momento. «La primera constituiría la ideología de la clase dominante que pretendería ver resguardados sus derechos» (p. 40). Según la alternativa presentada por Boff, el ministerio que es el carisma de la unidad, brota de la comunidad, «cuyo dato dominante es la igualdad fundamental de todos» (p. 41). Así los ministerios, al ser derivación de la comunidad —(los «servicios» son posteriores; la anterior es la comunidad)— no están sobre ella, ni fuera de ella ni pueden ejercer autoridad hacia ella. La autoridad de Cristo «está en la totalidad del Pueblo de Dios» (p. 41). De esta manera todos los carismas —también el del orden y la armonía entre ellos— surgen de la comunidad y para la comunidad, animada por el Espíritu Santo (p. 44). Así la perspectiva cristológica, que actúa especialmente por la

El ministerio, además de ser «sacramento» del Espíritu, está constitutivamente referido a la comunidad. De su seno, fecundado por el poder divino, ha nacido; es una personificación orgánica de la Iglesia; es para ella un servicio insustituible; a través de él como de un órgano la Iglesia se expresa y en él posee su condensación representativa. Esta dimensión eclesial aparece en la incardinación de los ministros en el ministerio. La comunidad toma parte en la elección de los obispos; los escruta en la fe y en el amor; y ejercerán el ministerio en concierto con la comunidad (p. 181). A veces, como está tan inserto el obispo en su Iglesia, ni aparece su nombre en actividades de la comunidad hacia fuera o hacia otras Iglesias. Signo del concierto del obispo y la comunidad en la actividad cristiana es el «colegio presbiteral», que constituye el consejo más cercano al obispo (p. 182). Cuando el amor se enfríe, dirá Möhler, se impondrá la ley sobre el amor; y «el obispo aparecerá frecuentemente actuando *contra* o *sin* la voluntad de la mayoría de los cristianos de su Iglesia» (p. 184). Y deberá actuar de esta forma para evitar que se rompan mortalmente el orden y la unidad. En esta situación habría perdido la comunidad su carácter de sujeto activo y participante. Si antes había sido elegido como obispo por su amor y santidad, ahora se le pide que sea santo para cumplir su encomienda.

En la manera como Möhler expone en la Unidad el sentido de la *ordenación* para el ministerio se muestra con toda su fuerza (que comienza a ser debilidad) la referencia comunitaria. Es verdad que recuerda cómo los Apóstoles recibieron de Jesucristo la misión de anunciar el Evangelio, pero ocupa de tal manera la atención de Möhler la intervención de la comunidad en la ordenación que prácticamente consistiría en el reconocimiento por parte de la comunidad del carisma de la unidad, de la convergencia del amor, en un determinado fiel. Enlazando con la misión recibida por los Apóstoles de Jesús dirá: «Nadie podrá jamás darse a sí mismo semejante mi-

sucesión apostólica en el ministerio, queda silenciada. Las alternativas propuestas no hacen justicia al Vaticano II (cf. *Lumen Gentium*, 28; *Presbyterorum Ordinis*, 2; *Ad Gentes*, 5: «Los Apóstoles fueron la semilla del nuevo Israel, a la vez que el origen de la Jerarquía sagrada») (cf. Y. Congar, 'Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II', en *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, ed. G. Alberigo; Bologna 1981, pp. 97-110). L. Boff es tributario aquí de H. Küng, de las últimas publicaciones de E. Schillebeeckx, etcétera, que él utiliza en orden a que la «base» eclesial y social sea el sujeto de la Iglesia y de la historia. Möhler en su obra de madurez repensará a fondo la relación entre comunidad y ministerio ordenado, sin sacrificar aquélla a éste ni éste a aquélla. El nuevo libro de Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de Kerk* (Nelissen, Baarn 1985), ha corregido casi del todo sus posturas anteriores, católicamente inaceptables; quedan todavía algunos aspectos que precisan mayor repensamiento, por ejemplo la sucesión apostólica como fundamento del ministerio ordenado (cf. pp. 131 ss., 154... de la edición italiana *Per una chiesa dal volto umano*, Brescia 1986 (L'Osservatore Romano 24.9.1986)).

sión. Únicamente la Iglesia puede conferirla, y lo hará por medio del "Ordinator". Sólo la Iglesia puede reemplazar dignamente a Cristo. Recordemos también que cada parte de la Iglesia en la que el ordenado ejerce su ministerio es miembro de un todo superior. El bienestar de este miembro está íntimamente ligado a las relaciones con el todo. De ahí, el derecho de confirmación reconocido a todos; confirmación que otorga al ordenado su capacidad (*Befähigung*). De ahí también, la facultad, en todos, de retirar el consentimiento si el que lo había recibido se muestra indigno. La ordenación, según aparece exteriormente, no es otra cosa que el reconocimiento oficial, por toda la Iglesia, de que en un fiel se encuentra verdaderamente su espíritu, espíritu que le hace capaz de representar el amor de un cierto número de cristianos y de ser el lazo de unión entre ellos y la Iglesia entera. La ordenación no es tanto una comunicación del Espíritu Santo cuanto un reconocimiento de que el ordenado ha recibido ya un determinado don de este Espíritu» (p. 213). Esta manera de enfocar la ordenación ha sido retomada en nuestros días<sup>21</sup>. El mismo

21 Schillebeeckx ha intentado legitimar teológicamente la praxis de algunas comunidades «críticas» de darse a sí mismas un leader y un presidente de la eucaristía. Remito para esta cuestión a mi presentación y discernimiento '«La teología de una praxis ministerial alternativa». Nota bibliográfica sobre «El Ministerio Eclesial», de E. Schillebeeckx', en *Salmanticensis* 31 (1984) pp. 113-35. En caso excepcional justifica que un laico presida la eucaristía. (En la nueva obra del autor, referida en la nota anterior, no se defiende ya la postura a favor del laico como ministro extraordinario de la eucaristía). Para Schillebeeckx resulta decisiva la interpretación del canon VI del Concilio de Calcedonia que declara «irrita» la imposición de manos «absoluta», es decir, sin referencia a una comunidad concreta: «Nullum absolute ordinari debere presbyterum... Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam» (Conc. Oec. Dec., p. 90). Pero Schillebeeckx pasa de concebir la ordenación para una comunidad a concebirla como ordenación por la comunidad. Lo esencial de la ordenación, a su modo de ver, consiste en el reconocimiento por la comunidad. La imposición de las manos es en principio sustituible. «Incluso en el caso de que la liturgia de imposición de manos transcurriera de forma impecable, si no había llamada por parte de y para una comunidad local, dicha imposición de manos es, según el canon 6 de Calcedonia, nula e inválida...; la dimensión eclesial es el elemento (la traducción castellana indebidamente dice «un» elemento) decisivo de la *ordinatio* o incorporación al ministerio» («El Ministerio...» 80; cf. p. 90). «Si bien la imposición de manos es un dato constante de la tradición, no es considerada el elemento más importante de la ordenación; lo esencial es el mandato eclesial o elección por parte de la Iglesia para el ministerio... El elemento decisivo es en realidad el reconocimiento y envío por parte de la comunidad» ... «La imposición de manos es secundaria» (pp. 92 ss.; cf. pp. 78, 82, 146, s., 228). Para sostener esta concepción se apoya Schillebeeckx en las investigaciones de C. Vogel. Pero, además, previamente ha debilitado de forma sustancial la sucesión apostólica en el ministerio reconduciéndola hacia la comunidad entera o hacia la apostolicidad de doctrina. Lo que ocurre de hecho es una derivación del ministerio ordenado a partir de la comunidad pretiriendo el ingrediente constitutivo del envío de Jesús y de la sucesión apostólica, donde radica también el ministerio. La ordenación no otorgaría un «poder» sino reconocería un «carisma» ya existente. En esta orien-

Möhler, a juzgar por lo que escribirá en la Simbólica, seguramente habría suscrito esta afirmación: «Hay que admitir, por tanto, que la Unidad no consigue... presentar equilibradamente el lado interior y el lado exterior de la Iglesia»<sup>22</sup>. En nuestra exposición completaremos también lo que de momento dejamos pendiente.

Después de presentar el origen y el sentido del episcopado, pasa nuestro autor a exponer la unidad del ámbito eclesial constituido por varias diócesis en torno al «*metropolitano*». En la Unidad adopta Möhler el punto de vista del crecimiento orgánico de la Iglesia a partir de su existencia en un lugar determinado. No se plantea la cuestión de qué niveles y espacios de realización de la Iglesia responden a la voluntad instituyente de Jesucristo y qué ámbitos son articulaciones sólo útiles e incluso pastoralmente necesarias. En la Simbólica precisará estos matices. Entonces indicaremos el alcance que tienen para nosotros también hoy; y especialmente después de que el Vaticano II ha asumido una eclesiología de comunión, en cuya onda es necesario situar lo que podemos llamar «Iglesias regionales» y las Conferencias episcopales.

Möhler prescinde del significado que con la historia alcanzarían los patriarcados, y se plantea la cuestión de la unidad eclesial en un marco constituido por varias «Iglesias particulares» o diócesis. Desde este punto de vista son secundarios los nombres de metropolitano, arzobispo o patriarca. No se sitúa en la perspectiva eclesial-canónica sino en la perspectiva eclesial-espiritual del desarrollo orgánico.

A Möhler importa sobre todo ver el despliegue del ministerio en estrecha conexión con el despliegue de la Iglesia, movida interiormente por el Espíritu Santo. En el desarrollo de la Iglesia los acontecimientos extraeclesiales de carácter social, cultural, político, económico... no son los decisivos; son únicamente indicación, invitación, incitación. Pueden ser oportunidad y provocación. La organización del organismo eclesial no es desde luego mimesis de la organización política, aunque pueda beneficiarse de ella. Ante todo quiere poner de relieve que el dinamismo viene desde dentro, desde la vitalidad del cuerpo de la Iglesia; la causa no reside en el entorno.

La organización de la vida eclesial en torno a un metropolitano está, según Möhler, atestiguada en sus rasgos básicos desde la época apostólica. Este estadio del crecimiento de la Iglesia consiste en lo siguiente: «La pertenencia de los obispos de una misma región a un

tación teológica. dentro de la cual están L. Boff, J. M.º Castillo, etc., aparece constantemente la ambigüedad entre «autoridad en nombre del Señor» y «poder mundano».

<sup>22</sup> Jáki, op. cit., p. 29 ss.

todo y sus relaciones con este todo (es) lo esencial de la unión metropolitana» (p. 188). En un espacio eclesial más extenso se reproduce lo acontecido en la diócesis: el dinamismo del amor cristiano, la convergencia nacida desde el Espíritu, la personificación en el metropolitano de la unidad de los fieles en un ámbito más abarcador sin sofocar la vida de cada diócesis (pp. 193, 205).

Dentro de esta unidad, constituida por varias Iglesias particulares, hay una solidaridad cordial y efectiva para afrontar eventuales dificultades comunes, para colaborar en contactos sinodales en orden a resolver los problemas que a todos afectan, para ayudar a una diócesis si está seriamente amenazada, para otorgar el reconocimiento y la confirmación a un candidato designado por una comunidad como su obispo, para participar en la ordenación, etc.

El obispo de una diócesis, que es su centro de unidad, es al mismo tiempo el vínculo con las diócesis vecinas. En la unidad mayor representa el obispo a su diócesis (pp. 189, 193); y a su vez en su diócesis testimonia la comunión con ese conjunto más ancho. Son dos dimensiones inseparables del ministerio eclesial del obispo. Podemos decir que la «*communio fidelium*», la «*communio Ecclesiarum*» y la «*communio hierarchica*» forman una red indicativa y realizadora del misterio de la Iglesia. Esta no es superestructura puramente administrativa; y aquéllas no se disuelven en un afecto sin vinculación orgánica.

Pero la unidad en torno al metropolitano es un paso en el camino hacia la expresión de la unidad de todas las Iglesias y de todos los cristianos que, vivificados por el mismo y único Espíritu, son unificados en la fe y el amor. Por esta razón está como inscrita en el organismo eclesial la exigencia de que se exprese la comunión de todas las Iglesias; y efectivamente se llegará a esa expansión. «Así como en la fundación de una comunidad existían ya los gérmenes de su unión con las Iglesias vecinas, igualmente estaban dados los gérmenes de su unión con el conjunto de los fieles. Es la necesidad que posee el amor de manifestar su actividad tan lejos como le sea posible... Las propiedades del amor de recibir y de dar son tan ilimitadas como él mismo y se comunican con él. Es necesario, por tanto, que en la verdadera Iglesia cristiana exista la posibilidad de actuar eficazmente de modo ordinario sobre la totalidad de los fieles, y esta posibilidad debía existir desde el principio» (p. 195 ss.). El dinamismo del amor avanza hasta abrazar en la unidad a todos los hermanos creyentes. El mismo Espíritu Santo empuja a la unidad manifiesta a todos los cristianos que desde el corazón están ya convergiendo. La única Iglesia, extendida por todo el mundo, debe mostrar el amor que germinalmente es universal.



La unidad del episcopado, el *colegio episcopal*, es en realidad expresión orgánica del único organismo, que es la Iglesia. «Como la Iglesia en lo más profundo de su esencia es una unidad orgánica, era necesario que esta unidad se manifestara al exterior... Cada obispo ha nacido a la vez de una institución divina y de la vida de un número determinado de cristianos... Se sigue de esto que el conjunto de los obispos es el producto de la totalidad de los fieles. Este colegio episcopal es absolutamente uno e indivisible, como lo es la comunidad cristiana, cuya unidad precisamente representa» (p. 204). «Ahora comprendemos por qué los conceptos de "unidad del episcopado" y "unidad de la Iglesia" han llegado a ser sinónimos» (p. 205). La unidad exterior mana de la fuente que salta interiormente; por esto explicar la solidaridad de las Iglesias y del episcopado en virtud de unas necesidades que urgen desde fuera o de un juego de normas que mancomunadamente se establecen significa desconocer que todo nace de la concentración del amor, operada por el Espíritu. Igual que en el ámbito de la unidad formada por las Iglesias vecinas existían manifestaciones concretas de la comunión, así en el ámbito de la Iglesia universal. Tales son los sínodos universales, que en Nicea se inician, las «cartas de paz», el derecho de confirmación, el estatuto de la excomunión, etc.

Todavía nos falta un «descubrimiento» importante en el camino de la unidad orgánica: *la unidad en el primado*. Möhler, coherente con su pensamiento, lo sitúa en la perspectiva de la comunión de Iglesias, y no en la línea de una sociedad internacionalmente organizada. La manera de reflexionar nuestro autor nos ayuda a comprender la función del papado y la eclesiología de comunión como pertenecientes a la misma orientación eclesial. Eclesiología de comunión y eclesiología de la Iglesia universal no se contraponen.

Comienza reconociendo la dificultad personal que durante largo tiempo tuvo para percibir el sentido del primado. La unión orgánica de las diversas Iglesias le parecía entonces suficientemente garantizada por la unidad colateral del episcopado, según hemos expuesto hasta ahora. Pero, profundizando en el puesto de Pedro en el Nuevo Testamento y en el comportamiento de la Iglesia de Roma en los siglos primeros, comprenderá su sentido y lo integrará en el proceso orgánico de la Iglesia. «Hemos visto que el obispo es el punto central de la diócesis; en él se concentran los rayos del amor. En una unidad más extensa, el metropolitano se convierte en el punto de unión, en el jefe de varios obispos. Hemos hallado igualmente la unidad de todos los obispos, pero aquí nos falta el punto central; todavía no vemos la expresión de esta unidad en una imagen viviente. En la totalidad de los obispos contemplamos la unidad de todos los miembros de la Iglesia; pero

buscamos aún —porque sabemos que el todo es del mismo tipo que las partes— el reflejo personificado de esta unidad» (p. 218). El papado es como «la dovela clave» (p. 217) en el edificio de la unidad de la Iglesia. Todos los obispos forman un cuerpo «cum» y «sub Petro», es decir en unión con el obispo de Roma, miembro y cabeza, miembro-cabeza, de ese cuerpo. Aunque este servicio de unidad se ha manifestado poco a poco y ha tenido un desarrollo orgánico, no es «producto puramente humano»; se remite a Jesucristo que «ha encargado a sus Apóstoles actuar según su Espíritu» (p. 128). El primado es resultado de la vida, que ha recibido la Iglesia por la comunicación irrevocable del Espíritu de Jesucristo. No es una idea proyectada, ni es una ley impuesta y acatada, ni es simple reflejo de la organización social y política <sup>23</sup>.

La evolución de la vida de la Iglesia ha producido, según Möhler, tres formas unipersonales de la unidad: el episcopado en la diócesis, el metropolitano en la Iglesia regional y el primado en la Iglesia universal. En cada uno de estos niveles ha ocurrido, a juicio de Möhler, el fenómeno siguiente: cuanto más amenazada estaba la unidad interna de los cristianos con tanta mayor fuerza se afirmaba la personificación visible. Todos los recursos de la Iglesia se concentraban para que el egoísmo, que se imponía sobre el amor, no pusiera en peligro la misma existencia de la comunidad (pp. 228-29).

Concluimos la exposición de Möhler con una sabia advertencia sobre los peligros que acechan en la relación entre pluralidad y unidad dentro de la Iglesia. «Dos extremos son posibles en la vida de la Iglesia. Ambos se llaman egoísmo. O que *cada uno* quiere ser todo o que *uno solo* quiere serlo. En el segundo caso los vínculos de la unidad se hacen tan apretados y el amor tan ardiente que se corre el riesgo de asfixia. En el primero, todo está tan discolado y frío que se corre el peligro de congelación. Ni uno solo ni cada uno deben querer ser la totalidad. Todos juntos pueden ser el todo, ya que únicamente la unidad de todos puede formar un todo orgánico. Esta es la idea de la Iglesia católica» (pp. 225-26). Que no se pierda la conciencia de parte ni porque sobrevenga la dispersión ni porque alguien invada todo. El ejercicio del ministerio de la unidad no puede silenciar la pluralidad ni la pluralidad ejercida debe producir ruptura.

23 Que la Iglesia necesita un ministerio de la unidad en todos los niveles (local, regional, suprarregional, universal) es la convicción desde la cual se va comprendiendo en el ecumenismo el ministerio petrino. Cf. W. Pannenberg, 'Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel', en *Ethik und Ekklesiologie* (Göttingen 1977) p. 206 ss.; Anglican-Roman Catholic International Commission, *The final report* (Londres 1982) p. 7: «El primado, como "focus" dentro de la *koinonía*, es una garantía de que lo que enseñan y hacen (los ministros del Evangelio) está en consonancia con la fe de los apóstoles».

La relación entre primado y episcopado, también después de que el Vaticano II ha afirmado eclesialmente la colegialidad, es todavía una tarea, como se ha repetido en el último Sínodo de Obispos.

La concepción de Möhler, que hemos presentado, es coherente y brillante; ha construido teológicamente lo que aparece en los textos y en los gestos de los primeros siglos de la Iglesia. El Espíritu como fuerza vital en la Iglesia, que la sostiene en el amor y la verdad y la impulsa a desarrollar los órganos necesarios para responder al dinamismo interior y a las sollicitaciones exteriores, es la clave del conjunto; muestra claramente el influjo del organicismo de Schelling y del inmanentismo místico de Schleiermacher...

Möhler ha redescubierto la Iglesia como misterio<sup>24</sup>. Ha puesto en la base de todos los carismas y ministerios el aspecto común y comunitario de la totalidad. Ha insistido felizmente en la reciprocidad del amor y de la verdad dentro de la Iglesia unificada por el Espíritu. Ha concebido la Tradición como la vida de la Iglesia, organismo vivo, en cuyo seno están en comunión los cristianos de todos los tiempos y lugares<sup>25</sup>, y de esta forma ha articulado estrechamente las realidades Iglesia, Tradición, Escritura, etc. Möhler ha influido poderosamente en el Vaticano II por sus escritos y por la «Wirkungsgeschichte», más difusa, es decir, por lo que han desencadenado en la historia sus intuiciones y sensibilidad.

Debemos, sin embargo, indicar algunas limitaciones, que en gran parte son como el reverso de su vigorosa inclinación. Möhler está

24 «La importancia de Möhler y de la escuela de Tubinga... es haber abierto o reabierto el capítulo de una consideración verdaderamente teo-lógica y sobrenatural de la Iglesia» (Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid 1976, p. 264). Möhler reaccionó vigorosamente en la Unidad contra una reducción deísta y naturalista de la Iglesia y del cristianismo (Geiselman, art. cit., p. 150). Esta lección tiene vigencia actual frente a la tentación de considerar la Iglesia de forma unilateralmente sociológica, según ha indicado el último Sínodo Extraordinario: La misma perspectiva mística acentuó el Vaticano II a la vista de los fuertes trazos societarios de la eclesiología preconiliar.

25 Sobre la reciprocidad entre vida y verdad en la Iglesia insistió también J. G. Arinterro en su magna obra. Jn 14, 6 le sirve constantemente de referencia bíblica. Cf. la tesis doctoral de V. Rodríguez González sobre la eclesiología del ilustre dominico de Salamanca. A. Bandera, 'La Iglesia, expansión vital de Cristo, según el P. Arinterro', en *Teología Espiritual* 22 (1978) pp. 295-321.

Las siguientes palabras de M. de Unamuno expresan bellamente el ensanchamiento, libertad y cobijo que hallan los cristianos en la Iglesia: «Hay que buscar la libertad dentro de la Iglesia, en su seno. Los filósofos forman serie y uno desaparece mientras aparece otro, destruyendo éste lo que aquél edificó. Y se suceden solos. La Iglesia es desarrollo permanente, en ella viven todos los santos y todos los doctores, y cada nuevo miembro va a añadirse a los precedentes. Y a sus pensadores, y sus poetas y sus santos se une la muchedumbre que ora y ama en silencio... Es un hecho, un gran hecho, un hecho asombroso el de la vida de la Iglesia. Desafiando a la mera razón discursiva atraviesa las edades...» (*Diario íntimo*, Madrid 1983, p. 28 s.).

fascinado por la comunidad viva, rebotante de amor y de fe, libremente accionada por el Espíritu Santo. Habla de que este amor habría cedido al egoísmo, y en consecuencia la ley habría dificultado el movimiento espontáneo del espíritu; a la pureza del momento primigenio (¿cuándo?) sucedería el enfriamiento del amor. «La contradicción con la vida se tornó más evidente a medida que se hizo uso más disparatado de la fuerza» (p. 231). Los movimientos de reforma desde el siglo XII pensaron que la causa de todas las calamidades residía en su organización; y se aprestaron a cambiarla; pero «no veían que esta constitución era la *consecuencia* de nuestras miserias y no su *causa*» (p. 230). Da la impresión Möhler de que concibe la Iglesia como un dinamismo incontenible que arranca de la animación e iluminación comunicadas por el Espíritu, que se convierte en el corazón de los fieles en amor y verdad poderosos para en convergencia creciente avanzar sin entorpecimientos, en una especie de armonía preestablecida, desde todos y cada uno de los cristianos hasta el desarrollo espléndido del organismo eclesial extendido según las medias del mundo.

Parece como si el mero hecho de estar en la comunidad resultara sólo fuente de plenitud, de verdad, de amor, de libertad... No ha descubierto todavía cómo la comunidad puede conformar al hombre en lo bueno y en lo malo. Esta convicción aparecerá en su obra de madurez. «El poder de la sociedad, en la que el hombre vive, es tan grande que por lo general imprime su imagen en el que vive en su círculo; ya se entregue a la verdad o a la mentira, ya se consagre a los esfuerzos más nobles o favorezca lo más indigno, en todo caso configurará la sociedad los miembros a su imagen»<sup>26</sup>.

Los cristianos han sido regenerados por el bautismo y como niños recién nacidos son acogidos en la comunidad; pero el pecado no ha quedado totalmente vencido. La Iglesia está llamada a ser en la consumación únicamente comunidad de amor, pero todavía en el tiempo de la peregrinación es comunidad de egoístas. Es Iglesia santa de pecadores; santa y necesitada de conversión.

El ejercicio de la autoridad, la ley y el derecho no son necesariamente indicio de enfriamiento del amor y de decaimiento de la fidelidad primera. Más bien, la autoridad eclesial viene dada con la vinculación a Jesucristo y con la continuación de su misión. También en la Simbólica corregirá su apreciación juvenil. Dado que la verdad divina hizo cuerpo con la palabra de Jesucristo, de manera permanente e irrevocable; y dado que la Iglesia ha sido enviada y autori-

<sup>26</sup> *Symbolik...*, p. 342. A esta obra se refieren las páginas citadas a partir de ahora en el texto.

zada por El para representarle en el mundo hasta el fin del tiempo, de ahí se sigue que «la autoridad de la Iglesia es necesaria, si Cristo mismo debe ser para nosotros verdadera autoridad y realmente determinante» (p. 341). A la luz de esta reflexión se debe, por tanto, distinguir entre la vinculación creada por el ejercicio normal de la autoridad legítima y la tiranía, entre la libertad del amor cristiano y la espontaneidad del instinto. La autoridad eclesial forma internamente parte del cristianismo y no es un mal necesario para evitar la desintegración que podría ocasionar el egoísmo. Evidentemente puede ejercerse la autoridad de manera cristiana o de manera pagana.

En la Unidad hay un cierto desconocimiento de la condición itinerante de la Iglesia, del pecado de los hombres cristianos, de la ambigüedad históricamente congénita que existe en todas las formas de asociación también cristianas. Una cierta idealización de la Iglesia parece presidir la construcción impresionante de Möhler. Ante el entusiasmo por la acción de la comunidad en conjunto, por el «espíritu del pueblo», se disminuye la atención hacia los hombres determinados y las funciones concretas, que hacen de medios en la comunidad exhortando, enseñando, santificando, dirigiendo, en resumen, colaborando en la edificación de la Iglesia.

Sobre el trasfondo de la ilustración, de donde procedía Möhler, podemos estimar la genialidad y la fuerza de su obra. Ha considerado a la Iglesia en su existencia comunitaria, en su vida, en su lado subjetivo; frente a la insistencia en la autoridad, en el magisterio, en los elementos institucionales ha puesto el acento en el ser cristiano eclesialmente vivido.

### 3. CONCEPCION DEL MINISTERIO EN LA «SIMBOLICA»

Con mucho acierto ha escrito Geiselman, el gran investigador de la escuela de Tubinga: «En la (Unidad) la Iglesia es un Pentecostés renovado sin cesar, en la (Simbólica) es una Navidad ininterrumpida. En aquélla la Iglesia es ante todo invisible, Iglesia del *Pneuma*; en ésta es esencialmente visible, humana o mejor divinohumana»<sup>27</sup>. En la obra de juventud es el Espíritu Santo el fundamento tanto de la Iglesia como del ministerio; en la Simbólica es el misterio del Verbo encarnado. La definición de Calcedonia sobre Jesucristo, Hijo de Dios en dos naturalezas, servirá a Möhler de analogía para la definición de la Iglesia y del ministerio ordenado. Pero, así como en la obra primera no queda olvidado ni mucho menos

27 Art. cit., p. 16. El subrayado es del autor.

viene negado el principio cristológico, en la obra de madurez tiene lugar una síntesis equilibrada de la acción del Espíritu y de Jesucristo en el origen y continuidad de la Iglesia. Los acentos han cambiado y las intensidades se han templado, pero no puede hablarse de ruptura.

Igual que analizamos el sentido del título de la Unidad para apercibirnos suficientemente del tipo de escrito, que teníamos ante nosotros, es oportuno decir dos palabras sobre la obra última. Originalmente la palabra «simbólica» significa la explicación del credo o «símbolo» de la fe. El credo es el signo distintivo, la señal diferenciadora de los cristianos. Al «devolver» los catecúmenos la confesión de la fe, en la llamada «redditio symboli», a la Iglesia de quien la habían recibido, en la llamada «traditio symboli», se identificaban con la fe de la comunidad y se separaban de los paganos y judíos. En la época de la Reforma se utilizó esta expresión para indicar la introducción a los escritos confesionales y la exposición de las opiniones que existían entre las diversas confesiones. La obra de Möhler, cuyo título completo es «Simbólica, o presentación de las oposiciones dogmáticas de los Católicos y los Protestantes según sus escritos públicos confesionales», estudia comparativamente, acentuando las diferencias y los contrastes, las enseñanzas fundamentales de católicos, luteranos, reformados y otros grupos cristianos menores. La sensibilidad es, por tanto, distinta a la que impregna actualmente el diálogo ecuménico: ver lo que nos une. Esto no impide considerar a Möhler como predecesor cualificado del ecumenismo.

La publicación de la Simbólica produjo una fuerte impresión tanto en católicos como en protestantes. A unos entusiasmó y a otros desconcertó. Fue un acontecimiento editorial. Algunas reacciones protestantes, especialmente las respuestas de F. Ch. Baur y de K. A. v. Hase, forzaron a Möhler a defender, completar, matizar y profundizar el escrito. La muerte le alcanzó cuando estaba en prensa la quinta edición en 1838, en la que había introducido notables mejoras igual que en las anteriores.

Möhler, según el género literario utilizado, presenta sucesivamente los contrastes entre católicos y protestantes en las cuestiones del pecado original, de la justificación, de la fe, de los sacramentos... Ahora nos interesa obviamente lo que escribió sobre la Iglesia y más en concreto sobre la «jerarquía».

Como advertimos a propósito de la Unidad, el ministerio sólo se comprende adecuadamente en el marco de la concepción de Iglesia, que expone antes Möhler. «Por Iglesia en la tierra entienden los católicos la comunidad visible de todos los fieles fundada por Cristo, en que se continúan las acciones cumplidas por El durante su vida

terrena para la «exculpación» (Entsündigung) y santificación de la humanidad, bajo la dirección de su Espíritu hasta el fin del mundo por medio de un apostolado dispuesto por El e ininterrumpidamente duradero, y en la que todos los pueblos en el transcurso del tiempo son reconducidos a Dios» (p. 331). Esta descripción, que hemos intentado traducir con la mayor precisión posible, está muy pensada. A continuación, en varios parágrafos, viene explicitada. Sistematizemos el contenido de la explicación de Möhler.

#### a) *Visibilidad de la Iglesia*

En este aspecto insiste especialmente. A diferencia de los luteranos, para quienes la Iglesia es esencialmente invisible (cf. p. 412 ss.), los católicos ponen de relieve la visibilidad. Pero la visibilidad de la Iglesia tiene su última razón de ser en la encarnación de la Palabra de Dios. «El último fundamento de la visibilidad de la Iglesia descansa en la *encarnación* de la Palabra divina; si ésta se hubiera comunicado al corazón de los hombres sin asumir forma de esclavo y sin manifestarse en modo alguno de forma corporal, habría fundado también una Iglesia invisible e interior» (p. 332). De esta manera la Iglesia posee una estructura encarnatoria, donde lo visible es presencia y mediación de lo invisible. La Palabra invisible de Dios ha tomado cuerpo y actúa en la historia de Jesús; y la misma ley de la encarnación prosigue en la Iglesia, nacida de Jesucristo. Más todavía: la Iglesia no sólo reproduce la forma de revelarse humanamente el Hijo eterno de Dios sino que es con una expresión fuerte de Möhler «la encarnación continuada». «Así la Iglesia visible... es el Hijo de Dios que se manifiesta permanentemente entre los hombres de forma humana, que se renueva sin cesar, que se rejuvenece eternamente, su encarnación continuada, según aparece en la Escritura al llamar a los creyentes el cuerpo de Cristo» (p. 332 s.). La Iglesia es el cuerpo del Señor, su imagen visible, su revelación duradera (p. 356). En la Iglesia «pervive Cristo, sigue actuando su Espíritu, continúa resonando la palabra pronunciada por El» (p. 332). La visibilidad propia de la Iglesia radica en el misterio central del cristianismo: la encarnación del Hijo de Dios; no se debe exclusivamente a la acomodación de Dios al hombre, cuerpo y alma, espíritu encarnado y alma corporizada; ni al carácter societario de los cristianos. Esta «ley» de encarnación marcará toda la economía cristiana <sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Cf. Y. Congar, 'Note sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler', en *Rev. Sc. Ph. Théol.*, 27 (1938) pp. 205-212. Id., 'Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo', en *Santa Iglesia* (Barcelona 1968)

La Iglesia está remitida a Jesucristo, su fundador y su Señor presente siempre en ella, y al Espíritu Santo. Además de indicar Möhler cómo el Espíritu Santo fue recibido por los Apóstoles en comunidad, cuando estaban reunidos en un mismo lugar (Act 2, 1), insiste en el aspecto visible de su comunicación: «Quiso venir no sólo internamente, como si pensara sostener una comunidad invisible, sino de forma accesible a los sentidos, lo mismo que la Palabra se hizo carne» (p. 334 ss.). El viento impetuoso y las lenguas de fuego son los signos del Espíritu que también visiblemente llega.

b) *Comunidad-apostolado.*

Möhler, que había acentuado con tanto vigor la dimensión comunitaria de la Iglesia, continúa en la Simbólica edificando sobre esta visión fundamental. La visibilidad y la comunitariedad son los aspectos que recuerda siempre (pp. 332.335.336, etc.). Pero ahora pone mayor énfasis en el puesto y la misión de los Apóstoles y sus sucesores. Por medio de ellos son integrados los creyentes en la comunidad. «La administración de los sacramentos y de la palabra ha sido vinculada por el Señor al apostolado y a los encargados por el apostolado, de modo que todos los creyentes por medio del mismo estén unidos a la comunidad y vitalmente enlazados con ella. La vinculación con Cristo es así siempre y al mismo tiempo vinculación con su comunidad, la unidad con El es unión con su Iglesia. Ambos son inseparables: Cristo en ella y ella en Cristo (Ef. v. 29. 33)» (p. 335). El ministerio ordenado es de esta forma no sólo coronación del amor, que desde el corazón de los fieles busca una convergencia personificada en el obispo, en el metropolitano y en el primado, sino también fundamento visible y mediador de la gracia reconciliadora con Dios y con los hombres. Se ha profundizado notablemente el sentido del ministro dentro de la comunidad creyente.

c) *Mediación eclesial en la actualización de la obra redentora*

Möhler resalta ahora cómo en la Iglesia y a través de ella, por el poder del Espíritu, se hace realidad para cada hombre la redención anunciada y cumplida de una vez por todas en Jesucristo. La definición dogmática del concilio de Calcedonia es paradigma para comprender la inseparabilidad de lo humano en la Iglesia y de lo

pp. 65-96; K. Eschweiler, *J. A. Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus* (Braunsberg 1930); H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Paris 1938) p. 45; A. Grillmeier, 'Comentario' a «Lumen gentium» 8', en LTK *Das Zweite Vatikanische Konzil*, I (Freiburg 1966) pp. 170 ss.



que la desborda por ser de Dios. Las dos dimensiones forman totalidad y unidad indestructibles; lo visible presencializa y sirve de mediación a lo divino; es su órgano y su manifestación. Incluso habla Möhler, siguiendo la doctrina cristológica, de «comunicación de predicados: «Si lo divino, es decir, el Cristo viviente y su Espíritu, es realmente en ella (la Iglesia) lo infalible, lo eternamente verdadero, también es lo humano infalible y verdadero, ya que lo divino no existe para nosotros sin lo humano; lo humano no es tal en sí mismo sino como órgano y como manifestación de lo divino» (p. 333). En consecuencia, dentro de la Iglesia y por la Iglesia se actualiza en el Espíritu la salvación.

Para nuestro autor lo primero y principal es, continúa siendo también en la Simbólica, la comunidad; y dentro de la comunidad el apostolado. La mediación de éste está al servicio de la presencia redentora de Cristo en la Iglesia. «Su (del Redentor) palabra jamás (nimmermehr) puede separarse de la Iglesia ni su Iglesia de la palabra» (p. 334). La tarea primordial que se impone Möhler es presentar cómo la palabra se mantiene y transmite en la Iglesia, y cómo cada hombre puede participar en esta herencia; «pero, dado que la comunidad está unida al Apostolado dispuesto por Cristo, y por esto sólo mediante él puede sostenerse», deberá tratar esta cuestión en segundo lugar. El planteamiento es claro y preciso: primero la Iglesia y en la Iglesia el ministerio. La palabra de Dios, el perdón de los pecados, la regeneración acontecen dentro de la Iglesia por medio del ministerio apostólico, instituido por Cristo y sin interrupción actualizado por sus sucesores.

Sin olvidar las perspectivas pneumática y comunitario-eclesial, tan acentuadas en la Unidad, son equilibradas en la Simbólica con las perspectivas cristológica, redentora, apostólica, mediadora de salvación. El fin de la Iglesia es «ut opus redemptionis perenne redderet» (p. 388). Möhler percibió con fuerza la encarnación del Verbo y la redención del pecado en el estudio sobre san Atanasio, que en su itinerario teológico se sitúa entre la Unidad y la Simbólica. (*Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, 1827).

Por la presencia de Cristo en la Iglesia, en la que pervive por su Espíritu a lo largo de la historia, comprende nuestro autor la autoridad de la comunidad cristiana (p. 341). No podría representar la Iglesia a Cristo si no estuviera autorizada, fortalecida interior y exteriormente por el poder soberano de su palabra. «Autoridad reclama autoridad para su mediación» (p. 341); sin capacidad de vinculación no puede transmitir la Iglesia la palabra autorizada de Jesús. No es, por tanto, la comunidad eclesial una realidad opcional, sobreañadida, resultado de la decisión unificadora de los cristianos; más

bien, precede a cada cristiano como mediación insustituible y como ámbito de existencia para el encuentro salvífico con la Palabra eterna de Dios, humanizada en Jesús de Nazaret. Así se comprende que haya que «mirar la Escritura con las gafas de la Iglesia» o «en el espíritu de la Iglesia» (p. 368). La Iglesia está incardinada en el movimiento salvífico que por iniciativa de Dios Padre tuvo su punto culminante en la encarnación redentora de la Palabra eterna. El movimiento prosigue en la Iglesia y por la Iglesia, que es la continuidad de Jesucristo y de su Espíritu comunitaria y visiblemente recibido.

Con estas indicaciones sobre la Iglesia entendemos fácilmente lo que Möhler dice sobre la «jerarquía» en el párrafo 43.

En el ministerio ordenado tenemos una concreción particularmente elocuente del carácter «divino-humano» de la Iglesia. «Dado que la esencia divina e invisible de la Iglesia está unida a una forma humana y visible, se sigue necesariamente que la vocación recibida de lo alto sea abajo en primer lugar conocida y después reconocida, y que la capacitación (Befähigung) celeste aparezca ligada a una acción sensible que se desarrolle en la Iglesia exterior» (p. 388 ss.). Esta acción es precisamente el sacramento de la ordenación. En la ordenación se prolonga la «lógica» del bautismo que nos introduce en una comunidad no sólo invisible y de la eucaristía que nos alimenta con una comida que es el cuerpo de Cristo. En el sacramento de la ordenación se concreta la estructura encarnatoria de la Iglesia: «la consagración interna y externa forman un conjunto, la unción celeste y terrena constituyen una unidad» ... «Por la consagración exterior recibe (el ordenando) la consagración interior de Dios, es decir, por la imposición de manos del obispo recibe el Espíritu Santo» (p. 390).

Conectada con la visibilidad está la continuidad de la Iglesia y del ministerio ordenado. Recordemos que la Iglesia no sólo reproduce la estructura encarnatoria sino también es definida como «la encarnación continuada». Y en este momento recuerda con un relieve más vigoroso que en la Unidad, en que la dimensión pneumática aparecía bastante desproporcionada, la sucesión apostólica. «La visibilidad y la permanencia de la Iglesia conectada con ella reclama una ordenación eclesial que comienza con Cristo, el punto de partida, y que prosigue en sucesión ininterrumpida; de modo que, así como los Apóstoles fueron enviados por el Salvador, éstos a su vez establecieron obispos, que se dieron por su parte sucesores y de esta manera hasta nuestros días» (p. 390). El envío apostólico pervive en el ministerio apostólico; el punto de partida se perpetúa en sucesión de envío y acreditación. La línea cristológica del ministerio, prolongada en la

sucesión apostólica, se coordina con la capacitación espiritual que viene del Espíritu de Dios tomando cuerpo eclesial, a imitación del misterio de la encarnación de la Palabra divina. En la acción sacramental de la ordenación para el ministerio apostólico confluyen todos los hilos, cristológicos y pneumatológicos, personales y eclesiales, de forma indisoluble.

Möhlér ha repensado, con la nueva clave eclesiológica, el origen y el sentido del ministerio ordenado. También ha reflexionado en la Simbólica sobre el otro aspecto del ministerio: la organicidad, la articulación eclesial. Si en la Unidad partió del obispo como lugar de expresión y personificación del amor «espiritual» de los fieles en una diócesis; ahora parte desde arriba: desde el envío apostólico de Jesús y desde la Iglesia universal presidida por el colegio episcopal, cuyo centro de unidad y cabeza es el papa.

El papa es «el punto de unión» del episcopado; y así de la Iglesia. La visibilidad de la Iglesia reclama una cabeza visible (p. 392); y la unidad interna y exterior del episcopado, necesaria para la vida conjunta de los creyentes, comporta un foco que la conserve (p. 391). La Iglesia universal debe hacerse presente e influir en las Iglesias particulares, este influjo requiere un órgano y este órgano para ser eficaz exige capacidad vinculante en forma de obediencia cristiana. En la cuarta y quinta edición de la Simbólica ha rechazado Möhlér su opinión anterior según la cual el papa estaría subordinado a un concilio universal. Primado y episcopado son de institución divina; por tanto, no es derivado uno del otro ni el otro del uno. Ambos son originarios. Los dos forman un «contraste» (Gegensatz) benéfico dentro de la unidad universal y variada; el papado representa el centro, el episcopado la periferia; el papado acentúa la unidad, el episcopado la pluralidad. Esta tensión y este contraste conservan y dinamizan la vitalidad eclesial.

Si se convirtieran en oposición (Widerspruch), se destruiría la vida común de la Iglesia, y no podrían ser «polos» recíprocos. Debe ser actuada tanto la peculiaridad de las partes como la vinculación en el todo. Ninguno de los dos focos —episcopado y papado— puede convertir al otro en función propia; ambos están remitidos a la voluntad instituyente de Jesús y a la forma concreta de la unidad eclesial, que implica unidad en el todo sin asfixia de las partes<sup>29</sup>.

29 Cf. Geiselman, art. cit., pp. 190-95. Möhlér, en *L'Unité*, p. 143 ss., distingue entre «contrastes» (Gegensätze) y «contradicciones» (Widersprüche); aquéllos únicamente pueden darse dentro de la unidad de la Iglesia, éstas al ser verdadera oposición han perdido el suelo común. Aquéllos son fecundos dentro de sus límites, éstas no caben en la Iglesia. Las tensiones siempre posibles, mientras permanecen en la comunión, son diferencias que pueden estimular; pero al abando-

En la Simbólica afirma expresamente que el nivel representado por el metropolitano, arzobispo y patriarca, que se sitúa entre el obispo de la diócesis y el papa, no es esencial en la constitución de la Iglesia. En la Unidad aparecía, en cambio, como momento insustituible en el desarrollo orgánico de la Iglesia. Ahora matiza su juicio: han llegado a ser muy útiles por la actividad conjunta que han cumplido y por el servicio prestado a los obispos incluidos en ese conjunto metropolitano<sup>30</sup>.

El presbiterado está concebido de una manera orgánica en conexión con el episcopado. En la Unidad rechazó decididamente la opinión de san Jerónimo, según la cual obispo y presbítero serían originalmente iguales y por conservarse la Iglesia sin escisiones habría recibido la presidencia el obispo. Esta perspectiva se concreta en la Simbólica. «Los sacerdotes (en sentido estricto) son una multiplicación (Vervielfältigung) del obispo, y mientras se reconocen como su ayuda reverencian en él la fuente visible de su poder ministerial, su cabeza y su centro» (p. 394)<sup>31</sup>. No es necesario que descendamos a la consideración de otros grados ministeriales, ya que nada significativo encontraríamos.

— o —

He aquí un autor, que de forma profunda ha meditado teológicamente sobre el ministerio ordenado en estrecha relación con su idea de Iglesia. Su pensamiento estuvo siempre en búsqueda; en la Simbólica nos dejó prematuramente la madurez de su teología, que brillantemente había sido expresada en la Unidad. Möhler es un preclaro antecesor del Vaticano II; muchas de sus ideas han encontrado aquí acogida eclesial y resonancia pública. En orden a recibir el Vaticano II con anchura y fidelidad, según ha pedido el Sínodo Extraordinario de Obispos celebrado en la coincidencia del 20 aniversario de la clausura del Concilio, puede Möhler prestarnos una ayuda valiosa.

R. BLAZQUEZ

nar la unidad se convierten en «contradicciones» y en ruptura mortal (cf. *ibid.*, p. 225 s.).

30 El juicio de la Comisión Teológica Internacional sobre las Conferencias Episcopales, que sirven a una Iglesia llamada «local» o «regional» para diferenciarla de la diócesis, coincide con lo que escribió Möhler: son de «derecho eclesástico», pero «la utilidad, incluso necesidad pastoral de las Conferencias Episcopales y de su agrupación a escala continental es indiscutible» ('Temi scelti d'ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II', en *La Civiltà Cattolica*, 3251, 7.12.1985, pp. 264 s.).

31 Cf. *Presbyterorum Ordinis*, 7; *Lumen gentium*, 26 y 28.

## SUMMARY

The author studies J. A. Möhler's ecclesiology from two points of view: from the reception process of Vatican II and from the theological reflexion—so intense in the post-conciliar period—on the ministry of the church. In fact, Möhler anticipated brilliantly the ecclesiological perspectives of Vatican II, and his conception of ministry is very thought-provoking. To travel with Möhler the path which led him from «Unity in the Church» to «Symbolik» can help us in the reception of Vatican II which is still pending and in the understanding of the foundation and meaning of the ordained ministry.