

ESTUDIOS

«MODELOS DE IGLESIA». PERSPECTIVA HISTÓRICA Y PROBLEMÁTICA ACTUAL

INTRODUCCIÓN

La autocomprensión que la Iglesia católica ha hecho de sí misma en el Concilio Vaticano II se ha vivido en el posconcilio como un proceso de difícil asimilación¹. En el período posconciliar no han faltado las tensiones, los antagonismos y las tendencias contrapuestas. Quien más quien menos, todos las han sufrido y aún hoy las padecemos. Para unos el impulso abierto por el Concilio va demasiado lento y no se da el llamado «segundo paso» (Vaticano III)². Para otros el ritmo ha sido demasiado precipitado y los cambios se han hecho con una gran dosis de intolerancia y descuido de la Tradición. Con ello se habría operado incluso una disolución de lo sustancial³. En esta situación es fácil comprobar hasta qué punto el diálogo intraeclesial se hace en ocasiones difícil⁴, así como el diálogo de la Iglesia con el mundo.

1 Como obras de consulta para esta problemática pueden verse: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balances y perspectivas* (Salamanca 1989) 25-94; C. Floristán-J. J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985); G. Alberigo-J. P. Jossua, *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987); V. E. Tarancón, *La Iglesia del posconcilio* (Salamanca 1967) 11-106.

2 El representante en Europa más conocido y más controvertido de esta posición es, tal vez, H. Küng. A este propósito puede verse lo que ha expresado recientemente en su libro: *Mantener la esperanza* (Madrid 1993).

3 Aquí el ejemplo extremo sería Mons. Lefèbvre, pero hasta llegar a sus posiciones hay toda una gama de actitudes anticonciliares dentro de la Iglesia católica. Cf. D. Menozzi, *El anticoncilio (1966-1984)*, en Alberigo-Jossua, op. cit., 385-413. También Mons. Lefèbvre, *Carta abierta a los católicos perplejos* (Buenos Aires 1986); Y. Congar, *La crisis de la Iglesia y Mons. Lefèbvre* (Bilbao 1976).

4 Cf. R. Velasco, *Réplica a Ratzinger. A propósito de su libro «Informe sobre la fe»* (Bilbao 1986).

Sin duda, una de las causas de esta excisión de pareceres provocadora de grandes tensiones en la Iglesia católica actual está en el «modelo de Iglesia» que sirve de base a las diversas posiciones. Nada más aparecer el nuevo *Catecismo de la Iglesia católica* ya había quien sospechaba que en él no se da la suficiente importancia a la Iglesia como «Pueblo de Dios» y sí a la Iglesia como «Cuerpo de Cristo». La sospecha es de difícil justificación a la vista de los textos del catecismo (por lo que hay que *sospechar* que es más bien un prejuicio de base), pero importa notar que en ella se teme un cambio de eclesiología a través del favorecimiento de un determinado «modelo» de Iglesia. La cuestión, no cabe duda, está en la palestra de nuestra sensibilidad eclesial actual.

Muy conscientes del problema, nuestros obispos españoles se han hecho eco de esta situación y nos han ofrecido pautas para la reflexión sobre este tema en un documento que data de 1988. Es una nota doctrinal de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe y lleva por título: «Sobre usos inadecuados de la expresión “modelos de Iglesia”»⁵. ¿Qué tiene de tan problemática esta expresión? ¿No ha habido acaso a través de la historia una gran diversidad de modelos? ¿Por qué entonces el problema? ¿Qué elementos constituyen un «modelo» de Iglesia y cómo puede vivirse un modelo de forma fecunda en nuestra realidad eclesial hoy? A responder a estas cuestiones va encaminada esta reflexión.

Para ello se analizará en primer lugar un ejemplo actual de «modelo de Iglesia» que parte de las propuestas que un filósofo de nuestros días, Jürgen Habermas, ha hecho para una crítica social del mundo occidental. Después se hará un recorrido histórico que nos permitirá tener a la vista un amplio horizonte en lo que se refiere a los diversos modelos de Iglesia que se han dado en el tiempo. Terminaremos con la exposición de lo dicho por nuestros obispos a este propósito y con una invitación a continuar la reflexión teológica sobre el tema a la luz del «modelo» que nos ha brindado el Concilio Vaticano II.

5 El documento lleva fecha 18 de octubre de 1988. Puede encontrarse en *Rev. Ecclesia* 2.397 (12-11-1988) 29-34.

1. PROPUESTA DE UN NUEVO «MODELO» DE IGLESIA:
LA IGLESIA COMO «MUNDO-DE-LA-VIDA» Y «SISTEMA»

a) *Explicación de los términos de la propuesta*

La teoría crítica social del pensador alemán Jürgen Habermas tiene como fundamento su idea de dos puntos aglutinadores de toda la vida social⁶. Estos serían el «mundo-de-la-vida» (*Lebenswelt*) y el «sistema» (*System*). Como filósofo, Habermas ha querido reaccionar contra la metafísica, el positivismo y la tecnocracia. Se ha distanciado de la ontología, adhiriéndose a la filosofía del lenguaje. No es que él desprecie la técnica y la modernidad, pero quiere llamar la atención sobre las invasiones que éstas ejercen sobre el individuo, por lo que su filosofía social es crítica ante ambas realidades. Para corregir sus peligros propugna el ejercicio de lo que él llama «la razón comunicativa», la cual favorece valores como la sociabilidad, la comunidad y el control del hombre sobre la técnica. La razón comunicativa es el contacto persona-persona, el diálogo entre iguales, el consenso mediante este diálogo de cara a la acción. Con ello quiere defender la prioridad de lo humano sobre lo no-humano. Y le parece algo no-humano la inversión de valores que se opera en la sociedad tecnocrática porque el hombre no controla ya su propia creación. El capitalismo moderno, arropado de neo-conservadurismo, restringe en gran medida eso que es humano y amenaza con ello la libertad. Esto ocurre cuando la finalidad de la vida se centra en el éxito material y un consumismo feroz, olvidando que el fin del hombre es la sabiduría y la virtud, según Habermas⁷.

Para desentrañar los mecanismos sociales que actúan en esta situación, Habermas ha inventado esos dos términos señalados que le sirven como instrumentos de análisis:

- *Mundo-de-la-vida*: Conjunto de valores y asociaciones en el cual vive la comunidad. Es lo adquirido por ella y el ámbito de la «razón comunicativa». Es el lugar de la libertad, la espontaneidad, la igualdad.

6 Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid 1987) I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, 99-110; 433-439; II *Crítica de la razón funcionalista*, 161-280; 527-572; J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid 1990) 67-107.

7 Cf. Enrique M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada* (Madrid 1978) 59-133.

- *Sistema*: Leyes identificables sobre las que se construye una red de interconexiones funcionales que facilitan el funcionamiento de la sociedad. El sistema tiene como finalidad agilizar con eficacia los asuntos humanos.

Puesto que el mundo-de-la-vida está cargado de valores y relaciones interpersonales (y está guiado por la razón comunicativa) y, por otra parte, el sistema es la estructura social, es obvio para Habermas que el primero es el importante y el que legitima al segundo. La enfermedad de nuestra sociedad viene porque se da una colonización del mundo-de-la-vida por el sistema. Cuando el dinero, el mercado y el poder se adueñan de la vida, se pierde el control, se marginan los impulsos más humanos y la ambición espiritual se sustituye por la material.

b) *Aplicación a la Iglesia y creación de un «modelo»*

El esquema que Habermas aplica a la sociedad puede resultar fructuoso, en opinión de P. Lakeland, cuando se aplica a la Iglesia⁸. Concebir la Iglesia como «mundo-de-la-vida» y «sistema» proporciona una comprensión que otros modelos de Iglesia no alcanzan. A Lakeland le parece éste un buen modelo como serio correctivo a la «institución». Habría dos cualidades principales del ser de la Iglesia que la hacen apta para que le sea aplicado este tipo «habermasiano» de análisis: La Iglesia es una *comunidad* (Pueblo de Dios) y ella es una comunidad *de la palabra* desde sus orígenes. Dada esta constitución, el *mundo-de-la-vida*, el *sistema* y la *razón comunicativa* la atañen de lleno, en forma muy parecida a nuestra sociedad civil, tal como Habermas la ha analizado.

Para el mismo Habermas, es en especial la Iglesia católica un perfecto ejemplo de «mundo-de-la-vida». Si éste se compone de persona, cultura y sociedad, ello se refleja ampliamente en la Iglesia católica en sus valores, imágenes, costumbres, tradiciones, símbolos y hasta supersticiones. Todo ello entra en juego, por ejemplo, cuando la Iglesia explicita su fe común, es decir, cuando los católicos explicitan lo que llaman el «sensus fidelium». Por otra parte, la Iglesia católica es también un sistema, vista desde el punto de vista sociológico. Ella aparece como un organismo inter-

8 Paul Lakeland, 'Church as Lifeworld and System: towards a critical social ecclesiology', *The Month* 23 (1990) 88-95. Condensado en: *Selecciones de Teología* 32 (1993) 271-279.

nacional cuyo centro es Roma, y cuya organización semeja a la tela de araña. En ese sistema hay jerarquización, centralización de poder, poder participado en grados diversos, burocracia de servidores laicos, etc. Los mecanismos que sostienen el sistema son la doctrina, la Escritura, la liturgia, la predicación, etc.

Con el término «Pueblo de Dios» se incluiría lo que comprende el «mundo-de-la-vida», mientras que el «sistema» sería el elemento institucional. Una sociedad funciona cuando el elemento que domina es la «razón comunicativa» controladora del sistema y mediadora entre éste y el mundo-de-la-vida. El objetivo principal de la sociedad es entonces la praxis comunicativa. Cuando este modelo se aplica a la Iglesia ella aparece ante todo como una comunidad comunicativa (comunidad de la palabra), cuyo centro rector es la «razón comunicativa» (predicación, diálogo, discusión teológica, etc.) que luego conduce a una praxis de comunicación. En ella la verdad se conoce y realiza mediante el diálogo. Dadas estas características de la Iglesia el sistema tiene su razón de ser, pues cuanto más compleja es una sociedad más necesario se hace un sistema desarrollado. Por otra parte, el sistema sería un «mecanismo de ayuda» que la Iglesia se da a sí misma para facilitarse la práctica de lo cotidiano, pues de otro modo sería imposible encontrar un consenso en todo momento. Así la Iglesia católica aparece como una perfecta conjunción de sistema y mundo-de-la-vida regulado por la «razón comunicativa».

Éste sería, a grandes rasgos, el «modelo» de Iglesia que resulta de la aplicación de la teoría crítica social de Habermas, tal y como Lakeland ve posible aplicarlo para una mejor comprensión de la constitución y el funcionamiento de la Iglesia. Puesto así el modelo, Lakeland piensa que se podría aplicar con fruto a campos más concretos de la estructura y vida de la Iglesia, como el papel de los obispos y los teólogos, el lugar de la mujer en la Iglesia y la naturaleza de la autoridad eclesial, todos ellos temas de mucha actualidad. Tiene razón Lakeland cuando afirma que lo más interesante de este modelo no son todas las consecuencias a las que lleva, pues son opinables, sino la facilidad que ofrece con sus claves para pensar ciertos temas de la constitución y el funcionamiento de lo cotidiano en la Iglesia. En mi opinión, es importante notar que este modelo, al menos tal como lo ha presentado Lakeland, es consciente de no ser exhaustivo ni excluyente. Es sabedor de que cada modelo de Iglesia aclara determinados aspectos y resulta limitado por el oscurecimiento de otros. En este caso, Lakeland señala que si bien se da buena cuenta de la «razón

comunicativa», por lo que respecta al lenguaje, se dice poco o nada sobre la dimensión no lingüística de la experiencia mística, así como de otras formas de comunicación no conceptuales muy importantes en el acontecer eclesial. Así el modelo de «Pueblo de Dios» se debería completar con el de «Cuerpo (místico) de Cristo» o «Sacramento». Por otra parte, en mi opinión, el modelo «habermasiano» no daría cuenta suficientemente del origen de la estructura o «sistema» de la Iglesia católica, pues si bien parte de su estructura se la ha dado ella a sí misma para facilitar la práctica de lo cotidiano, lo más importante de su estructura jerárquica no viene de ella misma sino de su Fundador.

Éste podría ser (descrito muy brevemente) uno de los modelos actuales de Iglesia que se nos proponen a la luz de una filosofía actual. La cuestión de los «modelos» está, pues, en plena vigencia para la eclesiología. Pero entonces cabe preguntarse, ¿es legítimo seguir usando y proponiendo modelos diferentes de Iglesia? ¿No es la Iglesia una y única? ¿Por qué buscar diversos modelos? ¿Acaso no hay ya uno? ¿Se han dado en la historia modelos de Iglesia realmente muy diferentes? Vamos a comprobar que, en efecto, los modelos diferentes han existido a lo largo de la historia, aun dentro de la Iglesia una. El argumento histórico nos ayudará a sacar algunas conclusiones teológicas y pastorales.

2. ALGUNOS «MODELOS DE IGLESIA» EN LA HISTORIA

Para dar un efoque justo a la reflexión histórica sobre el tema que nos ocupa podríamos comenzar recordando, de forma muy simple, dos elementos esenciales en la constitución de la Iglesia:

- 1.º *El Espíritu Santo*, presencia continua de Dios en su Iglesia y agente divino encargado de ir la conduciendo hasta la verdad completa a lo largo del tiempo⁹.
- 2.º *Los hombres concretos que forman la Iglesia* y que a lo largo de la historia van avanzando en el descubrimiento y la conciencia de lo que la Iglesia es, lo que está llamada a ser y el misterio divino que Dios nos ha entregado en ella¹⁰.

⁹ Jn 15, 26; 16, 13.

¹⁰ Cf. H. Schlier, *Der Geist und die Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1980), 151-178.

Este doble elemento, divino y humano, hace que a lo largo de la historia haya habido comprensiones progresivas y diferentes de la Iglesia sobre sí misma. Unas ponen de relieve unos acentos y unos matices que otras olvidan, silencian u oscurecen durante algún período. Si esto es así, para saber cuál ha sido la autoconciencia de la Iglesia en su devenir histórico (autoconciencia que se expresa en un modelo de Iglesia) habrá que analizar cada período histórico y cada modelo eclesial que en él se vivió, observando de cerca los aspectos que se acentúan en ese modelo y aquellos que, aun siendo esenciales a la Iglesia, quedan en la penumbra.

La Iglesia existe al servicio del don de Dios, es una mediación entre Él y los hombres, mediación que hace posible que la vida divina llegue al hombre de un modo «connatural». Como «institución» eclesial ella es un «Sacramento» cuya vida está siempre situada en un entre-dos, que prolonga la misión mediadora de Cristo. Por eso es, a la vez, santa, fundada en el Señor y animada por Él y, sin embargo, en cada época histórica toma un rostro humano imperfecto, modificable y reformable.

Hacer un recorrido histórico de las diversas imágenes o modelos de Iglesia supone comenzar tratando la fundamentación bíblica de la Iglesia. Porque lo atestiguado en la Escritura no es sólo un mero comienzo en el tiempo. La *Iglesia del Nuevo Testamento es además un principio permanente y normativo*. Conviene no perder de vista este modelo neotestamentario en un análisis histórico, para tener justamente ahí el criterio de enjuiciamiento sobre los elementos positivos o las carencias que se dan en cada modelo de Iglesia ¹¹.

Otro presupuesto importante en este tema es librarse, ya desde el comienzo, del prejuicio de pensar que la historia de la Iglesia es un proceso fatal, un proceso de decadencia que se desencadenó ya en los inicios (como pensaba von Harnack y el protestantismo liberal) de tal manera que la Iglesia con el paso del tiempo se alejaría cada vez más de su núcleo de autenticidad. Más bien hay que pensar que toda la riqueza del misterio eclesial se actualiza y realiza en cada momento histórico, condicionada, eso sí, tanto por las posibilidades que el momento ofrece como por los estancamientos, imperfecciones y fallos de los creyentes concretos en medio de lo complejo de la historia (o de la «intrahistoria», que decía Unamuno).

11 Cf. *Die Kirche des Anfangs* (Für Heinz Schurmann), R. Schnackenburg-J. Ernst-J. Wanke (eds.) (Freiburg 1978).

Por último, ya que hemos comenzado hablando de «modelos de Iglesia», digamos una palabra sobre aquello que constituye un modelo o imagen de Iglesia, los elementos y el ámbito que lo configuran. Estos elementos son, por ejemplo, la confesión de fe, la liturgia, la espiritualidad, la reflexión teológica, el arte, la música, así como también las formas de acción pastoral¹². Y hecho este prólogo, pasemos a esbozar una breve visión histórica comenzando por el primer modelo, que hemos señalado como la norma y el fundamento originario de la Iglesia, un modelo que no podremos nunca considerar superado al contemplar los otros que han ido surgiendo en el tiempo.

a) *Características generales
del «modelo neotestamentario» de Iglesia*¹³

La Iglesia del NT aparece a la vez como Iglesia universal y local. Ella no es ni una realidad ideal ni un mero grupo sociológicamente distinto. La Iglesia del NT se nos muestra como una realidad trascendente con una configuración terrena, por lo que podemos decir que concreción histórica y autocomprensión teológica van unidas en la eclesiología neotestamentaria¹⁴.

La Iglesia del NT no es un producto de la historia o de la sociedad. Es obra misteriosa de Dios, de su voluntad y de su eterna Providencia. Por eso se afirma que precede a la creación y que la historia apunta hacia ella, en cuanto todo fue creado por y para Jesucristo, su iniciador y fundamento¹⁵. La Iglesia tiene como cimiento más profundo la entrega de Jesucristo en la cruz, donde se consuma el «pro nobis» de su misión salvífica. Por la resurrección ese «pro nobis» sigue siendo actual como poder personal y permanente de Cristo que se continúa en su Iglesia. Por eso, es

12 Es evidente que entre una bofetada o un saludo cariñoso del cura en la sacristía al monaguillo hay toda una imagen de Iglesia detrás.

13 H. Schlier, 'Eclesiología del Nuevo Testamento', en *Mysterium Salutis*, IV/1 (Madrid 1973), 107-223; *Ibid.*, 'Einheit der Kirche' en *LThK* III (1959) 750-754; L. Cerfaux, *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao 1963); *Ibid.*, 'Imágenes simbólicas de la Iglesia en el NT', en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) 309-323; O. Cullmann, 'Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament', en *ThSt* 10 (Zürich 1946); E. Kasemann, *Leib und Leib Christi* (Tubinga 1933); R. Schnakenburg, *La Iglesia del Nuevo Testamento* (Madrid 1965); A. Antón, *La Iglesia de Cristo* (Madrid 1977) 134-303.

14 Cf. Mt 16, 18; Ap 1, 11.

15 Cf. sobre todo las Cartas a los Colosenses y Efesios.

«su» Iglesia, ella es su cuerpo, y Él es la cabeza, el pastor, la vid, etc. No hay separación posible entre Cristo y la Iglesia ¹⁶.

La Iglesia de Dios, fundada en Jesucristo, tiene como presupuesto histórico y teológico al pueblo de Israel. Ella se sabe precedida y prefigurada en ese pueblo, por eso ella es el «resto» que toma el relevo y por eso se denomina *nuevo Israel de Dios* o *nuevo pueblo de Dios*. Dado su origen, ella expresa los acontecimientos salvíficos acaecidos en Jesucristo con el lenguaje del AT. Ella sabe que no puede desprenderse de Israel y siempre estará confrontada con él ¹⁷.

La Iglesia del NT tiene otra prefiguración más inmediata en el grupo de discípulos que eligió el Jesús terreno. Ellos son la Iglesia, existiendo ya de forma oculta y provisoria. La manifestación externa y plena de esa Iglesia llegará con el misterio pascual de Jesús. Los Evangelios consideran al grupo de discípulos como una creación anticipada, aunque velada, de la Iglesia (Mc 3, 14-15).

La Resurrección del Crucificado es el origen de la efusión del Espíritu. Dios envía su Espíritu mediante el Señor exaltado. El Espíritu es la fuerza, la «dynamis» de la autorrevelación de Dios en Jesucristo. El Espíritu, con su presencia, va edificando la Iglesia. La Iglesia es convocada en Él (Pentecostés), tiene en Él su fuerza vital (sólo en el Espíritu se confiesa que Jesús es Señor) y Él la conserva en su condición de Iglesia. Por eso, Espíritu e Iglesia van indisolublemente unidos en el tiempo y la historia. El tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu y viceversa. Por medio de Él la Iglesia es Templo de Dios, Cuerpo y Esposa de Cristo. Gracias a esa mediación sus miembros son elegidos y santificados. Por habitar en ella el Espíritu la Iglesia es, en su realidad histórica, una corporación transcendente.

Esta Iglesia, cuyo origen es trinitario, es la Iglesia apostólica. Según el NT no hay Iglesia sin apóstoles y sin relación con ellos ¹⁸. El concepto de apóstol es muy diverso en Lucas, Pablo o Juan. Pero en todos ellos esta figura juega un papel esencial: los apóstoles son testigos del resucitado, son los primeros receptores del Espíritu y sus poderes para el servicio del Evangelio, son los primeros en la misión y predicación. Son el fundamento de la Igle-

16 Basta recordar el episodio de San Pablo camino de Damasco. Él persigue a la Iglesia y Cristo le pregunta: «¿Por qué me persigues?», Hch 9, 1-19.

17 Cf. sobre todo la Carta a los Romanos.

18 Cf. el interesante estudio de Martin Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander 1981).

sia, y dentro de su grupo, Pedro ocupa un lugar primacial. Esta Iglesia apostólica es además universal. No es privada o misteriosa, sino pública y política, abierta a todos los hombres. Por eso se extiende y se forma de hombres de todos los pueblos y razas, hasta llegar a reivindicar una relación con el cosmos entero. Ella es, en este sentido, un «pleroma». Por ser apostólica y universal (católica), ella es una. Su unidad le viene de Dios, que es sólo uno, y de su constitución: una fe, un bautismo, un solo Espíritu, etc. Es la unidad del amor, en un solo rebaño bajo un solo Pastor. Toda división en ella es un mal que debilita su ser y su misión.

Esta Iglesia apostólica, universal y una, es la Iglesia de la palabra y de los signos sacramentales. Es la Iglesia de la Palabra anunciada como Evangelio, kerigma, testimonio, enseñanza, etc. Esta palabra está ligada al apóstol, por lo que su interpretación actualizada es siempre «tradicición». La comunidad que recibe esta tradición termina haciendo confesión de fe bautismal (credo). El apóstol y la Iglesia están bajo esa Palabra, que por la fuerza del Espíritu actualiza la salvación. Los signos eficaces de esa salvación son, sobre todo, Bautismo y Eucaristía. Por el Bautismo se opera la nueva creación, pues él confiere al bautizado la participación en el misterio pascual de Cristo con lo que se entra a formar parte del Cuerpo de Cristo¹⁹. El signo que mejor expresa y alimenta esta pertenencia al Cuerpo de Cristo es la Eucaristía, banquete del Señor o fracción del pan, pues comiendo la carne del Hijo del Hombre y bebiendo su sangre se halla la participación plena en los dones salvíficos²⁰. Así el cuerpo del Señor comido en el banquete eucarístico va edificando el cuerpo eclesial. A partir de la Palabra y del sacramento se va formando una liturgia. La asamblea no es sólo lugar de culto, sino de edificación de la comunidad por el amor fraterno²¹.

Esta Iglesia está regida según un orden de carismas y ministerios. Destacan los carismas de la palabra: profecía, interpretación, lenguas, predicación, que contribuyen a la «edificación». Luego están los carismas caritativos o diaconales. El ministerio evoluciona a partir del grupo de los doce, y los apóstoles, responsables de la primera Iglesia por su elección, otorgamiento de poderes y misión. El ministerio asume la dirección, enseñanza y ordenamiento de la comunidad. De ahí arranca la sucesión y la

19 Cf. Rom 6, 3-4; Col 2, 12; 1 Pe 3, 21.

20 Cf. Lc 22, 20ss; 1 Cor 11, 23-26; Hech 2, 42.

21 Como lo muestra el hecho de las colectas. Cf. Rom 15, 26ss; 1 Cor 16, 1-2; 2 Cor 8, 20.

ordenación. En el NT no se da contraposición entre carismas y ministerios.

Todos los miembros de la Iglesia han llegado a ella por la conversión y el nacimiento a la fe. La fe de la Iglesia se describe con diversos acentos: obediencia dócil y confiada al Evangelio y a Dios, fe que está llena de esperanza, de perseverancia y de fidelidad hasta la sangre. La fe se hace efectiva en el amor a Cristo y a los «hermanos», por lo que la Iglesia aparece como una fraternidad, no aislada sino en conexión con el conjunto de comunidades diseminado por el orbe. Pero el NT atestigua también que la fe está amenazada, y a veces es débil y calla, el amor se enfría, por lo que la Iglesia necesita continuamente de heraldos que le griten, despierten, le abran posibilidades y le impongan mandatos ²².

Esta Iglesia está en medio del mundo, pero no es del mundo. Ha sido enviada al mundo y en favor de él, pero en su íntimo ser no comparte su mentalidad y sus tendencias. Por eso, ella es extranjera o forastera en el mundo, y puesto que no es del mundo se ve atacada por él de modo permanente. Ella es la Iglesia agobiada, perseguida y doliente. Participa del destino de su Señor crucificado y eso hace de ella una Iglesia de mártires. Por esta causa nada extraño ocurre cuando llega el dolor. Pero en medio del dolor y las persecuciones es una Iglesia «que tiene paz». Nunca será liquidada del mundo, ella permanece hasta el fin ²³.

La Iglesia del NT, finalmente, es un fenómeno escatológico. No sólo por su origen en Dios, y en Jesucristo, en cuya persona se ha adelantado y actúa ya el final. Sino en razón del Espíritu, que la convoca y protege, y está ya haciendo que despunten los últimos tiempos. Lo es por su actividad, pues confronta al mundo con su final, la liberación definitiva de Cristo de todos los poderes del mal. Por último, su condición escatológica se hace presente cuando sufre con paciencia el ataque del mundo, igual que su maestro, un mundo que se autoafirma y se cierra a Dios. La Iglesia se ve afectada por la irrupción de los últimos tiempos y el comienzo del Señorío de Dios en Jesucristo. Ella es presencia del más allá y de la esperanza del final que nos ha llegado en Jesucristo (Mt 5, 14-16).

22 Cf. 2 Tim 4, 2-5; Tito 2, 1-10.

23 En este sentido nada impresiona tanto como las imágenes de la Iglesia que nos aparecen en forma simbólica en el libro del Apocalipsis. En él se conjugan de forma admirable la realidad de la Iglesia en el mundo y la condición futura de la comunidad eclesial (Ap 12-14; 21-22).

Visto este breve repaso a los elementos que más resaltan en la configuración de la Iglesia neotestamentaria, vamos a trazar una panorámica muy sucinta de las concepciones o modelos de Iglesia más relevantes que se han dado a lo largo de sus dos mil años de existencia.

b) *Diversos «modelos de Iglesia» en la historia* ²⁴

I.^{er} Modelo: *La Iglesia como misterio*

Es el modelo post-apostólico de los tres primeros siglos. Un período en el que da comienzo la «tradición» por contraposición al período de la «revelación», que sería el de la Iglesia neotestamentaria. Es la era de los Padres apostólicos y la era de grandes teólogos y santos, que formarán el así llamado «período clásico». En este tiempo la Iglesia se autoconcibe ante todo como misterio: ella es un *misterio de fe*, y como tal se realizó en todas sus dimensiones concretas.

En este período patrístico, y para expresar lo inefable de ese misterio de fe, surge una gran variedad de imágenes de la Iglesia, que a veces tienen forma de tipología o alegoría. La Iglesia es descrita como paraíso, cielo, paloma, túnica inconsútil, grey, viña, campo, red, etc. Es importante en este tiempo percatarse de la espontaneidad y la fuerza del lenguaje simbólico utilizado, que es capaz de unir sentido profundo y fantasía, fuerza poética y especulativa. Todo ello testimonia la cercanía, el amor y la conaturalidad con que se vive en esta Iglesia experimentada como misterio.

Es también obligado señalar que, en general en este período, las teorías eclesiológicas son muy deudoras de la filosofía neoplatónica, lo cual lleva a una visión dualista de la Iglesia. La Iglesia terrena es copia limitada de su modelo celeste, el cual es poseedor de las notas permanentes y auténticas de la Iglesia. Esto se

²⁴ H. Fries, 'Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático', en: *Mysterium Salutis*, IV/1, 231-290. También Y. Congar, 'Eclesiología. Desde San Agustín a nuestros días', *Historia de los dogmas*, t. III, cuad. 3c-d (Madrid 1976). La división de modelos de Iglesia no sólo puede hacerse en forma histórica, sino también sistemática, como hace A. Dulles, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975). En esta obra se presenta la Iglesia como institución, comunión mística, sacramento, heraldo y servidora.

comprende mejor si se tiene en cuenta que el conjunto de la teología de la Iglesia encontró en Orígenes y San Agustín su concreción más amplia, más profunda y más sugerente para el futuro de la reflexión eclesiológica, siendo ellos los representantes que más han influido en la historia posterior.

Algunos de los elementos que constituyen esta imagen mística de la Iglesia y con los cuales ella se autocomprende son estos: comunidad convocada por la misteriosa decisión de Dios en Jesucristo, comunidad que vive del amor de Dios el cual celebra y vive en los sacramentos, comunidad santa, santificada por la participación en la santidad de Cristo, asamblea que vive la «koinonia» para vivir en unidad mediante los dones del Espíritu, una unidad intensa capaz de integrar diferencias de todo género y superar barreras raciales, políticas y culturales, pero unidad que no impide la capacidad de excluir de su seno a grupos que se hacen opuestos y contrarios al núcleo de su fe (ej., gnosis), pequeña grey que, frente al mundo, está llamada a ser distinta, distinción vivida en el riesgo, la hostilidad, la persecución y muerte violenta, sin que ello implique resignación o fracaso, sino fuerza en la fe y en la esperanza. Por último, experiencia de Iglesia como misterio que se vive en la comunidad local porque ésta se fundamenta en la Palabra y los Sacramentos como realidades sagradas.

De entre las imágenes que destacan en este período para describir su misterio está la de «cuerpo de Cristo», en la doble perspectiva de Iglesia local e Iglesia universal; ella se constituye como tal en la celebración de la Eucaristía. Comiendo el cuerpo de Cristo la Iglesia se transforma en lo que come ²⁵.

Otra imagen relevante en este período es la de «templo de Dios». La morada de Dios es la comunidad de creyentes, el grupo de hombres reunidos en torno a Jesucristo, ahí está el lugar donde Dios habita. Por eso, sólo a partir del siglo v se llama «iglesias» a los edificios cristianos. Y de ahí que la comunidad se autodenomine una «communio sanctorum», pues es asamblea santa, santificada por la presencia de Cristo en su seno.

También la figura de «Esposa de Cristo» es común en este tiempo. Con ello se apela a una figura que implica el vínculo de amor que Dios ha establecido con su Iglesia y con la humanidad en su Hijo. Expresa también la intimidad con Cristo y la fidelidad del amor esponsal. A la vez, diferencia claramente a Cristo de la

25 Cf. M. Gesteira Garza, 'La relación entre Eucaristía e Iglesia en los Padres', en: *La Eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983) 212-222.

Iglesia. El amor fiel y el testimonio de ese amor serán la misión de la Iglesia. Ahora bien, en el clamor de la Esposa que dice «ven» (Ap 22, 17) ella es comunidad que se halla en camino y no es todavía perfecta. Ella es esposa, pero histórica y terrena y, por tanto, «Iglesia de los pecadores». De ahí la imagen de la «casta meretriz», motivo constante de comparación en los Padres, así como la imagen de la prostituta Rajab y la de otras prostitutas del AT.

La imagen de la Iglesia como «madre» es muy apreciada en esta época y tiene origen bíblico. «Mater ecclesia» significa mediadora de la salvación y de la verdad. Ella protege la vida que le ha sido transmitida y lo hace con su actividad pedagógica y pastoral. De aquí surge el binomio Eva-María. Como Eva surgió del costado de Adán así la Iglesia surge del costado abierto del Salvador dormido en la cruz (Jn 19, 34). De su costado surgió sangre y agua, símbolo de los sacramentos principales (Baut. y Euc.) que realizan la Iglesia. Ella, como Eva y María, es madre de todos los vivientes.

Dos imágenes tomadas de la naturaleza son muy relevantes en el desarrollo de la doctrina en este período. La imagen del «mysterium lunae» y la de la «nave». Pero sería muy largo explicar ahora todo el rico contenido de estas y otras imágenes de los Padres²⁶. Terminemos diciendo que las representaciones artísticas de esta época se harán eco de las imágenes simbólicas características del pensamiento patrístico: nave, carro arrastrado por los Padres, Jerusalén celestial, mujeres bíblicas, el orante de las catacumbas, etc. De este modo se vivió y se expresó esta Iglesia concebida como misterio.

II.º Modelo: *Iglesia como imperio*

Este modelo supone un cambio muy notable para la Iglesia, tanto en su concepción interna como en su configuración externa. Es la Iglesia que podemos denominar «imperio» y que se fragua a partir del giro Constantino. El rostro de la Iglesia cambia totalmente. Sale de la tolerancia, de la ilegitimidad y la persecución. La conversión del emperador desplaza a otras religiones hasta hacerlas ilícitas y perseguidas. La Iglesia pasa de ser pequeña grey a tener unos límites tan grandes como el Imperio. Lo eclesial y lo geográfico-político empiezan a coincidir. Los obispos acceden a la

²⁶ Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche . Die Ekklesiologie der Vater* (Salzburg 1964).

categoría de supremos funcionarios del Estado, son como senadores y lucen sus insignias, títulos y privilegios. El Papa alcanza rango imperial.

Con ello se va dando también un giro teológico y espiritual. Lo escatológico cede ante la idea de una Iglesia que realiza el Reino de Dios en la tierra. Se viven la fe y los sacramentos, pero ya como una actitud normal en la vida. El «pueblo de Dios» se convierte en «*populus christianus*» y el concepto ya no es sólo teológico, sino sociológico y político. El enemigo no es el mal espiritual, sino el enemigo del Imperio, el no cristiano, un enemigo político. La cruz, signo teológico de redención, se convierte en signo de victoria militar e insignia imperial oficial²⁷. En general se pasa en muchos ámbitos del sentido bíblico y patrístico a un sentido político de los conceptos teológicos²⁸.

Veamos muy brevemente otros ejemplos de ello. La Iglesia ya no es tanto iglesia de mártires, seguidora del Crucificado, humilde esposa del Señor, sino «*domina et imperatrix*». Cuando a partir del siglo v el Imperio se empieza a desmoronar, ello constituye una prueba de fe para muchos (San Jerónimo). La obra de Agustín *De civitate Dei* fue la respuesta de un cristiano genial para elaborar una teología de la historia amplia y abierta al futuro. Otro ejemplo del cambio del sentido teológico en los términos es el nuevo significado de «combate». Se pasa del martirio y de la lucha en el combate de la fe al concepto veterotestamentario de guerra santa. La «*ecclesia militans*» se concibe no en sentido espiritual, sino militar, en posterior ofensiva contra moros y judíos. De estas ideas derivarán después las cruzadas, las órdenes militares, guerra contra los herejes, Inquisición.

Al trasladarse el emperador a Bizancio muchas de sus funciones recaen en el Papa y los obispos. La Iglesia se llena de poder terreno, es apreciada en ello y lo muestra en las construcción de grandes basílicas con sus Cristos en forma de «*Kyrios*» omnipotente. En esta situación pronto aparecen las luchas por el poder entre

27 Cf. E. Jungel, 'Das dunkle Wort vom «Tode Gottes»', en *Evangelische Kommentare* 2 (1969) 133-138 y 198-202; H. U. von Balthasar, 'El misterio paschal', en *MysSal* III/2, 176, nota 14: «El que el Tav judío —signo utilizado para sellar— y la X platónica hayan sido asumidos y transformados por la teología cristiana de la cruz es para nosotros menos importante que la indicación de que, al incorporarse el signo de la cruz al arte imperial (hacia el 400), la cruz pasa a ser también un signo profano de victoria, con lo cual se pone en serio peligro su carácter de escándalo».

28 Cf. R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge 1970) 27-59.

Papa y emperador. Este último buscó siempre ser jefe religioso en analogía con el paganismo. Ello explica que todos los grandes Concilios ecuménicos de la Antigüedad fueran convocados por él y que sus cánones tuvieran rango de leyes imperiales. Con Justiniano se estableció una auténtica teocracia.

Con la muerte de Teodosio I y la división del Imperio la vida de las Iglesias se va distanciando, con una clara diferencia entre el Oriente y Occidente: diversa teología, costumbres y, sobre todo, pugna por la superioridad entre las sedes de Constantinopla y Roma. Las divergencias culminarán en la escisión de la Iglesia oriental de la occidental.

En Roma y el Occidente, las ingerencias del emperador, sobre todo a partir de Carlomagno, son tantas que se desarrolló un fuerte movimiento que tratará de separar los dos poderes y mostrar la superioridad del «sacerdotium» sobre el «imperium». Es la Reforma gregoriana que partió del monje Hildebrando salido de Cluny y nombrado papa Gregorio VII. Esta Reforma, hecha bajo la bandera de la libertad del poder temporal, supone una centralización en Roma que opera también un cambio de significado de muchos términos eclesiológicos. Ej., Roma es «origen, cabeza y raíz de toda potestad», «sede apostólica», «mater ecclesia», títulos que antes denominaban a toda la Iglesia o a otra sedes. «Vicarius Christi» es ya sólo el obispo de Roma; el nombre «laós», que designaba a todo el pueblo de Dios, designa ahora sólo a los laicos, por contraposición a los sacerdotes, que son los jefes del pueblo. Las dos espadas están en manos del Papa y él cede la temporal al emperador para defender a la Iglesia, de ahí las cruzadas organizadas por el Papa y ejecutadas por la nobleza. Como la jerarquía culmina en el Papa todo se concentra en Roma. La Iglesia es el Estado del Papa, en las diócesis los obispos se presentan como sus vicarios. Se procede a la uniformación litúrgica, el sistema centralista, los legados que representan al Papa, la curia romana como tribunal del mundo. Es una Iglesia que se expresa en categorías imperiales, autoritativas y jurídicas. Veanse los libros de eclesiología del final de la Edad Media, vienen de juristas y hablan «De ecclesiastica Potestate»²⁹.

Pero frente a esta Iglesia-imperio, la vida monástica, sucesora de los mártires, su teología afectiva y más espiritual, arraigada en la Escritura, el estilo gótico como manifestación de la forma de

29 Cf. Y. Congar, *Eclesiología. De San Agustín a nuestros días* (Madrid 1976) 50-72: 'La reforma del siglo XI (Gregorio VII). Cambio eclesiológico'.

entender la fe, todo ello conserva la vivencia de la Iglesia como misterio. Pero no sólo en el monacato. En toda la Iglesia, a medida que avanza la Edad Media, se va abriendo paso cada vez con más fuerza la idea de una reforma en una Iglesia que tanto a Inocencio III como a Francisco de Asís se le aparece en ruinas. Los problemas de una Iglesia-imperio, la corrupción e ineptitud del papado en muchas ocasiones, la mundanización, la simonía, la inmoralidad, el fiscalismo, originarán la idea de que hay otra Iglesia espiritual e invisible, iglesia de santos, oculta en la piedad, la oración y el silencio. Una Iglesia pobre y servicial, que sigue al Crucificado. Es la que buscarán algunas órdenes religiosas, sobre todo las mendicantes, y la Reforma protestante. Ello significa el movimiento contrario al de Gregorio VII, que en los siglos xv y xvi se fue afirmando: descentralización, nacionalismos, individuación, democratización y conciliarismo. Nace así, en el Renacimiento, un tercer modelo de Iglesia

III.^{er} Modelo: *La Iglesia de las confesiones*

En el comienzo de la Era moderna se hará ya difícil señalar «un» modelo de Iglesia, pues el fenómeno que va a destacar es la desaparición de la «universalis ecclesia» y la aparición del particularismo de lo cristiano.

La disgregación eclesial tiene varias causas. Señalamos algunas:

- Fuerzas violentas de crítica a la Iglesia papalista, aglutinadas en torno al conciliarismo.
- Distinción exagerada y superioridad del clero respecto al laicado, creando gran malestar, dada la corrupción de la jerarquía. Aunque se pide insistentemente la «reforma en la cabeza y en los miembros» es desatendida esta petición.
- Progresiva emancipación del sujeto y de su libertad personal. El antropocentrismo va sustituyendo al teocentrismo medieval.
- Avance de las ciencias empíricas, que crea fuentes de conocimiento independientes de la religión. La Iglesia se cierra con rigidez ante el fenómeno (Galileo, G. Bruno, Servet...).
- Con ello el Renacimiento y el Humanismo fundan al hombre en crítica hacia la Iglesia. El papado, aliándose con el

renacimiento para afirmar su «imperium» y su triunfo, cae en expresiones anacrónicas y escandalosas, se mundaniza y descristianiza.

El movimiento que en mayor medida aglutinó el malestar de siglos de petición de reforma desatendida fue la Reforma protestante. Significó un conflicto y una resolución que creó un nuevo modelo de Iglesia y puso en entredicho el existente. La Reforma se plantó de lleno ante las anomalías personales e institucionales y quiso volver al Evangelio por una renovación eclesial. Lutero supo aprovechar el movimiento de las Iglesias con carácter nacional y la fuerte conciencia del laicado en busca de autonomía.

En principio, la experiencia de Lutero era sobre todo la búsqueda de la seguridad de la salvación y la justificación del hombre. Una vez descubierta la respuesta en la Escritura quiso reformar la Iglesia, pues en su nueva doctrina ésta entraba en juego. Él no discutía la potestad de atar y desatar del Papa, pero sí la aplicación (indulgencias); sostenía que el magisterio debe reconocer la superioridad de la Escritura y dejarse cuestionar por ella, el Papa se pone por encima de la Escritura, acusaba Lutero; entre Papa y Concilio Lutero opta por un Concilio libre; sobre la infalibilidad, dice que Papa y Concilio pueden equivocarse; critica al poder espiritual por errar en el conflicto con el poder temporal, la solución no es ponerse por encima; etc.

Pero además de estas reivindicaciones Lutero operó un cambio de la doctrina dogmática en otras cuestiones que luego afectarán a la eclesiología: la negativa a la concepción de la misa como sacrificio, lo cual lleva a una nueva concepción del ministerio y de la apostolicidad. Ambos quedan asumidos por el laicado. Lutero cambia hasta el nombre. No ya «Iglesia» sino «comunidad o asamblea cristiana», «santa cristiandad», «creatura Verbi». A esta Iglesia la identifican el Evangelio, la Eucaristía y el Bautismo, pero el más importante es el primero. Aboga además por una pluralidad de ritos y costumbres frente a una uniformidad en la Iglesia. Puesto que lo más importante es la Palabra y el Sacramento, Lutero tratará de desvincular lo más posible la Iglesia del «Imperium», anulando la teoría de las dos espadas. Como ya se ha señalado, en la eclesiología de Lutero subyace la idea de la Iglesia invisible y oculta, «escondida y espiritual», sólo conocida por Dios y más real que la Iglesia visible. Con esta idea coincidieron en lo fundamental Calvino y Zwinglio. Con lo cual, el resultado final son las diversas Iglesias separadas en confesiones, situadas altar contra altar, convencidas de que cada una realizaba la auténtica renova-

ción de la Iglesia. Pero además cada confesión se va a definir por lo que niega de las otras³⁰.

Así ocurrió con la Contrarreforma católica. El modelo de Iglesia en el seno del catolicismo se va a afirmar por contraposición con el protestantismo. El Concilio de Trento llegó demasiado tarde y la división ya estaba consumada. La Iglesia no fue el centro de su doctrina, pero sí, indirectamente, en temas como: relación Iglesia-Escritura, número e institución de los sacramentos, Eucaristía, Jerarquía, culto de los Santos, Purgatorio e Indulgencias. La Iglesia católica exaltará algunos de sus rasgos para diferenciarse de la protestante, y así se acentuarán sacramentos como la Eucaristía y su culto, la jerarquía y el ministerio ordenado, la potestad específica del clero y su distinción del laicado, la visibilidad de su piedad en el culto de los Santos y la veneración de la Tradición, así como la autoridad del Romano Pontífice. La eclesiología católica de este período es más bien apologética, faltando una fundamentación trinitaria y bíblica. Lo que pretende demostrarse es que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo. Es una Iglesia jerárquica, militante, antiprotestante y triunfadora de la herejía. Signo de su victoria y su exaltación es el barroco, con su exteriorización de lo visible y la manifestación de lo ostentoso y triunfador.

IV.º Modelo: *La Iglesia como institución y sociedad*

Es el modelo de Iglesia de la Ilustración, la Restauración y el Romanticismo. Su contexto es el deísmo y el Siglo de las Luces, en el cual el principio de todo es el hombre, su naturaleza y su razón. Puesto que los artículos del dogma no unían a las Iglesias se buscó una «ética» universal que propiciara la tolerancia entre las confesiones, que a la vez sirviese de fuerza vinculante y fuente de tolerancia. Se quiere crear una cristiandad universal con base en una religión natural: la religión de la razón. De la fe en la Iglesia se debe pasar a la fe en la Biblia y de ésta a la fe en la razón universal. La verdadera liturgia no son las ceremonias, consideradas idolatría, sino la virtud. Esto, sobre todo, en campo protestante.

30 Cf. L. J. Rogier-R. Aubert-M. D. Knowles, *Nueva historia de la Iglesia*, t. III, 'Reforma y contrarreforma' (Madrid 1966) 29-192; H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, t. V (Barcelona 1972) 43-679.

Pero este ambiente incide también en ámbito católico. La Iglesia es ampliamente desacralizada, desmitizada, para aparecer sobre todo como una «institución moral», como una sociedad, por cierto, de desiguales y conforme a los principios naturales del derecho. La idea del «cuerpo de Cristo» es entendida en su dimensión sociológica, por lo que la pastoral tendrá como misión la virtud, la paz, la razón y la felicidad del hombre. Pero no todo fue negativo en este período para la Iglesia, pues esta mentalidad simplificó la ampulosidad litúrgica y folklórica del barroco y luchó contra mucha superstición y brujerías, devolviendo a la Iglesia una mayor tolerancia y sencillez ³¹.

A partir de la Revolución francesa la marcha de la sociedad va a influir mucho en el seno de la Iglesia y su propia autocomprensión. La Iglesia es obligada a abandonar privilegios, es perseguida por no plegarse a ser una parte más en el sistema omniabarcante del Estado. El Papa llegará a verse desposeído de sus territorios, humillado y reducido a la impotencia por un Napoleón. Con la desamortización, la Iglesia pierde sus bases económicas y sus centros de formación e influencia. Se consuma la separación entre poder temporal y espiritual. Pero todo ello no supuso para la Iglesia sólo un mal, ya que trajo la ventaja de una despolitización de la Iglesia: el Papa y los obispos se liberaron de cuidados temporales, ganaron en prestigio moral y pudieron dedicarse a sus tareas pastorales, antes relegadas a un segundo plano.

Ante el intento progresivo de dominación sobre la Iglesia por parte de los poderes públicos se va formando la imagen de Iglesia como «sociedad perfecta». La defensa de la Iglesia frente a los poderes estatales va a concentrarse en el papado, encontrando en él su roca más firme para permanecer en libertad. Al Papa se le quitan los Estados pontificios, pero crece su autoridad moral, espiritual y jurisdiccional. Ello hace que se cree una mentalidad papalista o ultramontana, con pretensiones de restaurar el papel que ejercía en la Edad Media. La defensa de una Iglesia amenazada en torno al Romano Pontífice encuentra en la neoescolástica su base doctrinal.

A finales del siglo XIX y principios del XX la Iglesia aparece como «baluarte, fortificación o castillo», cerrando filas en torno al Papa, incrementando los dispositivos de defensa y luchando con-

31 Cf. G. Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, t. III (Madrid 1974): 'La Iglesia en la época del Absolutismo' (16-104) y 'Génesis de la idea de tolerancia' (131-176).

tra el enemigo modernista, proclamando nuevos dogmas y condenando todo error o herejía³². El Concilio Vaticano I aglutinó todas estas expectativas. Definidos el primado de jurisdicción y la infalibilidad pontificia, crece el poder papal y la centralización. Con este dogma se cortó de raíz todo conciliarismo, episcopalismo y galicanismo. La Iglesia aparece como una y única, centralizada y uniformada en torno a Roma. Es una Iglesia que no piensa ya en reformas internas, sino que aparece como «una monarquía absoluta» a los ojos de Bismarck y Gladstone. Se refuerza la romanidad en elementos como la multiplicación de las Encíclicas, la ampliación del sistema curial y los decretos emanados, crece el papel de las nunciaturas y su ingerencia en el nombramiento de obispos. Crece la figura papal con olvido de la figura episcopal. La concreción jurídica de todo este movimiento fue el «Código de Derecho Canónico» de 1917.

Con el pontificado de Pío X se llega al máximo de repulsa de la Iglesia respecto al espíritu del tiempo. Se obliga al juramento antimodernista y la Iglesia católica aparece más como un ghetto que como una institución de salvación lanzada al mundo moderno y en diálogo con él. Todo deseo de reforma que alentaba en Italia y en Francia, pero sobre todo en Alemania, es acallado. El Romanticismo había traído un impulso de vuelta a los orígenes y vuelta sobre todo a los Santos Padres, en la escuela de Tubinga, en Inglaterra con Newman y en Roma con la, así llamada posteriormente, «escuela romana». Ya a finales del siglo pasado la eclesiología tuvo una oportunidad de renovación. A través de la citada teología del Romanticismo había vuelto su mirada a los aspectos interiores que constituyen y fundan la Iglesia, y la eclesiología se pensó en clave pneumatológica y cristocéntrica. Pero estas intuiciones tendrían que esperar como semillas enterradas hasta crecer en el período de entreguerras, florecer a partir de la mitad de nuestro siglo y dar mucho fruto en el Concilio eclesiológico por excelencia: el Vaticano II.

V.º Modelo: *La Iglesia en el Concilio Vaticano II*

Ya Dibelius dijo en el siglo pasado que el siglo xx sería «el siglo de la Iglesia». Después de la primera guerra mundial

32 Cf. G. Martina, *op. cit.*, t. III: 'Consecuencias de la Revolución francesa' (12-36); 'El «Syllabus» de Pío IX' (203-226).

R. Guardini preconizaba «el despertar de la Iglesia en las almas»³³ junto con un nuevo Pentecostés. En muchos autores católicos la Iglesia se empieza a pensar no «frente a los hombres» sino «entre los hombres». El surgimiento de movimientos católicos por doquier como movimientos de juventud, de profesores universitarios, movimientos litúrgico, bíblico, ecuménico, la Acción católica, sacerdotes obreros, etc., hacen que la Iglesia tenga que reflexionar sobre sí misma y sobre el papel del laico en el seno de ella.

En este tiempo la reflexión sobre la Iglesia comienza a orientarse en un sentido más bíblico, patristico y sensible a la renovación eclesiológica propuesta por J. A. Möhler, Newman y Scheeben. El modelo de Iglesia va cambiando, buscando la identidad no tanto en los aspectos jurídicos y externos cuanto en la esencia teológica e interior. Es un modelo que abandona la idea de sociedad perfecta y trata de abarcar la totalidad de las dimensiones esenciales (cf. obras de H. de Lubac y Congar). La Encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII, resultó decisiva por la revitalización que supuso de los estudios eclesiológicos. En este momento se va abriendo paso la idea de «Pueblo de Dios» (Cerfaux y Koster), al igual que la de Iglesia como sacramento primordial (O. Semmelroth), así como la distinción de la Iglesia como estructura e Iglesia como comunidad (Congar). En las discusiones entre dogmáticos y canonistas sobre la pertenencia gradual a la Iglesia por el bautismo se van abriendo pasos al ecumenismo, también desde el Derecho canónico (Mördsdorf).

Así las cosas hizo irrupción el Vaticano II, el Concilio de la Iglesia acerca de la Iglesia, con el encargo de responderse a sí mismo a la pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? El primer gran cambio de este Concilio es el talante con el que habla: no va a definir dogmas, ni va a condenar con anatemas. El Concilio quiere describir la esencia de la Iglesia con una finalidad pastoral. Habla con el hombre moderno en actitud de solidaridad, diálogo y cooperación. Para ello la Iglesia ha operado un cambio radical en su interior: reconoce que tiene que renovarse y que está necesitada de «reforma». La clave de su renovación es la vuelta a Jesucristo, punto en el cual se acerca en actitud ecuménica a todos los demás cristianos.

Muy en resumen, veamos cómo aparecen los rasgos de la Iglesia en la LG:

33 R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (Maguncia 1922) ¹1954.

- Abandono definitivo de la mentalidad de Imperio y triunfo.
- Vuelta a la Iglesia como misterio y sacramento de unidad entre Dios y el hombre y los hombres entre sí. Postergación de lo jurídico.
- Descripción del misterio eclesial a base de imágenes bíblicas y patrísticas, sobre todo Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Con la denominación de pueblo de Dios se supera la jerarcolgía anterior. El pueblo de Dios abarca a todos los fieles antes de toda distinción.
- Configuración histórica de una Iglesia peregrina, superando el concepto de sociedad estática.
- Iglesia que no se identifica con el reino de Dios sino que está puesta, como instrumento, a su servicio.
- El ministerio aparece como don de Dios y servicio eclesial; se define teológicamente el ministerio episcopal, lo que equilibra la relación papado-episcopado, un tema pendiente desde hacía tantos siglos.
- Se articula el principio sinodal o de colegialidad como elemento intrínseco en la estructura de la Iglesia.
- Se da mucha importancia a la Iglesia local como presencia y realización de la Iglesia universal. El puesto que se concede al sacerdocio común de los fieles impulsa su misión y su responsabilidad.
- No se identifica simplemente Iglesia católico-romana con Iglesia de Jesucristo. Se sustituye el «est» por el «subsistit» (LG 8).
- La relación con otras Iglesias se basa en las realidades constitutivas, realidades que hacen de ellas también instrumentos de salvación. No se rehuye llamarlas «iglesias». La unidad se busca no en la uniformidad, sino en el respeto por la pluralidad.

Pero el Concilio no sólo miró «ad intra». En la Const. *Gaudium et Spes* se propuso mirar también a la Iglesia «ad extra». La Iglesia, como sacramento, no es para ella misma, es para el mundo. No caben actitudes de introversión y narcisismo. Lo dicen magistralmente unas palabras del comienzo de esta constitución que muestran con fuerza admirable la nueva actitud de la Iglesia respecto al mundo moderno: «nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS, 1).

Es indudable que a través de las otras Constituciones, Decretos y Declaraciones del Vaticano II la Iglesia ha trazado un enorme programa de renovación interna y proyección externa. Pero, a la vez, los documentos conciliares son el testimonio de un esfuerzo de autocrítica, repensamiento y redefinición de la Iglesia católica de una magnitud tal que nunca se había dado a lo largo de toda su historia ³⁴.

3. REFLEXIÓN TEOLÓGICA Y APLICACIÓN A NUESTROS DÍAS

El recorrido histórico que hemos hecho con brevedad nos ha mostrado un ejemplo de lo que significan los diversos modelos de Iglesia en la historia. A la luz del citado documento de la Conferencia Episcopal Española es claro, sin embargo, que el asunto de los diversos «modelos» está acarreado problemas. En nuestra opinión el documento no quiere poner en duda que podamos y debamos vivir el rico misterio de la Iglesia a partir de perspectivas y vivencias diferentes. Ha habido, hay y habrá siempre sensibilidades que acentúan aspectos eclesiales legítimos y no explicitan con tanta fuerza otros ³⁵. Lo que está en juego es que éstos sean vividos sin exclusivismos ni alternativas falsas a la totalidad, es decir, que sean vividos en la Iglesia una. ¿No encontramos hoy personas que dicen «yo soy de la Iglesia, pueblo de Dios; siento que usted viva en la iglesia pentecostal o Templo del Espíritu, pertenecemos a iglesias diferentes que se excluyen»? Aquí radica el problema. Es la tentación de construir una idea de Iglesia que termina desembocando en las llamadas «iglesias paralelas».

a) *El documento de los obispos*

El texto de los obispos españoles nos ofrece algunas pistas de reflexión dignas de consideración para el análisis sereno del problema. Veamos algunas de ellas.

³⁴ Cf. Henry de Lubac, *Diálogo sobre el Vaticano II* (Madrid 1985). *La respuesta de los teólogos* (Congar, Daniélou, Schillebeeckx, Schoonenberg, Rahner, Metz) (Buenos Aires 1970). G. Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II* (Barcelona 1968). R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca 1988).

³⁵ Por ejemplo, las diversas sensibilidades eclesiales que se transparentan en la espiritualidad y vida de las Órdenes y Congregaciones religiosas. Lo mismo ocurre con los distintos «movimientos eclesiales» actuales.

Aspectos problemáticos de la expresión

El documento constata el hecho ya señalado de que, en el posconcilio, el hablar de modelos de Iglesia ha llevado en ocasiones a eclesiologías incompatibles no sólo entre sí, sino también con la realidad original de la Iglesia. El problema es doctrinal y pastoral. No habiendo nada que objetar ante la expresión en causa (modelos de Iglesia), el problema viene cuando un modelo deja fuera aspectos constitutivos de la Iglesia o cuando a ella se la aplica un modelo social o político y se parte de ahí para su comprensión y su acción pastoral. Cuando esto viene propiciado por un teólogo o un pastor no se garantiza la misión de unidad y vinculación con la Iglesia universal.

Este uso (o abuso) de los «modelos» coincide con el apreciado pluralismo de nuestra cultura. Pero en nombre del pluralismo en la Iglesia no se puede llegar a modelos excluyentes que rompen la unidad, afirma el documento en el n. 4. La unidad católica encuentra su riqueza en los diversos carismas y acentuaciones. Además es claro que la realización de la Iglesia universal pasa por la Iglesia local y echa sus raíces en terrenos social y culturalmente muy diferentes. Justamente así se expresa mejor la catolicidad. En esa dirección quieren nuestros obispos contar con diversos «modelos» (ej., modelo occidental o modelo oriental de Iglesia local), pero nunca en la dirección de modelos cerrados y excluyentes.

La apoyatura de modelos en el NT

¿No hay ya en el NT diversas concepciones y diversas vivencias de la Iglesia? Ciertamente, y esa es la última razón de la pluralidad de las acentuaciones. Pero el documento rechaza como no aceptable el procedimiento de ir a la exégesis del NT a buscar modelos completos y contrapuestos en la vida y organización de la Iglesia primitiva. Esto significa un falso prejuicio como punto de partida. En la Iglesia neotestamentaria hay una unidad de base que nunca podrá legitimar las diversas confesiones cristianas actuales, menos aún las «iglesias paralelas».

Asimismo, no se deberá olvidar que ya la Iglesia del NT, aun siendo muy variada, va unificando sus comunidades en torno a tres elementos: la regla de fe, el canon de las Escrituras y el ministerio. Basta ver la evolución posterior. Todas las diferencias, tanto

las de ayer como las actuales, se deben juzgar «dentro de la realidad total a que se refiere la fe» (n. 7).

Por otra parte, ya el NT nos proporciona elementos esenciales que no pueden faltar en las comunidades eclesiales para ser tales:

- Anuncio del mensaje, fe, conversión, bautismo.
- Eucaristía, reconciliación, solidaridad, oración.
- Carismas, tareas, participación de todos, autoridad en el Señor.

¿Modelos de Iglesia en el Vaticano II?

Un punto de apoyo para la problematización de los modelos de Iglesia es apelarse a diversos modelos en el Concilio, seleccionando la lectura de la LG según una clave conservadora (Iglesia-sociedad) o progresista (Iglesia-Pueblo de Dios). La legitimidad de esta lectura tan dispar sería la afirmación de que los textos del Concilio son obra de un compromiso, por lo que deben ser interpretados, y cada uno, naturalmente, los interpretará según su clave.

Ante este proceder, los obispos nos recuerdan que los textos de un Concilio no se pueden interpretar aislando afirmaciones y contraponiéndolas, y menos los del Vaticano II, donde hubo cientos de votaciones y reelaboraciones. Estos textos están avalados por un acto colegial del Magisterio en su máxima expresión. Han de ser leídos como un todo y así lo volvieron a reafirmar los obispos del mundo en el Sínodo extraordinario de 1985³⁶.

Sobre el uso pastoral de la expresión

El uso del término «modelo de Iglesia» va unido también a la acción pastoral porque la programación y el método de toda pastoral tiene detrás un «modelo operativo». A su vez, este modelo descansa sobre presupuestos teológicos y sobre todo eclesiológicos. Si ese modelo eclesiológico que está en la base no recoge realidades constitutivas de la Iglesia, ni la Tradición viva, ni el Magis-

36 Cf. *El Vaticano II, don de Dios*. Documentos del Sínodo extraordinario de 1985. PPC (Madrid 1986). Muy equilibrada y penetrante fue en este sentido la intervención de Mons. Díaz Merchán en dicho Sínodo, pp. 112-115.

terio y las normas vigentes, entonces se compromete seriamente la acción pastoral. No es raro encontrar pastores y teólogos que se rigen por binomios excluyentes muy conocidos, como:

- modelo evangelizador/modelo ritualista,
- modelo democrático/modelo autocrático,
- modelo carismático/modelo juricista,
- progresista/conservador,
- modelo de oración/de acción social, etc.

Ya el hecho de ser excluyentes demuestra que no pueden ser compatibles con una visión real y pluralista de la Iglesia católica (n. 10-11).

b) *Reflexión conclusiva*

Con todo, las advertencias de nuestros obispos en este documento no deberían causar extrañeza, ni tampoco llevar al miedo. Salen al paso de problemas reales pero, en mi opinión, no pretenden ser restrictivas, de tal modo que coarten las diferentes sensibilidades por lo que respecta a la forma de situarse en la Iglesia. En la Iglesia de Cristo hay espacio para la diferencia, la creatividad y la originalidad. También hoy el Espíritu Santo conduce a nuestra Iglesia a la plenitud de la verdad, sacando a la luz riquezas siempre nuevas. La tensión que origina el pluralismo y las diferentes sensibilidades ha de verse como un fenómeno normal, y, en el fondo, como signo de vitalidad y crecimiento. Por otra parte, no debemos olvidar que la Iglesia es en verdad un «misterio» de fe (LG 1), por lo cual siempre habrá algo en ella que escapa a nuestras categorías racionales y que hemos de vivir en la fe. Ello significa también que nuestra comprensión actual y nuestras vivencias no deberán tener más pretensión que ser un acercamiento a ese misterio, siempre sujeto a una futura corrección o enriquecimiento.

Por otra parte, sería peligroso renunciar a la comprensión de la Iglesia que se hace por medio de modelos o imágenes. Como hemos visto, tanto el Nuevo Testamento como los Santos Padres se acercan a la comprensión del misterio siempre a través de imágenes simbólicas o metafóricas. Es la expresión normal del lenguaje religioso, que sólo por medio de analogías se atreve a balbucear el misterio. Pero es justamente este tipo de lenguaje el que con más fuerza describe aquello que trata y el que más capa-

cidad comprometedora desarrolla³⁷. Puesto que las imágenes y símbolos dan identidad a un grupo humano, también al grupo de los creyentes le sirve la imagen de Iglesia como lazo de integración. Esto no sólo sucede en el plano mental sino cuando un símbolo es afirmado en la práctica personal y comunitaria. Los modelos de Iglesia son realmente efectivos cuando están enraizados en la experiencia comunitaria de la fe³⁸. De ahí su gran valor teológico-pastoral.

El hecho de usar «modelos» de Iglesia es un recurso que se ha usado y se sigue usando en la eclesiología comparada. Este tipo de eclesiología, por tratarse de una reflexión sistemática sobre puntos de coincidencia o discrepancia en la eclesiología de las diversas confesiones cristianas, constituye un buen instrumento para el ecumenismo. Bajo este punto de vista habrá que seguir trabajando para ir proponiendo modelos de Iglesia cada vez más cercanos y coincidentes en los presupuestos doctrinales y pastorales, de forma que hagamos de ellos un uso ecuménico³⁹.

37 Lo dice bellamente Dulles: «La psicología de las imágenes es tremendamente sutil y compleja. En la esfera religiosa las imágenes funcionan como símbolos. Lo cual es lo mismo que decir que hablan al hombre de un modo existencial y que encuentran eco en las profundidades de la psique. Estas imágenes se comunican a través de su poder evocativo. Llevan un significado latente que es captado por un camino no conceptual incluso más allá del consciente. Los símbolos transforman los horizontes de la vida de los hombres, constituyen parte integrante de su percepción de la realidad, alteran sus escalas de valores, corrompen sus lealtades, sus compromisos y aspiraciones de una manera que sobrepasan con mucho los poderes del pensamiento conceptual abstracto. Las imágenes religiosas, tal como son usadas en la Biblia y en la predicación cristiana, orientan nuestra experiencia en una nueva dirección. Tienen un mensaje estético y son captadas no solamente por la mente, sino también por la imaginación, el corazón o, más propiamente, por todo el hombre». A. Dulles, *Modelos de Iglesia*, 20-21. Cf. también E. Jüngel, 'Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie', en P. Ricoeur - E. Jüngel, 'Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache', en *EvTh* (1974) 71-122 (Sonderheft).

38 Véase como ejemplo la realización tan unida entre teoría y práctica en el modelo de «Iglesia liberadora» que se está dando en América Latina y que se apoya en el modelo de Iglesia Pueblo de Dios. Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1980); Id., ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: La Iglesia que nace de la fe del pueblo* (Santander 1986); J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981).

39 Cf. A. González Montes, 'Eclesiología batesimale ed eclesiologia eucaristica. Per una metodologia di un'eclesiologia ecumenica', en *StEc* 10 (1992) 63-93.

El ritmo tan acelerado de cambios en nuestra cultura actual está repercutiendo a la fuerza en el cambio de imágenes de Iglesia. Ya hemos señalado con qué rapidez se ha producido este fenómeno en nuestro siglo ⁴⁰. Por eso no debe extrañarnos el hecho de que aún asistamos a la búsqueda de nuevas imágenes de Iglesia y a ciertas crisis de identidad que no aciertan a encajar en alguno de los modelos actuales. No es extraño, por otra parte, que en medio de las incertidumbres haya grupos que quieren volver a modelos pasados considerados como más seguros y menos sujetos al riesgo ⁴¹. Sin embargo, gracias a la propia constitución de la Iglesia no será una élite intelectual la que decida sobre la validez de los modelos emergentes o la de los modelos pasados. Son los creyentes, es el «sensus fidelium» que ellos detentan el que está capacitado para determinar los límites o los aciertos de los nuevos modelos de Iglesia ⁴². La experiencia del misterio de Cristo en el corazón de los creyentes es el criterio determinante de las propuestas teológicas. Porque en este tipo de conocimiento, teoría y práctica van unidas. Por muy buenas bases teóricas que un modelo tenga no será un buen modelo si no lleva a buenas consecuencias pastorales y a un incremento de usos prácticos en la vida de fe.

Una última cuestión es la de la convivencia de varios modelos al mismo tiempo. Es lógica en nuestro tiempo, porque vivimos en una época que ama el pluralismo dentro del ambiente de valores democráticos. Pero también es verdad que la proliferación excesiva

40 Si desde 1600 hasta mediados de este siglo el modelo jurídico y societario de la Iglesia permaneció inalterado, en el decenio que va desde el 40 al 50 Pío XII consagró sin duda el modelo de Iglesia como «Cuerpo místico de Cristo». Pero ya en la década de los 60, sobre todo por obra del Vaticano II, se consagró el modelo de Iglesia como «Pueblo de Dios» y «Sacramento de salvación», lo cual supuso un cambio significativo. Este modelo permanece hoy. Pero parece que se va abriendo paso un modelo de Iglesia que quiere integrar mejor los valores del compromiso terreno, la solidaridad entre los pueblos, la justicia y la paz. ¿Es este un modelo o un paradigma que quiere integrar varias imágenes? ¿Cómo llamarlo? En él la Iglesia se presenta como servidora de reconciliación, de unidad y de pacificación.

41 Es obvio que el cambio de paradigmas o modelos trae siempre dificultades e inseguridades de orden espiritual y pastoral. No se da sin traumas. Cuanto más si se da un cambio a un modelo muy diferente o si modelos muy dispares luchan entre sí y uno de ellos trata de imponerse sobre los otros. Esto puede explicar algunas de las tensiones eclesiales actuales.

42 Pablo VI, en su Encíclica eclesiológica hacía una seria advertencia: «El misterio de la Iglesia no es un mero objeto de conocimiento teológico. Es algo que debe vivirse, algo de lo que el alma del creyente debe tener una especie de connatural experiencia, incluso sin que logre tener una clara noción de ello». Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n. 39.

va de modelos puede sembrar confusión. El entendimiento humano y la experiencia reflexionada tienden a la unidad y a la asunción de valores diversos bajo algunas claves de interpretación que llevan a la unificación. Hemos visto cómo en la historia de la Iglesia ha sido posible integrar los datos de la Escritura, la Tradición y la vida del momento bajo un solo modelo. Este modelo sería entonces, a semejanza de lo que ocurre en los modelos científicos de explicación de la realidad, un «paradigma»⁴³. Pero entonces surge de inmediato la pregunta, ¿existe hoy un paradigma eclesiológico capaz de integrar las corrientes y los modelos que pugnan por entender y vivir mejor el misterio de la Iglesia en nuestra situación actual? A nuestro modo de entender, sí, y ese paradigma es el de la Iglesia como «comunidad», imagen que constituye el centro de la eclesiología del Concilio Vaticano II.

Por eso, y a la luz de todo lo visto y expuesto, una de nuestras mejores tareas, de cara al servicio pastoral hoy y de cara al ecumenismo, tal vez sea la de asumir en toda su amplitud y profundidad teológica la eclesiología del Vaticano II. Ella contiene una dimensión eclesiológica globalizadora bajo la categoría de «comunidad», incluye la rica tradición de la Iglesia en su experiencia multiseccular y nos sitúa en lo más genuino de la misma por su vuelta a los orígenes. Esto exige de nosotros valentía para revisar sinceramente nuestras convicciones en la idea de Iglesia que tenemos, y humildad para reconocer que muchas veces no tenemos ideas claras y fundadas sobre lo que la Iglesia ha dicho de sí misma en el Vaticano II. Asimilar, comprender y vivir el modelo de Iglesia en el que nos sitúa el Concilio nos dará mayor serenidad, mayor integración de lo plural en la unidad y seguramente un trabajo pastoral mucho más fecundo e iluminado en sus bases eclesiológicas más sólidas.

FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, S.C.J.

43 Cf. A. Dulles, *Modelos de Iglesia*, 29. También Ch. F. Mooney, 'Theology and Science: A new Commitment to Dialogue', en *Theological Studies* 52 (1991) 286-329.

SUMMARY

The study seeks to clarify concepts in the current discussion of «models» of the Church. It begins with an example of a new model based on J. Habermas' analysis of modern society; continues by unfolding an historical vision of the most basic models that have been seen through time; finishes with an exposition of what the Spanish Bishops have said on this theme and its repercussions on pastoral action. The conclusion invites us to integrate the different models, past and present, in the light of the Ecclesiology of Vatican II and of its primordial paradigm: the Church as «communion».