

CONCEPCION DE LA IGLESIA Y VALIDACION DE LOS MINISTERIOS

En febrero del año 1967, el teólogo luterano Carl E. Braaten pronunció una conferencia en St. Mary's College, St. Mary's, Kansas, cuyo contenido, al menos parcialmente, puede servirnos de punto de partida en la cuestión que tenemos propósito de examinar¹.

Afirma este teólogo que prácticamente hasta el Concilio Vaticano II la concepción sobre la Iglesia —al menos en el campo católico— parecía dogmáticamente precisa y ampliamente desarrollada; hoy, en cambio, es su opinión, se experimenta una problemática incluso en torno a la misma naturaleza eclesial, a sus funciones esenciales².

Tal cambio radical de actitud frente a la concepción de la Iglesia ha demostrado, estima él, que la eclesiología es una de

1. C. E. Braaten, 'The Church in Ecumenical and Cultural Cross-Fire', *Theology Digest* 15 (1967) 283-94.

2. C. E. Braaten, *o. c.*, 284. «Up to Vatican II, most Roman Catholic theologians —and we shared that view— imagined that if anywhere there existed a dogmatically precise and fully developed concept of the Church, it was in Roman Catholicism. We have been surprised to observe the degree of sheer flux, even lively debate, on the doctrine of the Church in contemporary Roman Catholic theology. I believe the quest for the true nature of the Church, its essential marks and functions, is now as much a subject of inquiry among Roman Catholic as among Protestant theologians. Protestants, of course, have been used to flux and even chaos in doctrinal inquiry. This is the price they have had to pay for the freedom of radical questioning. They derive some comfort from the fact that more and more Roman Catholic theologians are willing to join in paying that price. For freedom of honest inquiry is a basic presupposition in reaching a consensus on the Church that will pioneer the way to reunion».

las áreas dogmáticas menos desarrollada y que las imágenes que en ella se emplean para describir a la Iglesia, tanto en el campo católico como en el protestante, han de ser sometidas a revisión. Las razones teológicas que subyacen a la opinión de este teólogo son predominantemente bíblicas ya que el Nuevo Testamento nunca ofrece una definición dogmática de la Iglesia sino más bien una diversidad de imágenes que manifiestan fragmentariamente el rico misterio eclesial³. La profundización en este misterio de la Iglesia, opina Carl E. Braaten, en conformidad con su sistema teológico, no puede efectuarse sino en categorías escatológicas cuando el presente sea entendido en términos de futuro y la Iglesia iluminada por el venidero Reino de Dios⁴.

En este mismo contexto prácticamente se enmarcan el temario y las posturas de los teólogos que participaron en las conversaciones luterano-católicas sobre la Eucaristía y el Ministerio.

Las reflexiones de los teólogos romano-católicos, aparte de los argumentos históricos que aducen para un posible reconocimiento del Ministerio de la iglesia luterana, juzgan asimismo que la cuestión de un Ministerio eucarístico auténtico está íntimamente relacionada con la comunidad que lo realiza y, por tanto, con la relación que es establezca entre ésta y la Iglesia de Cristo⁵. George Tavard, al enjuiciar esta misma cuestión, reconoce un papel decisivo a la concepción de la Iglesia, en orden a una solución favorable en esta materia y aboga por

3. *Ibid.*, 284.

4. *Ibid.*, 286.

5. *Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry* (1970)

26. «The question of an authentic eucharistic Ministry in a worshipping community is intimately related to an evaluation of that community as part of the church. The unity that is signified and realized by the reception of the eucharistic body of Christ is related to the unity of the body of Christ which is the church. Formerly the Roman Catholic church did not speak of the Christian denominations that resulted from the Reformation as churches; but in the Second Vatican Council these groups were spoken of as «churches or ecclesial communities», a change that seems to have theological implications. Not all Catholic theologians would conclude that because a Christian community possesses «ecclesial reality», its table fellowship is necessarily graced by the presence of the body and blood of the Lord. Nevertheless, our ability to recognize the Lutheran communities as churches removes a barrier to our favorable understanding of the Lutheran sacred Ministry. We are now obliged to reassess whether the Lutheran communities may not be churches that truly celebrate the holy eucharist».

ello⁶; y otro tanto pudiera decirse de la postura de Kilian Mc Donnell⁷ y de Warren Quanbeck⁸.

Estas afirmaciones nos ambientan, aunque nada más sea de forma somera y parcial, en la temática que va a ser objeto de reflexión de este artículo, a saber, la concepción de la Iglesia como factor teológico determinante de la validación de los ministerios en las distintas comunidades eclesiales.

Si el ministerio se inserta en una comunidad de creyentes en orden a la edificación total del Cuerpo de Cristo, es obvio suponer que el concepto que tengamos de esa comunidad en cuanto a su naturaleza, constitución, funciones, etc., etc., influya inevitablemente a la hora de determinar la validez de tal ministerio que, en definitiva, no es más que un servicio a esa comunidad; con otras palabras: la concepción que tengamos sobre la Iglesia determina poderosamente nuestra postura frente al ministerio. La razón y el modo de esta afirmación podrán apreciarse a lo largo de esta exposición.

Es evidente que en el enjuiciamiento, valoración y solución de este problema ministerial, pueden y de hecho se dan soluciones que muestran ostensiblemente una falsa concepción sobre la Iglesia. Nos referimos a aquellas posturas teológico-ecclesiológicas que cometen actualmente en ecclesiológica los mismos errores que en otro tiempo se dieron en cristología malen-

6. G. Tavard, 'Roman Catholic Theology and «Recognition of Ministry», *Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry* (1970) 304-5. The term *Ecclesia*, which is applied by Vatican II to the «separated communities of the West», or at least to some of them, implies that these communities have all the essentials of a church, including the validity of orders and eucharists.

Several applications of the principle *Ecclesia supplet* to the question of Protestant orders have been attempted. For Tillard, such an application of the principle *Ecclesia supplet* is justified by St. Thomas's theology, for which baptism includes a «desire for the eucharist». Protestant baptism being recognized by the Catholic church, the desire for the eucharist included in it is by the same token recognized. Logically, this should be followed by an official application of the principle *Ecclesia supplet*, expressing the Catholic church's wish to supply what may be missing in these eucharists in order to validate them. In this line of thought, the actual validity of Protestant orders would seem to depend on the Roman Catholic church's official recognition that the principle applies».

7. K. Mc Donnell, 'The Concept of Church in the Documents of Vatican II as applied to Protestant Denominations', *Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry* (1970) 307-24.

8. W. Quanbeck, 'A contemporary view of apostolic succession', *Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry* (1970) 181.

tendiendo los paradigmas que median en unas relaciones entre Cristo y la Iglesia⁹. Johann Adam Möhler, el padre de la ecle-siología católica moderna, percibió que los errores de confu-sión de naturalezas en Cristo o la admisión de una doble per-sonalidad en El pueden traducirse en el campo eclesiológico en una divinización de la Iglesia, que le haga olvidar su carác-ter de Pueblo peregrino, necesitado de purificación, o en una humanización tal de la misma que impida ver las peculiaridades que le diferencian de cualquier otro tipo de sociedad. Nosotros prescindimos de integrar tales posturas extremas en las con-cepciones sobre la Iglesia que puedan ofrecer una aportación en el campo ecuménico, en concreto, en el de la validación de los ministerios.

Nos parece, sin que valoremos en estos instantes opiniones que se enmarcan y mueven en este contexto, que la concepción de la Iglesia para que sea teológicamente rica y abierta a lo ecuménico ha de tener como punto de partida la consideración del misterio que ella es. Este, entre otros, integran los aciertos de la ecle-siología del Concilio Vaticano II. La Iglesia es la con-creción histórica radicalmente insuperable del proceso de pre-sencia graciosa de Dios en el mundo a través de Cristo Jesús; ella es, como afirma la *Lumen Gentium*, el sacramento de unión entre Dios y el género humano¹⁰. Pero precisamente por ser mística la realidad eclesial y tener una clara referencia tri-nitaria es imposible que se verifique y realice en la desunión; queremos decir, que es un misterio en unidad, en armonía. De hecho, la unidad de la Iglesia es una dimensión o propiedad que se evidencia en la mayoría de las imágenes neotestamen-tarias que la describen: no hay más que un Cuerpo, un templo, una esposa, un Pueblo de Dios; por otra parte, Juan¹¹ y Pablo¹² abundan en este pensamiento. Además en los símbolos de fe aparecen como verdad clara del cristianismo¹³.

9. Sobre el paradigma eclesiológico-cristológico puede verse: J. J. Hernández-Alonso, *Cuestiones sobre la Iglesia* (Madrid 1972) 11-27.

10. Cf. LG c. 1, a. 1.

11. Cf. Jn. 10, 16; 17, 21.

12. Cf. Gal. 3, 28; Rom. 12, 5; 1 Cor. 12; Ef. 4, 5, etc.

13. Denz. nn. 86, 14, 347, 423, 464. Mansi, *Sacr. Conc.* t. 51, c. 5391.

Es manifiesto, por otra parte, que la convergencia de gran número de las iglesias que se llaman cristianas es un hecho real, al alcance de cualquiera que tenga un conocimiento, por limitado que sea, de la situación eclesial, incluso en cuestiones que tan sólo hace una veintena de años se consideraban como específicamente distintivas de los diferentes grupos eclesiales ¹⁴.

A nosotros nos toca ver en concreto los avances que, desde una perspectiva de concepción de la Iglesia, se han experimentado en el tema de validación ministerial, y más específicamente, en el Ministerio de la celebración de la Eucaristía; el cometido que tenemos ante nuestra consideración es, por tanto, ver qué posibilidades de reconocimiento de los elementos ministeriales se encuentran en unas comunidades cristianas no católicas y mostrar en qué medida dichas posibilidades están condicionadas al entendimiento que se tenga de la Iglesia ¹⁵.

14. En este sentido J. Robert Nelson, en un artículo titulado «hacia una eclesiología ecuménica», enumera como importantes consecuencias ecuménicas los siguientes puntos eclesiológicos: el puesto de la Iglesia como institución de salvación, la conjunción de las imágenes Pueblo de Dios - Cuerpo de Cristo para la definición de la naturaleza eclesial, los obstáculos superados en la cuestión sobre los ministerios, la importancia atribuida a la doctrina del bautismo y de la eucaristía y la modernización en el sistema del gobierno de la Iglesia católica. Cf. J. R. Nelson, 'Toward an ecumenical ecclesiology', *Theological Studies* 31 (1970) 644-73.

15. N. B. Estimamos oportuno indicar que el tema a estudiar es parte de la amplísima realidad ministerial; dentro de ella pudieran abordarse puntos como el apostolado, la sucesión en el mismo, profetas y doctores en la Iglesia, otras clases de ministerios, etc., y ello no sólo bajo la perspectiva teológico-eclesiológica (como lo hacemos aquí) sino bajo las de Nuevo Testamento y del desarrollo histórico. También con el objeto de aclarar nuestra posición diremos que entendemos por validación la continuidad o fidelidad a unas estructuras entregadas por Cristo a la comunidad eclesial; la validación se centra en el ministerio, según nuestra intención. El término ministerio lo concebimos en su acepción más restringida a pesar de que con ello podamos dar la impresión de malentender la cuestión ministerial; son exigencias impuestas por la metodología.

Sobre la problemática del concepto de validación y los posibles usos de la misma, pueden verse: F. J. Van Beeck, 'Towards an Ecumenical Understanding of the Sacraments', *The Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966) 57-112; H. MacSorley, 'Trent and the Question: Can Protestant Ministers consecrate the Eucharist', *Worship* 43 (1969) 574-89; H. F. Woodhouse, 'Validity: A Reappraisal', *Scottish Journal of Theology* 22 (1969) 175-82; G. Tavard, 'The function of the Minister in the Eucharistic Celebration: An Ecumenical Approach', *The Journal of Ecumenical Studies* 4 (1967) 643 s.

Al ser la cuestión de los ministerios, en general, y del aspecto de ellos que nosotros consideramos, en particular, una parte, si bien importante, de la eclesiología, opinamos que la enumeración de las principales posturas eclesiológicas en el tema «la Iglesia y las Iglesias» nos hará concebir la medida en que la concepción de la Iglesia influye en el reconocimiento de los ministerios.

Las diferentes posturas eclesiológicas a las que aludimos toman en serio dos factores fundamentales: el dato de la fe cristiana de la unidad de la Iglesia de Cristo y el hecho de la división en aquellas comunidades que se llaman cristianas. Por esta razón creemos que sus esfuerzos ecuménicos —más o menos logrados y más o menos fundamentados teológicamente— han de ser tomados en consideración. Esto supuesto, he aquí los más importantes enfoques ecuménicos en eclesiología.

1. *La Iglesia en perspectiva esencialista*

Las soluciones ecuménicas procedentes de la consideración de una perspectiva esencialista de la Iglesia han sido hasta hace muy poco tiempo las más frecuentes en eclesiología; de hecho, en algunos sectores son prácticamente las únicas viables, incluso hoy en día. Bajo esta perspectiva se concibe la Iglesia de Cristo como una sociedad perfectamente estructurada conforme a unos modelos apostólicos y de sucesión en los mismos; la Iglesia se da allí donde se encuentren dichos modelos en el campo de la doctrina, de los sacramentos y del ministerio, entendido en la sucesión apostólica ¹⁷.

16. Somos conscientes de que el tema que tenemos ante nuestra consideración pudiera haber sido abordado desde diferentes ángulos de vista. A nosotros nos parece que, al reflejar las principales posturas teológicas de las relaciones existentes entre la Iglesia católica frente a las demás se esclarecerán la evolución y se verán las motivaciones de la misma en la cuestión ministerial, ya que ésta no es más que una parte del todo eclesiológico. Otra opción metodológica pudiera consistir en examinar los elementos unitivos entre las Iglesias tal como aparecen en la eclesiología de autores consagrados; así, por ejemplo, en el Padre Congar descubriríamos el concepto de universalidad, en G. Baum, la distinción entre la Iglesia como institución y como comunión, en H. Fries, el énfasis en la reintegración, en H. Mühlen, el acento en los aspectos de santificación y de consagración eclesial, etc., etc.

17. Exponente típico de esta postura es G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (Louvain 1955) 170.

Hay que reconocer que los documentos del magisterio anteriores al Concilio Vaticano II sustentaron ampliamente este tipo de eclesiología debido, en gran medida, a la identificación que en ellos se establece entre el Reino de Dios y la Iglesia. Ejemplo de ello lo tenemos en Pío IX, en la encíclica *Amantissimus*, en Pío XI, en *Mortalium animos*, en León XIII, en *Satis cognitum* e incluso en la *Mystici Corporis* de Pío XII. De esta suerte la importancia atribuida a las realidades eclesiales distintas a la católica es escasa, por no decir nula. Pío IX, presionado por las doctrinas liberales de su siglo, formuló las posibilidades de salvación de los cristianos no católicos de una forma que en nada se diferencian de las de los paganos¹⁸; Pío XI, es cierto, revivió la doctrina del «vestigia ecclesiae», pero su punto de referencia eclesiológico es la Iglesia católica¹⁹ y Pío XII, en la *Mystici Corporis*, y posteriormente en la *Humani Generis* identifica el Cuerpo Místico de Cristo con la Iglesia Católica-Romana, estableciendo unos límites de pertenencia a la iglesia que obligan a hablar de un «votum Ecclesiae», un deseo hacia la Iglesia, *la Católica*, para quienes, estando fuera de ella, deseen obtener la salvación.

La Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, de haber corrido la suerte que la Comisión preparatoria le había deparado en el año 1962, no habría superado el carácter y tono antiecuménicos de la *Mystici Corporis* y de la *Humani Generis* ya que en ella se insistía de nuevo en la identificación entre Iglesia, sociedad, y el Cuerpo Místico de Cristo, no desmembrando la una del otro. Gracias a la mentalidad abierta de algunos Padres Conciliares, de teólogos en perfecto conocimiento de la situación y a los esfuerzos del Secretariado para la unión de los cristianos, bajo la dirección del Cardenal Bea, el Vaticano II adoptó una actitud de mayor aperturismo si bien en sus documentos se acusa buena dosis de esencialismo eclesiológico.

Tal postura se patentiza en la Constitución sobre la Iglesia, en el Decreto sobre el Ecumenismo, así como en otros documentos conciliares. La *Lumen Gentium* afirma: «Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad *subsiste* en la iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, si bien fuera de su es-

18. Enc. *Quanto conficiamur moerore*, del 10 de agosto de 1863. Denz. 1677.

19. *Osservatore Romano*, enero 10-11 de 1927.

estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica»²⁰. En el Decreto sobre el Ecumenismo se dice hablando de la unidad de la Iglesia: «...para que por este camino, poco a poco, superados los obstáculos que impiden la perfecta comunión eclesial, todos los cristianos se congreguen, en la única celebración de la Eucaristía, para aquella unidad de una y única Iglesia que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, y que creemos que *subsiste* indefectible en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos»²¹.

Esta perspectiva esencialista de la eclesiología permite en su seno dos clases de interpretaciones; una, más rigorista, según la cual cualquier denominación eclesial que no fuera la católico-romana sería considerada como no-iglesia, como algo espúreo e inválido; otra, más moderada, que si bien defiende que la Iglesia de Cristo existe plena y perfectamente sólo en la Iglesia católica, admite, no obstante, que las demás comunidades eclesiales cristianas participen en ella, aunque en un grado de imperfección. La primera modalidad de esta interpretación es característica de los documentos del magisterio hasta la mitad de nuestro siglo; la segunda prevalece en la doctrina del Vaticano II, aunque mezclada con ciertos tonos exclusivistas²².

Es innecesario indicar que esta postura eclesiológica ha sido, hasta el presente, ampliamente aceptada en círculos no sólo católicos sino también ortodoxos y anglicanos; el mundo protestante siempre ha manifestado, por el contrario, reservas ante ella, incluso la ha rechazado. Eclesiólogos católicos, movidos por un deseo ecuménico y ante el avance de la eclesiología en los últimos años están también en disconformidad con esta interpretación. Tal es el caso de H. Küng²³.

20. *LG* c. 1, a. 8.

21. *Unit. Red.* c. 1, a. 4. — N. B. Afirmaciones más rígidas que las anteriores pueden encontrarse al hablar de la Iglesia como Institución de salvación en lugares como *LG* c. 2, a. 14; *Dig. Hum.* c. 1, a. 1; *Ad Gentes*, c. 1, a. 7.

22. Signos claros de esta interpretación moderada se contienen en: *LG* c. 1, a. 8, c. 2, a. 15; *Unit. Red.* c. 1, a. 3, etc., etc.

23. H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969) 131 s. 315 s. 355 s., etc.

2. *Perspectiva dualista*

Algunos eclesiólogos modernos ven en el comienzo de la *Lumen Gentium* del Vaticano II la fundamentación teológica para concebir a la iglesia en términos dualistas en orden a la solución del problema ecuménico. Si «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»²⁴ opinan ellos, es posible ver en ella, por una parte, una comunidad de vida y de gracia —un Cuerpo Místico— con la que no necesariamente coincidiría la iglesia Católica y, por otra, una sociedad jerárquicamente organizada en la que pudiera no darse la plenitud de la gracia del Espíritu. En este sentido, pudiera darse una relación más estrecha entre cristianos de diversas confesiones, vivificados por la gracia del Espíritu Santo, que entre otros que pertenecen a la misma, sin dicha gracia.

En efecto, la doctrina del Vaticano II reconoce el hecho de que en la Iglesia de Cristo existen unos elementos que pudiéramos calificar de visibles mientras que otros son invisibles; entre los primeros se encuentran la doctrina, los sacramentos y el ministerio; a los segundos pertenecen la vida de la gracia, los dones del Espíritu, etc. «A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes poseyendo el espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica. No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia «en cuerpo», pero no «en corazón»²⁵. De hecho, tal dualidad de elementos ha sido reconocida constantemente en la eclesiología católica tradicional; encíclicas como la *Satis cognitum* y la *Mystici Corporis*, por no citar más que dos ejemplos, conciben a la Iglesia como realidad compuesta de elementos visibles e invisibles.

Las conclusiones que pueden arrojar tales premisas son fáciles de prever. Incluso admitido como verdadero el hecho de que la Iglesia católica, y solamente ella, preserve todos los elementos esenciales institucionales de la Iglesia de Cristo, hay

24. LG c. 1, a. 1; c. 2, a. 9; c. 7, a. 48.

25. LG c. 2, a. 14.

que reconocer como viable —admitida la superioridad del elemento invisible sobre el visible— que esta última pudiera realizarse más perfectamente, en cuanto comunidad de gracia, en otras denominaciones cristianas no católicas. Si tales denominaciones viven de la fe, esperanza y caridad cristianas son Iglesia de Cristo a pesar de que carezcan de elementos en el plano sacramental e institucional. Esta es la opinión de Gregory Baum cuando escribe: «*Concretamente y actualmente* la Iglesia de Cristo puede realizarse menos, igual o más en una Iglesia separada de Roma que en otra en comunión con ella»²⁶.

En la teología protestante —dejando en estos momentos al lado la precisión sobre conceptos como los de Iglesia visible e invisible en los Reformadores²⁷— influenciada bien por una filosofía platónica, o kantiana o por el personalismo moderno, se ha derivado a posturas extremas estableciendo una separación total entre comunidad de gracia e institución. Así se expresan Paul Tillich, quien considera compatible la unidad de la iglesia, en cuanto comunión, con la división en la institución²⁸ y Emil Brunner, para quien la Iglesia, comunión de personas en Cristo, está desprovista de todo carácter institucional²⁹.

Tal dualismo eclesiológico ha sido rechazado, como ineficaz para la causa ecuménica, tanto por el magisterio católico³⁰ como por las organizaciones mundiales protestantes³¹.

26. C. Baum, 'The Ecclesial Reality of Other Churches', *Concilium* 4 (1965) 82. — N. B. Las fundamentaciones teológicas de esta opinión radican, entre otras cosas en la concepción de la Iglesia como sacramento, en las deficiencias en la realización histórica de la Iglesia de Cristo por parte de la Iglesia católica, en el reconocimiento de la actividad del Espíritu y en la valoración de los elementos eclesiales en comunidades cristianas distintas de la católica.

27. Sobre la postura de Calvino pueden consultarse: J. Calvino, *CR* 1, 542; *CR* 2, 22; A. Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* (Paris 1964), 202; el mismo, *Calvin et Vatican II*, 55-6; A. Lecerf, *Etudes Calvinistes* (1949) 55-62; F. Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse* (Paris 1950); Etc., etc.

28. P. Tillich, *Systematic Theology* 3 (Chicago 1963) 162-72.

29. E. Brunner, *The Misunderstanding of the Church* (London 1952) 17.

30. Así, por ejemplo, Pío XII en la *Mystici Corporis* y el Concilio Vaticano II repetidamente en sus documentos al afirmar que «la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada en un elemento humano y otro divino». *LG* c. 1, a. 8.

31. En este sentido se pronunciaron la Tercera Conferencia Mundial de Fe y Orden, en Lund en el año 1952 y la Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi, en el 1961.

3. *Perspectiva de Iglesia concebida como acontecimiento*

La exposición anterior sobre la concepción de la Iglesia desde una perspectiva dualista nos sirve para comprender lo que vamos a decir en este apartado. Si la Iglesia, según veíamos, aparte de su carácter institucional, es una comunidad de fe, esperanza y amor, tal dimensión aparece más ostensiblemente allí donde concretamente vive y actúa dicha comunidad; es decir, la Iglesia, en cuanto grupo de hombres que viven en Cristo Jesús se reconoce más fácilmente en una comunidad local que en una asamblea universal. Es cierto que la Iglesia tiene un cariz universal, que tiene una estructura y unos oficios, pero no lo es menos que, en cuanto sociedad visible, se realiza históricamente en el espacio, en el tiempo; es decir, se hace acontecimiento diariamente, especialmente en la celebración de la eucaristía, en la que los cristianos se reúnen en torno a Cristo para celebrar en fe y esperanza el misterio de amor hasta que El vuelva. La Iglesia universal se hace presente en la iglesia local. Esta es en realidad la doctrina, no desarrollada, del Vaticano II sobre la iglesia local. «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias... En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica»³².

Según esta perspectiva en la que se acentúa el dinamismo del Espíritu, visibilizado en la comunidad local, se hace posible una actitud más ecuménica frente al reconocimiento de valores eclesiales en las comunidades cristianas. Ya no se concibe la Iglesia, desde aquí, al menos no primordialmente, como una sociedad estructurada bajo la autoridad del Papa y los Obispos sino más bien como lugar donde se manifiesta la dinámica del Espíritu; la institución no se destruye, se relativiza y se le atribuye un carácter funcional, porque, a pesar de las deficiencias en ella, como dice Mateo, «donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos»³³.

La teología protestante, como constatamos en el apartado anterior, ha acentuado excesivamente las categorías existen-

32. LG c. 3, a. 26; LC c. 1, a. 3; c. 2, a. 11; Sac. Conc., n. 2, c. 1, a. 33.

33. Mt. 18, 20.

ciales y actualistas de la Iglesia olvidando la relación que existe entre ellas y la institución. Para Karl Barth, el principal exponente de esta concepción, la Iglesia consiste esencialmente, o mejor dicho, se hace en el acontecimiento de la palabra de Dios a ella dirigida y en la que ella cree; por consiguiente, la Iglesia verdadera no se identifica permanentemente con ninguna de las existentes, sino que ora es ora no, dependiendo de que el Espíritu transforme o no con la palabra y los sacramentos a la comunidad local.

El error que comete Barth es el de divorciar la institución y el acontecimiento; si bien es cierto que la eclesiología católica ha acentuado excesivamente las categorías objetivistas desconsiderando las personalistas, la Palabra de Dios en Cristo se enmarca normalmente en un ámbito institucional. Como ha observado H. Mühlen la Iglesia no puede reducirse a un mero acontecimiento espiritual, sino que es un acontecimiento unido visiblemente con la vida del Hijo de Dios en la tierra ³⁴.

4. *Perspectiva secular*

En el mundo cristiano actual, al menos en grandes sectores, se vive un ecumenismo que pudiéramos denominar práctico, motivado en buena medida por una concepción secular de la Iglesia. La eclesiología secular está orientada hacia la práctica, hacia la acción, y considera la división del cristianismo, bien en la fe, bien en los sacramentos, como algo relativo en última instancia, superable a través de una acción que trascienda las líneas denominacionales. La Iglesia se realizaría auténticamente sirviendo a los demás en los problemas ordinarios de la vida ³⁵.

A pesar de que tal interpretación eclesiológica haya sido acogida con recelo y en ocasiones criticada duramente tanto por teólogos católicos como protestantes, el Concilio Vaticano II ha legitimado el compromiso de la Iglesia en el orden socio-político. En la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual se afirma: «De esta forma, la Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de

34. Cf. H. Mühlen, *Una Mystica Persona* 3 ed. (Paderborn 1968) 512.

35. Este es el pensamiento de D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (Nueva York 1967) 204.

ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios»³⁶. Y en otra ocasión: «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según las circunstancias, de tiempo y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes»³⁷.

Moviéndose en un ámbito más religioso, el Decreto sobre el Ecumenismo exhorta a todos los cristianos a la colaboración en el campo social, a la promoción del bien de la paz, al desarrollo de las ciencias y de las artes, etc., etc., y esto como medio que puede, a la par, manifestar y conducir a la unidad en Cristo Jesús³⁸. En el mismo sentido se concibe la actividad misionera de la Iglesia en el mundo³⁹.

Este tipo de ecumenismo secular no ha de interpretarse, con todo, como un substitutivo del tradicional que destruyese la importancia de la doctrina y del sacramento. La Iglesia no podrá jamás reducirse a una agencia con fines exclusivamente humanos sino que es una comunidad que *vive y practica* el evangelio que *cree* y al que *obedece*; es comunión de vida, pero también de fe; cree y actúa sin dicotomías ni separaciones.

Por otra parte, se nos antoja que tal secularidad cristiana está íntimamente relacionada con una esperanza escatológica, al menos en un buen número de teologías pos-conciliares, tanto católicas como protestantes. El futuro Reino de Dios, descrito en categorías de libertad, de paz y de amor, tiene una dimensión social; por ello la Iglesia, entre el ya y el aún no, tiene la misión de considerar como relativa cualquier realización terrena frente al Reino de Dios y de fomentar unas esperanzas al

36. *GeS* c. 4, a. 40.

37. *GeS* c. 4, a. 42.

38. *Unit. Red.* c. 2, a. 12.

39. *Ad Gentes*, c. 1, a. 15. — N. B. En gran medida, las actividades ecuménicas del Consejo Mundial de las Iglesias y de grandes sectores teológicos de los EE.UU., como la lucha por los derechos humanos, por la paz, etc., etc., tienen como base teológica esta perspectiva secular de la eclesiología.

más allá, no utópicas sino en consonancia con la realidad que vive en este mundo.

Esta relación entre la perspectiva secular y la esperanza escatológica nos brinda el paso a la consideración de la Iglesia bajo el aspecto escatológico.

5. *La Iglesia en perspectiva escatológica.*

Un desarrollo medianamente completo sobre este punto sobrepasaría los límites establecidos a este artículo; como, por otra parte, ya hemos escrito sobre él en otras ocasiones y para nuestro cometido no es imprescindible una exposición exhaustiva, nos limitaremos a unas conclusiones, para de ellas pasar al estudio detenido de la consideración eclesial que, desde esta perspectiva, se ofrece en el Vaticano II⁴⁰.

Es ya un lugar común afirmar que la eclesiología católica, tal como se manifestaba en los documentos del Magisterio y en las reflexiones de los teólogos hasta prácticamente mediados de nuestro siglo, se conformaba más a una *eclesiologia gloriae* al no distinguir convenientemente entre la Iglesia y el Reino de Dios, mientras que la teología protestante se inclinaba hacia una *eclesiologia crucis* por una excesiva separación entre ambas realidades. Ninguna de estas eclesiologías se halla exenta de peligros, sobrevalorando una y minimizando otra el valor de la Iglesia de Cristo.

En este contexto general se mueven las múltiples interpretaciones teológicas —con sus variantes— que, de un modo o de otro, interpretan a la Iglesia bajo la perspectiva del Reino de Dios. Así tenemos, por no citar más que los exponentes de las principales opiniones, a C. H. Dodd⁴¹, a R. Bultmann⁴², a

40. Pueden verse: J. J. Hernández-Alonso, *Cuestiones sobre la Iglesia* (Madrid 1972) 31-66; J. C. Haughey, 'Church and Kingdom: Ecclesiology in the light of Eschatology', *Theological Studies* 29 (1968) 72-86.

41. C. H. Dodd, *The Coming of Christ* (Cambridge 1954); el mismo, *The Parables of the Kingdom* (London 1961); el mismo *The Apostolic Preaching and its Developments* (Nueva York 1962); el mismo, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge 1963).

42. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (London 1960); el mismo, 'History and Eschatology in the New Testament', *New Testament Studies* 1 (1954-55).

A. Schweitzer⁴³, y a la escuela teológica que interpreta la escatología como historia de la salvación⁴⁴.

La teología católica —sin entrar en más detalles— tras el reconocimiento de los datos bíblicos y la evolución de las ciencias teológicas en general, reconoce ampliamente, en principio, la no identificación entre Iglesia y Reino, si bien ambas realidades son relacionables⁴⁵.

El Vaticano II, a pesar de que sea cierto lo que John Haughey⁴⁶ afirma respecto a la actitud de incertidumbre en la que el teólogo queda sumido al tratar de ver la realidad del futuro en cuanto opuesto al Reino presente, supera una eclesiología estática y se coloca en el contexto de una conciencia histórica que ha irrumpido en la civilización occidental, incluso en el campo de la teología. La Iglesia se muestra así orientada hacia el futuro, sin que ello obste a la fidelidad hacia el presente y el pasado. «Porque la acción ecuménica de los fieles tiene que ser plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad que recibimos de los Apóstoles y de los Padres, y conforme a la fe que siempre ha profesado la Iglesia católica; y tendiendo al mismo tiempo hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su Cuerpo en el decurso de los tiempos»⁴⁷.

La *Lumen Gentium* se expresa en muchas ocasiones en estas categorías futuristas o procesistas; la Iglesia camina hacia la plenitud de la verdad divina, no se entiende a sí misma como centro muerto hacia el que han de tender otras iglesias sino que más bien se dirige, con ellas, a través de la existencia en la Historia, hacia la plenitud en Cristo Jesús.

Esta apertura al futuro lleva consigo una actitud de reforma y de comprensión hacia otras comunidades cristianas haciendo aflorar una problemática compleja en torno a la refor-

43. A. Schweitzer, *The Quest of the historical Jesus: A critical Study from Reimarus to Wrede* (Nueva York 1965).

44. A ella pertenecen nombres de distintas tradiciones teológicas como: Cullmann, Jeremias, Kümmel, Moltmann, Pannenberg, Metz, Schnakenburg, etc.

45. A esta conclusión se ha llegado por el análisis de los datos bíblicos y por una evolución en el campo de la eclesiología. Ver, p. e.: Mt. 25, 34-40; Mt. 7, 21-23; 13, 24 s.; 22, 11 s. — N. B. Sobre este punto puede consultarse: R. Schnakenburg, *Reino y Reinado de Dios* (1967) 263-94.

46. J. Haughey, 'Church and Kingdom: Ecclesiology in the light of Eschatology', *Theological Studies* 29 (1968), 84: «Despite the chapter's title (el 7 de la *Lumen Gentium*) this is communion-of-saints ecclesiology not community-of-pilgrims ecclesiology».

47. *Unit. Red.* c. 3, a. 24.

mabilidad de la propia Iglesia y al ámbito de la misma. Tal reformabilidad ¿incluye, p. e., la posibilidad de que la institución pugne contra el mensaje evangélico? ¿Es la Iglesia católica institucionalmente perfecta dado su carácter de comunidad peregrina? ¿Puede darse el caso de que lo que hoy entendemos ser de institución divina no sea sino reglamentación eclesiástica?

Nosotros no examinamos estos interrogantes; nos limitamos, en concreto, a la postura que, bajo esta perspectiva escatológica, mantiene la Iglesia católica frente a otras iglesias cristianas ⁴⁸.

El Vaticano II, tanto en la Constitución dogmática sobre la Iglesia como en el Decreto sobre el Ecumenismo acuñó eclesiológicamente la expresión «Iglesias o comunidades eclesiales» en cuanto aplicada a las denominaciones protestantes. Por primera vez en la historia de los documentos eclesiásticos se atribuye a las comunidades de la Reforma la categoría de Iglesia a pesar de que ninguno de los dos primeros esquemas de la Constitución sobre la Iglesia emplease tal expresión.

Pero podemos preguntarnos: ¿Corresponde la palabra Iglesia aplicada al protestantismo al concepto que nosotros tenemos de ella al emplearla en el catolicismo? Con otras palabras: ¿Puede atribuirse a esta expresión un contenido teológico o más bien se trata de una mera descripción fenomenológica de las comunidades protestantes con el fin de unificar un lenguaje impuesto por el uso de nuestro tiempo?

En el cap. I, art. 8 de la *Lumen Gentium* se nos ofrece de una manera muy sutil y a la vez muy teológica la naturaleza eclesial de las comunidades separadas del catolicismo. Después de hablar de la unidad de la Iglesia integrada o compuesta de una duplicidad de elementos, el humano y el divino, equiparable análogicamente a la unidad del Verbo encarnado, el Concilio afirma la subsistencia de la única Iglesia de Cristo en la Iglesia católica. «Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de su resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara (Jn. 21, 17) confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (cf. Mt. 28, 18 s.) y la

48. N. B. Exponemos nuestro pensamiento ya reflejado en: 'Iglesias protestantes y validación ministerial', *La Ciudad de Dios* 186 (1973) 47 s.

erigió perpetuamente como *columna y fundamento de la verdad* (1 Tim. 3, 15). Esta Iglesia establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica»⁴⁹.

El «textus prior» de la Constitución, al tratar en el a. 7 de la Iglesia peregrina, afirma, abundando en la doctrina de la *Mystici Corporis*, la identidad plena de la Iglesia de Cristo con la católica, si bien reconoce fuera de la misma elementos de santificación que pertenecen a la Iglesia de Cristo⁵⁰. El «textus emendatus» nos ofrece, en el a. 8, matizada, la subsistencia de la única Iglesia de Cristo en la forma histórica de la Iglesia de Roma, dando a entender más claramente los dones que, como pertenecientes a la única Iglesia, pueden encontrarse en las demás comunidades cristianas⁵¹.

Antes de la redacción definitiva algunos Padres Conciliares propusieron el empleo del «est» en lugar del «subsistit in»; otros, manteniendo el *subsistit* deseaban especificarlo bien con el «iure divino subsistit» o «subsistit integro modo»; a pesar de estos intentos, la comisión teológica estimó oportuna la fórmula «subsistit in Ecclesia catholica».

49. LG c. 1, a. 8.

50. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1964, 15: «Docet autem Sacra Synodus et sollemniter profitetur non esse nisi unicum Christi Ecclesiam, quam in Symbolo unam, sanctam catholicam et apostolicam celebramus, quam Salvator post resurrectionem suam Petro et Apostolis eorumque successoribus pascendam tradidit, et super illos in salutis sacramentum 'columnam et firmamentum veritatis' erexit (1 Tim. 3, 15). Haec igitur Ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa, licet extra totalem compaginem elementa plura sanctificationis inveniri possint, quae ut res Ecclesiae Christi propriae, ad unitatem catholicam impellunt».

51. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 15: «Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur, quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (Jo. 21, 17) eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (cf. Mt. 28, 18, etc.), et in perpetuum ut 'columnam et firmamentum veritatis' erexit (1 Tim. 3, 15). Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit* in Ecclesia catholica, a *successore* Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut *dona* Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt».

En nuestra opinión, la retención de esta fórmula muestra, de diversas maneras, el valor eclesial que, de alguna forma, se atribuye a las denominaciones cristianas no católicas. Cuando un Concilio se mueve de un terreno más firme, más seguro —como es el de la identificación entre la Iglesia de Cristo y la Católica— a otro más indeterminado y ambiguo —como es el de la subsistencia de la Iglesia de Cristo en la Católica —es porque en su ideología se ha efectuado un cambio significativo. Las explicaciones de este cambio aparecen en las Relaciones.

Para mayor claridad y concisión transcribimos las Relaciones pertenecientes al n. 8 donde se trata de la Iglesia, visible y espiritual a un tiempo: «*Intentio autem est ostendere, Ecclesiam, cuius descripta est intima et arcana natura, qua cum Christo Eiusque opere in perpetuum unitur, his in terris concrete inveniri in Ecclesia catholica. Haec autem Ecclesia empirica mysterium revelat, sed non sine umbris, donec ad plenum lumen adducatur, sicut etiam Christus Dominus per examinationem ad gloriam pervenit. Ita praecavetur impressio ac si descriptio, quam Concilium de Ecclesia proponit, esset mere idealistica et irrealis.*

Ideo magis dilucida *subdivisio* proponitur, in qua successive agitur de sequentibus:

a) *Mysterium Ecclesiae adest et manifestatur in concreta societate. Coetus autem visibilibus et elementum spirituale non sunt duae res, sed una realitas complexa, complectens divina et humana, media salutis et fructus salutis. Quod per analogiam cum Verbo incarnato illustratur.*

b) *Ecclesia est unica, et his in terris adest in Ecclesia catholica, licet extra eam inveniantur elementa ecclesialia.*

c) *Manifestatio mysterii in Ecclesia catholica fit simul in virtute et debilitate, scilicet etiam in conditione paupertatis ac persecutionis, peccati et purificationis, ut Ecclesia assimiletur Christo, qui tamen fuit sine peccato. Thema de paupertate, secundum desideria Patrum, aliquatenus evolvitur.*

d) *Ecclesia autem omnes illas difficultates devincit per virtutem Christi et caritatem, quae mysterium licet sub umbris revelat, donec ad plenam lucem perveniat»⁵².*

52. *Schema Constitutionis de Ecclesia, 23-4.*

La expresión del «subsistit in» expresa, según el Concilio, la identificación existente entre el misterio de la realidad eclesial y la Iglesia católica. No se trata sencillamente de sustituir una fórmula escolástica por otra que lo es menos, sino de afirmar con ello los elementos eclesiales existentes fuera de la comunidad católica⁵³. Con otras palabras, diríamos, que el Concilio, sin excluir la identificación entre la Iglesia de Cristo y la católica (sin precisar el grado de la misma) al utilizar la terminología del «subsistit in» deja abierta la posibilidad de que otras iglesias —llamémoslas protestantes— sean a la par (sin precisar tampoco el grado) auténticas y verdaderas manifestaciones de la única Iglesia de Cristo⁵⁴.

El subsistere, que significa un modo de existencia, una realización concreta, es, pues, una fórmula más fuida que no solamente fija los límites empíricos de la realidad misteriosa de la Iglesia, sino que además trasluce los elementos eclesiales de las comunidades cristianas no católicas. Así, mientras el Concilio no disocia la esencia eclesial de su manifestación histórica, mantiene, sin embargo, la distinción entre el Cuerpo Místico de Cristo en su concreción histórica y la forma de existencia del mismo en la Iglesia católica⁵⁵.

Desde esta perspectiva se explican más positivamente los lazos existentes entre la Iglesia católica y los cristianos no católicos tal como aparece en los artículos 9 y 15 respectivamente del *textus prior* o del *emendatus* de la Constitución sobre la Iglesia⁵⁶.

53. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 25: «Quaedam verba mutantur: loco 'est', 1.21, dicitur 'subsistit in', ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi *adsunt*».

54. Cf. LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, I (1966) 174-5; E. Schillebeeckx, *La Misión de la Iglesia* (Salamanca 1971) 20-1.

55. Cf. LG c. 1, a. 8. En nuestra opinión, la diferencia de terminología respecto a la *Mystici Corporis* en torno a la cuestión de pertenencia a la Iglesia, está basada en esta idea teológica, anteriormente desarrollada. Desde el momento en que la Iglesia de Cristo se comparte de alguna manera por las comunidades cristianas, es más coherente hablar de incorporación a la Iglesia de Cristo, un lenguaje también más fluido que la expresión rígida de miembro.

56. Ofrecemos ambos textos con la finalidad de que pueda establecerse una comparación entre ellos. El *textus prior* dice: «Cum omnibus illis qui baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem vel unitatem communionis sub Romano Pontifice non profitentur, Ecclesia, pia omnium Mater, semetipsam scit plures ob rationes coniunctam. Amanter enim credunt in Christum, Filium Dei Salvatorem, baptismo indelebili signantur, imo omnia

El carácter eclesial de los elementos enumerados en este artículo 15 de la *Lumen Gentium* aparece claro por la Relatio propia de este número: «Elementa quae enumerantur non tantum individuos respiciunt, sed etiam communitates; in hoc praecise situm est principium motionis oecumenicae. Documenta pontificia passim de «Ecclesiis» orientalibus separatim loquuntur. Pro Protestantibus ultimi Pontifices adhibent vocem «communitates christianae»⁵⁷.

También se nos refieren aquí los temores de algunos Padres que pensaron que el tenor de este artículo era demasiado positivo al valorar la realidad eclesial del protestantismo, induciendo tal vez a una minusvaloración del catolicismo, así como otras dudas referentes a la validación eucarística de ciertas comunidades protestantes⁵⁸. Esto, no obstante, la doctrina conciliar es precisa en esta materia, como se desprende asimismo de los modos al número quince⁵⁹.

aut saltem quaedam sacramenta agnoscunt et recipiunt, et plures eorum fidem erga Sanctissimam Eucharistiam necnon pietatem erga Deiparam Virginem fovent. Accedit orationum aliorumque beneficiorum spiritualium communio; imo quaedam in Spiritu Sancto communio, quippe qui non solum donis et gratis intra Ecclesiam catholicam agat, sed sua virtute sanctificante etiam in illis operetur. Ita Spiritus in cunctis Christi discipulis desiderium actionemque suscitatur, ut omnes, modo a Christo statuto, in uno grege sub uno Pastore pacifice uniantur. Quod ut obtineat Ecclesia precari, sperare et agere non desinit, omnesque ad orandum et cooperandum exhortatur, ut, purificati et renovati, signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgens extollant».

El textus emendatus es el siguiente: «Cum omnibus illis qui, baptizati, Christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam movit plures ob rationes coniunctam. Sacram enim Scripturam et normam credendi et vivendi in honore habent zelumque apostolicum ostendunt amanter credunt in Deum Patrem omnipotentem et in Christum, Fillium Dei Salvatorem, baptismo signantur, qui Christo coniunguntur, imo et alia sacramenta in propriis Ecclesiis vel communitatibus ecclesiasticis agnoscunt et recipiunt. Plures inter illos et episcopatu gaudent. Sacram Eucharistiam celebrant necnon pietatem erga Deiparam Virginem fovent. Accedit orationum aliorumque beneficiorum spiritualium communio; imo vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio, quippe qui donis et gratis etiam in illis sua virtute sanctificante operatur, et quosdam illorum usque ad martyrium roboravit. Ita Spiritus in cunctis Christi discipulis desiderium actionemque suscitatur, ut omnes, modo a Christo statuto, in uno grege sub uno Pastore pacifice uniantur. Quod ut obtineat Ecclesia Mater precari, sperare et agere non desinit, filiosque ad purificationem et renovationem exhortatur, ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat» (*Schema Constitutionis de Ecclesia*, 36-7).

57. *Schema Constitutionis de Ecclesia*, 51.

58. *Ibid.*, 50-1.

59. *Schema Constitutionis de Ecclesia, Modi a Patribus conciliaribus pro-*

Es evidente que los elementos eclesiales a los que se hace referencia en el artículo 15 de la Constitución no pueden atribuirse indiscriminadamente a todas las denominaciones cristianas. Las Relaciones y los Modos propios determinan claramente la doctrina de los Padres sobre el particular; por consiguiente, del reconocimiento de una fe en Cristo Jesús o del bautismo, pongamos por caso, no podemos concluir la validez de una celebración eucarística; incluso cuando se afirma expresamente esta validez hay que referirla a una determinada comunidad cristiana. Queremos decir, en definitiva, que la determinación o fijación eclesial de una comunidad cristiana no viene valorada por una cuantía de elementos válidos como si la auténtica realidad eclesial se diese allí donde radica mayor número de ellos. Opinamos que la eclesiología del Vaticano II no es de carácter cuantitativo, sino más bien todo lo contrario, es decir, la manifestación auténtica y perfecta de la única Iglesia de Cristo, sin restar importancia al aspecto cuantitativo de elementos válidos, se da allí donde *cuálitativamente* hay más conformidad con Cristo, su fundador. En todo caso, el Vaticano II ha querido llamar Iglesia a toda manifestación auténtica, si bien incompleta, de la única Iglesia de Cristo Jesús.

En el Decreto sobre el Ecumenismo se reflejan prácticamente las mismas posturas que en la Constitución sobre la Iglesia en lo referente a la consideración de la realidad eclesial de las comunidades protestantes⁶⁰. Dicho Decreto, en su

positi a Commissione doctrinali examinati (Typis Polyglottis Vaticanis 1964), 10: «In toto textu agitur de elementis obiectivis quae nexum quemdam cum Ecclesia Catholica constituunt, et sermo evidenter est generalis; ideoque singula non de singulis a christianis intelligenda sunt. Itaque in genere servatur textus. Neque additur lin. 36-37 incisa de 'Ecclesiis vel communitatibus', quippe quae paulo infra edicatur, nempe lin. 41. Admittuntur tamen sequentes correctiones...».

60. Con objeto de observar las influencias entre el decreto sobre el Ecumenismo y la Constitución sobre la Iglesia, presentamos esquemáticamente la historia cronológica de ambos documentos: El primer esquema de la Constitución fue presentado en 1962 y discutido en las asambleas 31-36 en el mes de diciembre de dicho año. El esquema segundo se discutió entre setiembre y octubre del año 1963. En mayo de 1963 se envió a los Padres el Decreto sobre el Ecumenismo, que lo retuvieron durante la discusión del esquema segundo sobre la Iglesia. Inmediatamente después de esta discusión sobre la Iglesia, los Padres comenzaron con la discusión general del Decreto, en noviembre de 1963. El segundo esquema del Decreto se preparó en abril del 1964; durante los meses de mayo, junio y julio de este año los Padres envían por escrito, sus puntos de vista. Durante los meses de octubre y noviembre del año 1964 los Padres conciliares discutieron tanto el esquema segundo del

primer esquema, ofrece tres capítulos, de los cuales el último trata de los cristianos separados de la Iglesia católica. El encabezamiento general del tercer capítulo es el siguiente: «De Christianis ab Ecclesia Catholica seiunctis». Los números comprendidos entre el 12 y el 18 tratan de las iglesias orientales, de su condición, historia, tradición litúrgica y espiritual, etc. Con el número 19 se da paso a lo que el esquema titula: «De communitatibus inde a saeculo XVI exortis», terminando con ello el contenido del capítulo ⁶¹.

Como puede apreciarse, la palabra iglesia no aparece por ninguna parte; el punto referencial es la iglesia católica y cuando se habla del protestantismo se le aplica el término de *comunidad* nacidas en el siglo XVI. Ante la pregunta de si el término *Iglesia* es aplicable a comunidades separadas de la *Iglesia Católica* (obsérvese el término de referencia) muchos Padres Conciliares respondieron que la Iglesia de Cristo es una, a saber, la Católica; otros, en cambio, hicieron notar el lenguaje de los documentos de la Santa Sede, según el cual se aplica al Oriente la categoría de «Iglesias orientales» ⁶².

El esquema segundo del Decreto habla, en cambio, «de las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de Occidente» ⁶³. Los modos presentados por los Padres del Concilio evidencian tanto el temor de algunos de ellos de que el término de iglesias se aplicase a las sectas o que fuera en detrimento de la concepción de la unidad eclesial, como el sentido atribuido a esta terminología ⁶⁴.

Decreto como el tercero de la Constitución. La votación final del Decreto se efectuó el 20 de noviembre de 1964; la de la Constitución sobre la Iglesia, al día siguiente.

61. *Schema Decreti de Oecumenismo* (Typis Polyglottis Vaticanis 1963) 20-3.

62. *Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super Schema Decreti de Oecumenismo* (Typis Polyglottis Vaticanis 1963) 8.

63. *Schema Decreti de Oecumenismo* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964) 22: «Ecclesiae et communitates ecclesiales, quae vel in gravissimo illo rerum discrimine, quod in Occidente iam ab exeunte medio aevo initium sumpsit, vel posterioribus temporibus ab Apostolica Sede Romana separatae sunt, cum Ecclesia catholica peculiari affinitate ac necessitudine iunguntur ob diuturnam populi christiani vitam praeteritis saeculis in ecclesiastica communione peractam. Cum hae vero Ecclesiae et Communitates ecclesiales propter diversitatem originis, doctrinae et vitae spiritualis non tantum a nobis, se etiam inter se non parum differant, eas aeque describere opus perdifficile est, quod hic aggredi non intendimus».

64. *Schem a Decreti de Oecumenismo, Modi a Patribus Conciliaribus propositi* (Typis Polyglottis Vaticanis 1964) 24: «l. p. 22, lin. 25: Deleantur verba

Las relaciones eclesiales entre la Iglesia católica y las iglesias protestantes se fundan, según la doctrina del Decreto sobre el Ecumenismo, en base específicamente teológica en el sentido de que, a pesar de las divergencias fundamentales existentes entre ellas, la confesión de Cristo como Dios y Señor es el punto de partida de toda acción ecuménica: «Nuestra atención se dirige ante todo a los cristianos que confiesan públicamente a Jesucristo como Dios y Señor y Mediador único entre Dios y los hombres para gloria del único Dios, Padre e Hijo y Espíritu Santo. Sabemos que existen graves divergencias con la doctrina de la Iglesia católica aun respecto de Cristo, Verbo de Dios encarnado, y de la obra de la redención, y, por consiguiente, del misterio y ministerio de la Iglesia y de la función de María en la obra de la salvación. Nos gozamos, sin embargo, viendo a los hermanos separados tender hacia Cristo como fuente y centro de la comunión eclesial. Movidos por el deseo de la unión con Cristo, se ven impulsados a buscar más y más la unidad y también a dar testimonio de su fuente delante de todo el mundo»⁶⁵.

Por el sacramento del bautismo se efectúa la incorporación real a Cristo crucificado y glorioso, Señor de la Iglesia; pero el bautismo por sí mismo, es sólo un principio y un comienzo, ya que se orienta a la consecución de la plenitud de la vida cristiana; y como en esa plenitud se concibe entre otras cosas, la íntegra incorporación en la comunión eucarística, el Decreto concluye que la comunión entre las iglesias católica y protestantes no es completa desde el punto de vista eclesiológico. «Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación a la economía de la salvación tal como Cristo en persona la estableció, y, finalmente a la íntegra incorporación en la comunión eucarística. Las Comunidades eclesiales separadas, aunque les falte esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio euca-

'Ecclesiae et'. Apellatio 'Ecclesiae' ad communitates orientales applicatur, non ad sectas. R. Etiam in Occidente existunt Communitates quae communiter 'Ecclesiae' vocantur, ev. gr. Veteris-Catholici. 2. p. 22, lin. 25: Deleantur verba 'Ecclesiae et'. Una est Ecclesia, i. e. Catholica. R. De usu vocis Ecclesiae cf. *Decretum de Oecumenismo*, nota 20, p. 11, necnon Relationem super Schema emendatum, p. 15».

65. *Unit. Red.*, c. 3, a. 20.

rístico, sin embargo, mientras conmemoran en la santa Cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se significa la vida, y esperan su glorioso advenimiento ⁶⁶.

Aparece, por consiguiente, obvia la mentalidad conciliar: la comunión entre ambas iglesias no es expresión total, completa, feliz, de la riqueza de la realidad sacramental de Cristo, manifestada en los sacramentos del orden y de la eucaristía y, en consecuencia, tampoco de la comunión eclesial. Con otras palabras, el Concilio sigue la línea tradicional respecto a la validación ministerial; por eso desde el momento en que para la autenticidad del ministerio no se reconoce más que la validación ritual, en la cual el papel del obispo es capital, los Padres conciliares no podía haber apuntado otras soluciones.

Concluyendo, nos parece que los textos del magisterio eclesial incluso los del Vaticano II, no reconocen una interpretación auténtica del ministerio fundada en la realidad eclesial del cristianismo protestante. Sería forzar excesivamente los textos el pensar que el reconocimiento de las comunidades protestantes, por parte del Concilio, como auténticas, si bien imperfectas, manifestaciones de la única Iglesia de Cristo lleva consigo el reconocimiento de su ministerio y, por tanto, la validez de su eucaristía. Opinamos que estas conclusiones no se desprenden del estudio del citado artículo 22 del Decreto sobre el Ecumenismo.

Otra cosa sería el considerar como ilegítimo cualquier proceso teológico que avanzase sobre los textos del Concilio. El mismo Decreto ecuménico posibilita la discusión en torno a estas cuestiones: «Por esto la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia, debe ser objeto de diálogo» ⁶⁷

Por otra parte, opinamos que cualquier manifestación eclesial, si es auténtica, ha de gozar necesariamente de un ministerio, si no queremos reducir simplísticamente la Iglesia a una concepción utópica. Alguien pensará que —en conformidad con la doctrina del Concilio Vaticano II— una manifestación eclesial incompleta, como la de las iglesias protestantes, comportará a su vez un ministerio incompleto, que se manifestará precisamente en la carencia de la genuina celebración eucarística,

66. *Unit. Red.*, c. 3, a. 22.

67. *Ibid.*

excluyendo con ello todo progreso teológico ulterior. De hecho, este es el punto neurálgico porque, a nuestro entender, tal suposición no encontraría sólida base neotestamentaria o, quizás mejor expresado, el Nuevo Testamento no parece ofrecer datos claros en contra de una interpretación de validación ministerial distinta a la tradicional; distinta, decimos, no contradictoria.

El campo que ofrece el ministerio eclesial es amplio; las perspectivas ecuménicas, inmensas; desde el punto de vista dogmático no hay dificultad de que la Iglesia reconozca en otras comunidades una auténtica realidad eclesial y un ministerio válido; quedan por aclarar aún muchas cosas referentes a la estructura de la Iglesia⁶⁸.

En todo caso, la solución al problema ministerial se inserta en la única Iglesia de Cristo, evidenciando con ello que las posibles maneras de validación no se excluyen entre sí sino que son signos de la vitalidad y riqueza de la Iglesia de Cristo.

Hasta aquí el examen de estos tipos de concepción eclesiológica que, opinamos, son los más significativos, si bien no agotan todas las posibilidades de interpretación. Son diversos modos de ver la eclesiología, cada cual con sus defectos, sus peligros, y sus aspectos positivos; unos se fijan más en el elemento institucional de la Iglesia, otros en su aspecto místico o espiritual, otros en la misión y la forma de presencia de la misma en el mundo; todos, sin embargo, incorporan aspectos válidos en el terreno ecuménico de unión entre las iglesias y de reconocimiento en lo que tienen de auténticamente cristiano.

Por lo que respecta a la doctrina del Concilio Vaticano II hemos podido constatar en ella un desplazamiento de una postura esencialista exclusivista, típica de los documentos del magisterio anteriores hacia un reconocimiento de valores existentes en otras comunidades cristianas hasta tal punto que la realización de la Iglesia de Cristo pueda darse más perfectamente —en cuanto a la vivencia de la fe, no institucionalmente— en las comunidades cristianas separadas de Roma que en la misma Iglesia católica; más aún, nos atreveríamos a afirmar que incluso la perfección institucional de la Iglesia católica no

68. Cf. E. Schillebeeckx, *La Misión de la Iglesia* (Salamanca 1971) 494 s.

es absoluta, ya que sus realizaciones históricas son provisionales por estar referidas a la escatología.

La eclesiología aparece, por consiguiente, más dinámica, más fluida, más ecuménica. Tal dinamismo posibilita soluciones ecuménicas y al mismo tiempo crea problemas; la dificultad radica en mantener un equilibrio, máxime cuando los problemas presentados no pueden ser solucionados conforme a una base teológica sólida. Pero hay que tener en cuenta que la eclesiología, como el resto de las ciencias teológicas, tiene un desarrollo gradual y no ofrece soluciones improvisadas; otra prueba más del carácter escatológico de esta comunidad de fe que, pasando por la Historia, tiende a la unión definitiva con Cristo Jesús.

JUAN JOSE HERNANDEZ ALONSO
Universidad Pontificia. Salamanca.