

el misterio de la Iglesia

Juan A. Estrada

La relación final del último Sínodo extraordinario de los obispos, celebrado en 1985, dedica un apartado completo a hablar del misterio de la Iglesia. En ese apartado se habla del secularismo, distinguiéndolo de la secularización, y de que hay "signos de una vuelta a lo sagrado. Hoy hay signos de una nueva hambre y una nueva sed hacia las cosas trascendentes y divinas. Cooperemos a esta vuelta a lo sagrado. Para cooperar en esta vuelta a lo sagrado y para superar el secularismo, debemos abrir accesos a la dimensión de lo «divino» o del misterio y ofrecer a los hombres de nuestro tiempo los preámbulos de la fe" ¹.

Esta vuelta a una terminología del misterio y esta insistencia en la dimensión sagrada de la vida ha suscitado desconfianzas y adhesiones muy diversas. Ya en el conocido "Informe sobre la fe" del Cardenal Ratzinger se hablaba con reservas del concepto de "pueblo de Dios", como título eclesiológico, y se alababa el de "cuerpo de Cristo" y el de "misterio" ². De ahí la desconfianza que suscita hoy en muchos ambientes el hablar de la Iglesia como un misterio. Se teme de nuevo a un lenguaje espiritualista y evasivo, poco apto para el diálogo entre la fe y la cultura moderna. Además, la ambigüedad del concepto de misterio posibilita el utilizar este término en un sentido vago y genérico, y se presta a la confusión por la diversidad de contenidos y de significados que pueden dársele.

Sin embargo, ya el concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia, dedicó el primer capítulo a hablar sobre "El misterio de la Iglesia". Lo sorprendente es que ese capítulo suscitó adhesiones y elogios por parte de la mayoría de los teólogos y por muchos que hoy desconían de la renovación del lenguaje de los "misterios" en la eclesiología y en la vida cristiana. De ahí que el problema radique en el significado y en el uso que hacemos de la idea de misterio (y de lo sagrado), tanto en la eclesiología como en la vida cristiana.

En este artículo voy a centrarme en la relación que existe entre la Iglesia y el misterio, buscando una clarificación de ambos conceptos. Intentaré mostrar qué es lo que queremos decir cuando hablamos de la Iglesia como misterio, qué im-

(1) Vida Nueva, 1.507 (1985) 2.560.

(2) Card. J. Ratzinger - V. Messori, *Informes sobre la fe* (Madrid 1985) 55-56.

plicaciones eclesiológicas se deducen de este uso, y qué posibles peligros y potenciales desviaciones pueden darse al afirmar el misterio de la Iglesia.

La complejidad de la Iglesia: evolución histórica

El mismo concepto de Iglesia es ambiguo y paradójico. Con él expresamos realidades muy diversas, tanto la comunidad de los cristianos como la jerarquía. Lo mismo ocurre al referirnos a su dimensión humana y divina, porque, a veces, no sabemos exactamente si nos estamos refiriendo a la comunidad humana, susceptible de un análisis empírico o inmanente, o a la obra de Dios, que sólo puede ser captada y asumida desde una visión de fe. Por eso puede ser clarificante el que reflexionemos sobre la Iglesia teniendo presente su evolución histórica, aunque sea de una manera muy somera y general. Nuestra mentalidad moderna es consciente de la importancia de la historia y tenemos una idea evolutiva de todas las realidades a las que nos referimos ("conocer algo es conocer su historia", decimos). Al mismo tiempo la historia es "madre y maestra", ya que nos sirve de criterio para discernir entre lo esencial y constitutivo, y lo secundario o accesorio de las realidades sociales y humanas. Muchas veces, sólo podemos llegar al conocimiento a través de una toma de conciencia de la relatividad de la historia, que nos cuestiona muchos de nuestros absolutos y simultáneamente nos ofrece pistas para nuestra actuación presente. "El que no conoce la historia está condenado a repetirla", y ese conocimiento de la evolución es el que ha servido de criterio de discernimiento ante las realidades, como es lo que ha ocurrido en la filosofía de Nietzsche, que hace de la "genealogía" el elemento fundamental para su crítica antiideológica y para la destrucción de nuestros valores "absolutos".

Esto se aplica a la Iglesia. El que creamos que en ella se hace presente Dios y que, por tanto, tiene una dimensión sólo comprensible desde la fe, no le quita su carácter histórico que afecta, como veremos, a su mismo ser divino. Lo divino se expresa humana e históricamente. De ahí que un conocimiento adecuado de su tradición sea esencial para clarificar sus elementos más constitutivos y los más secundarios. Al mismo tiempo, esto nos permite relativizar tradiciones del pasado más cercano, que tendemos a confundir apresuradamente con "la tradición" de la Iglesia. Esta visión de la historia está en las antípodas de los fundamentalismos y literalismos, hoy tan vigentes en algunos grupos cristianos que se aferran a la letra de la tradición, sin caer en la cuenta de hasta qué punto la falsean al leerla desde otra perspectiva histórica que la que creó la tradición. Con eso adoptan, además, una concepción estática y objetivizante de la revelación de Dios.

El "misterio de la Iglesia" en los primeros siglos

Al preguntarnos por la idea de "Iglesia", que tenían los cristianos en la época del Imperio Romano, nos llevamos una gran sorpresa: no hay una reflexión temática o sistemática sobre la Iglesia; no existe un tratado de eclesiología, como el que actualmente tenemos, y tampoco hay una visión como la que nosotros expresamos al

hablar de "Iglesia jerárquica" o "Iglesia institucional", o también "Iglesia oficial". Lo primero que nos llama la atención es que ellos tienen una gran vivencia de lo que es la Iglesia y que esto lo expresan con una gran cantidad de símbolos, imágenes, metáforas, representaciones y alusiones, que distan mucho de la sobriedad racional de nuestras reflexiones sobre la Iglesia. Es decir, la realidad eclesial es ante todo una experiencia vivida y omnipresente, de la que ellos se sienten parte y que constituye un lugar central en su vida cristiana. Para hablar de la Iglesia hay que vivirla, sentirla y comulgar con ella, y esto es anterior y mucho más esencial que toda proposición intelectual. En este sentido podemos decir que en los primeros siglos no hay posibilidad de un "cristianismo por libre". No puede uno relacionarse con Cristo sin pertenecer a la comunidad de discípulos congregados en torno al Maestro. "Cristiano" y "eclesiástico" son conceptos equiparables, y la eclesialidad marca toda la vida cristiana. En realidad, esto es consecuente con el puesto central que tiene en el cristianismo la encarnación de Cristo y su carácter relacional. Cristo es el hombre-Dios y el Dios-hombre, y esto lleva a una religión que hace del hombre la mediación indispensable para encontrarse con Dios (Mt 25, 31-46). Por eso, si no es posible encontrarse con Dios al margen del hombre, tampoco es posible la vinculación con él sin que esto plantee la relación con los demás y, de modo muy especial, con aquellos que participan de una misma fe y proyecto de vida. Esto es lo que se expresa fundamentalmente al hablar de la Iglesia como "congregación de los fieles", es decir, al acentuar su carácter comunitario. Por el contrario, no hay un sólo texto en todos estos siglos que tienda a identificar la Iglesia con el clero, como ocurre frecuentemente en el lenguaje de nuestros días

Hablamos por tanto de una realidad comunitaria, de la que se tiene más una experiencia que una idea, y que tiene un carácter relacional. Sin embargo, un segundo trazo característico de esta visión de Iglesia en los primeros siglos estriba en que la simbología, que expresa la identidad eclesial, subraya sobre todo su relación con Dios, tanto con el Dios trino como con cada una de las personas de la Trinidad. Es decir, la orientación es exactamente contraria a la nuestra actual. Mientras que nosotros tendemos a subrayar una visión sociológica, histórica, institucional y externa a la Iglesia (lo que vemos empíricamente), ellos desarrollan el aspecto espiritual, invisible, "divino" de la Iglesia. ¿Qué quieren decir con esto? Ellos ven a la Iglesia como una obra que está inscrita en el plan de Dios y que tiene por tanto un puesto decisivo en la historia de la salvación de la humanidad. La Iglesia es algo previsto y deseado por Dios, una obra de Dios como la creación del mundo, o la obra de la redención. Se puede incluso decir que tiene una realidad "preexistente" y que abarca a la humanidad anterior a Cristo (de ella forman parte los "justos" del Antiguo Testamento)³. Lo más importante de la Iglesia es la relación que tiene con la iniciativa de Dios, su carácter de ser una "convocación" de Dios. Es Él mismo el que reúne a los hombres en la comunidad cristiana, y por eso el punto de partida hay que ponerlo en la voluntad salvífica de Dios, en su plan de redención del género humano y en la historia que comienza con la creación (primera alianza de Dios con el hombre

(3) Es excelente el estudio de Y. Congar *Ecclesia ab Abel*, en: *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Düsseldorf 1952) 79-108. También Cfr. H. de Lubac, *La foi chrétienne* (Paris 1969) 169-198.

al que somete todo lo creado), y tiene su continuación en la encarnación y Pentecostés.

Esta perspectiva, que a nosotros puede parecerse espiritualista y un tanto etérea, se desarrolla con una gran cantidad de símbolos que insisten en el carácter trascendente de la realidad eclesial. De ahí la estrecha correlación que se establece entre Cristo y la Iglesia, con lo que se subraya una fuerte continuidad entre ambos⁴. La Iglesia aparece, desde esta perspectiva, como un capítulo de la cristología, de tal manera, que según cómo concibamos las realidades cristológicas así también tenemos que analizar las eclesiológicas (sin que, sin embargo, podamos identificarlas). La Iglesia no es un fin en sí mismo, ni tiene una consistencia propia que permita considerarla de forma aislada y objetiva. Es una realidad relacional y hay que verla desde Cristo y su proyecto. Por eso, en la Iglesia antigua se resalta el carácter peregrino e itinerante de la Iglesia, su relación con la Iglesia celestial y su carácter instrumental. En cuanto realidad histórica la Iglesia no es el Reino de Dios, sino su germen y el instrumento que la hace posible; al final las mismas instituciones salvíficas (sacramentos, ministerios, etc.) tienen que desaparecer, siendo asumidas en el Reino de los cielos. Es decir, la Iglesia ni tiene en sí su origen, ni es un final en sí misma. Hay que relativizarla y verla en su carácter funcional instrumental: de ahí deriva la teología de la misión como una dimensión constituyente y esencial de la Iglesia. Los cristianos de estos siglos estaban en las antípodas de un eclesiocentrismo narcisista y ponían su realidad en función de la humanidad a la que tenían que servir y para la que debían ser el cauce de salvación, presentando a Cristo.

Esta comprensión de la Iglesia se ilumina mucho más cuando atendemos a la estrecha conexión que se establece entre la Iglesia y el Espíritu Santo. En realidad la Iglesia no aparece inicialmente en los credos o símbolos de la fe, sino que éstos tienen una estructura trinitaria y el "credo" se refiere directamente a las tres personas divinas. Luego, en la época postnícena, se va desarrollando el credo añadiendo al "creo en el Espíritu Santo" las obras del Espíritu, comenzando por la Iglesia. Es decir, la Iglesia es una obra de Dios, íntimamente conectada con el Espíritu Santo. Es el Espíritu de Dios el que suscita a la Iglesia como es El el que produce la comunión de los santos, el perdón de los pecados y la resurrección de los muertos. Estas obras culminan la creación del mundo y del hombre por Dios, constituyen una "segunda creación" que frecuentemente se pone en contacto con la resurrección de Cristo⁵.

Por tanto, la Iglesia es la obra del Espíritu. La Iglesia no es un sujeto, como lo es Dios en cada una de las tres personas divinas, sino que es el lugar en el que el Espíritu de Dios se hace presente. Esto es lo que se refleja en otros títulos eclesiales como los del templo de Dios (del Espíritu), cuerpo de Cristo o nuevo Israel. En la Iglesia antigua hay una conciencia muy clara de que no se puede hablar

(4) H. Rahner, *Symbole der Kirche* (Salzburgo 1964) 13-18; 91-96; 177-181.

(5) H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1964) 45-74; J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1970) 291-318.

de la Iglesia sin ponerla en conexión con el Espíritu; por eso la eclesiología se desarrolla en esta época como un derivado y una conclusión de la pneumatología y de la teología de la gracia. Es evidente que esta teología está estrechamente conectada con la cristología, ya que el Espíritu es el del Hijo, pero esa acción específica del Espíritu está siempre actualizada al tratar de la eclesiología. Para los Padres de la Iglesia hablar de la Iglesia y no del Espíritu es un contrasentido y ellos desarrollan el "símbolo de la fe", agregándole sus referencias eclesiológicas como una conclusión o derivación de la acción salvífica del Espíritu. Todo esto constituye una parte esencial del misterio de la Iglesia, de su origen divino y no meramente humano.

Pero esta misma conexión íntima entre el Espíritu y la Iglesia sirve de criterio límite y de elemento fundamental para desarrollar la "dimensión divina" de la Iglesia. La Iglesia tiene un origen divino, pero ella misma no es divina. La Iglesia no es un sujeto en el que nosotros creemos, ni puede ponerse junto a Dios como si constituyera una cuarta dimensión del misterio trinitario. Con otras palabras, nosotros creemos en Dios y sólo en Dios, no en la Iglesia como si ésta fuera digna de nuestra fe en Dios. Es importante que tengamos clara la diferencia que existe entre la fe en Dios y nuestro creer en "la Iglesia" y desde la Iglesia.

La fe no es simplemente una actitud que nos lleva a identificarnos con una doctrina. La fe es mucho más que creer las cosas que no se ven. Tener fe es fiarse de alguien, poner en alguien la propia confianza, identificarse con la persona de Jesús. Tiene fe el que se fía de Cristo y endereza su vida según el camino que El mismo nos ha mostrado. Por eso la fe abarca a toda la persona e incluye tanto el ámbito intelectual (creo en la doctrina, en la filosofía de la vida que me presenta Cristo), como el de la conducta (le sigo en su praxis y configuro mis comportamientos según su ejemplo), y el de las vivencias y experiencias más íntimas (me identifico en mi intimidad y en el mundo de mis deseos y temores con Cristo y desde ahí me abro a Dios). Es toda la persona la que cree en Dios y sólo en Dios. Por eso la fe es un acto libre y, simultáneamente, es algo incondicional y arriesgado. Es todo el hombre el que opta por Dios (esto no excluye la duda y la inseguridad, las vacilaciones y los temores), y busca impregnar la vida de los valores del "Reino de Dios" que Jesús predicó y que él mismo realizó en su vida. Creemos en Dios y sólo en Dios, de El nos fiamos incondicionalmente y en El ponemos nuestras esperanzas.

Esto no lo podemos decir de la Iglesia. Aunque haya en ella una dimensión divina (la presencia del Espíritu en su vida, la memoria de Jesucristo) y ésta se transmita en unas estructuras que hacen posible la fidelidad a los orígenes (el canon de las escrituras y la estructura sacramental y apostólica, que configuran su "constitución divina"), la Iglesia misma no es divina. Ella es congregación de los fieles, humanidad elegida por Dios, grupo humano que proviene de la vida y obra de Jesús de Nazaret y que se sabe dependiente de su Espíritu. Pero la Iglesia es humana, no es objeto de nuestra fe como lo es Dios. Creer sólo podemos creer en Dios, y sólo de una forma derivada, no incondicional (limitada y relativa) y analógica, en el hombre y en la Iglesia.

Por eso, el sentido del símbolo de la fe, tal y como lo entendía la Iglesia antigua, es "creo la Iglesia", es decir, creo que la Iglesia es obra de Dios, que es algo querido y desarrollado por Dios, creo que en ella se hace presente el Espíritu y se conserva la tradición y la herencia histórica de Jesús de Nazaret, creo que en ella se hace presente la alianza de Dios con los hombres, creo que a través de ella puedo encontrarme con Dios desde la comunidad de discípulos que inició Jesús de Nazaret. Creemos en el significado y en la obra de Dios, como creemos que la creación es obra suya, que la muerte no tiene por qué ser la última palabra para el hombre o que Dios perdona nuestros pecados. Pero todo esto, que incluye a la Iglesia, son obras de Dios, consecuencias de su voluntad salvífica y no son Dios mismo. Por eso no podemos creer en la Iglesia como en Dios.

Creemos también "desde la Iglesia", es decir, somos conscientes de que la Iglesia nos transmite y nos pone en contacto con la memoria histórica de Jesús y que en ella hay estructuras, símbolos, experiencias y referencias a través de las cuales el Espíritu de Jesús se hace presente en nuestro momento histórico. Ella es el lugar donde nos encontramos con Cristo de una forma plena, en cuanto que tiene la plenitud de la herencia de Jesús y también porque representa el movimiento histórico que surgió con El. Creemos "desde la Iglesia" o, como también se dice en algunas versiones del símbolo de la fe, "creemos por la Iglesia"⁶. Ella es la que nos transmite y nos pone en contacto con nuestras raíces cristianas, la que nos entrega su tradición que arranca de la Escritura (siendo ambas una creación de la misma Iglesia) como el lugar en el que se conserva su identidad histórica. En ella tomamos conciencia de nuestro pasado y vivenciamos el Espíritu de Dios que busca configurar nos según el modelo de Cristo. Los sacramentos nos dan vida cuando nos abrimos a la gracia que se actualiza en ellos y nos disponemos a recibir la palabra de Dios. Por eso la Iglesia nos fecunda, somos parte suya y creemos en (desde y a través de) ella. Todo esto es lo que en la eclesiología de los primeros siglos se desarrollaba bajo la imagen de "la maternidad de la Iglesia"⁷.

Esta afirmación es fundamental para la fe cristiana y constituye una parte esencial del misterio de la Iglesia. Actualmente estamos más capacitados para captar todas sus implicaciones y consecuencias. Las ciencias modernas, entre la que hay que resaltar la sociología y la psicología, nos han revelado hasta qué punto somos hijos de una cultura y de una sociedad. La sociedad no es algo que está fuera de nosotros mismos sino que lo llevamos "dentro", constituye el marco en el que se forma nuestra personalidad a través de un proceso de identificaciones, adhesiones e interiorización de valores. Somos siempre hijos de un colectivo; nuestra conducta, valores, afectos y actitudes llevan el sello de la colectividad humana en la que nos hemos desarrollado. Por eso la educación "neutra" no existe, sino que todo proyecto educacional lleva consigo una serie de acentos y de omisiones, de valores y contravalores, de silencios y de explicaciones que nos afectan y condicionan en nuestra responsabilidad y en el uso que hacemos de la libertad. Esto afecta también a nuestro ser cristiano que siempre es eclesial, es decir, que está configurado por la

(6) H. de Lubac, *La fol chrétienne*, 215-222.

(7) H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 211-248.

colectividad religiosa que ha dejado sus huellas en cada uno de nosotros. En la Iglesia aprendemos a ser cristianos, con todos los posibles errores y desviaciones que esto lleva consigo. Por eso, no podemos dejar de pertenecer a la Iglesia, aunque no siempre estemos de acuerdo con la imagen que ella da del cristianismo y del mismo Jesús. Somos hijos de la Iglesia en cuanto que nos incorporamos a ella por el bautismo y en ella crecemos y nos desarrollamos como adultos (confirmación). La Iglesia es nuestra comunidad referencial, su historia es la nuestra (con todas sus luces y sombras) y constituye nuestras raíces históricas (que no podemos olvidar, so pena de perder nuestra identidad, ya que los pueblos sin historia están faltos de identidad colectiva). Ella es el "lugar" en el que nos situamos en nuestra relación con Cristo, sabiendo que nuestra vida personal la determina (todos somos corresponsables y co-autores de su historia) y que ella nos condiciona positiva y negativamente en nuestra relación con Dios, con los demás y con nosotros mismos. Este es el misterio de la comunión de los santos y de los pecadores, que abarca tanto a nuestros antepasados en la fe como a las generaciones futuras que serán condicionadas por nuestro presente eclesial histórico. El misterio de la Iglesia abarca el pasado y llega hasta el futuro, se refiere incluso a los "santos" con los que los cristianos seguimos manteniendo una relación solidaria más allá de la muerte.

Esta fecundidad de la Iglesia es la que permite que hablemos analógicamente de la Iglesia como nuestra "madre" (como, por ejemplo, también lo hacemos con la "madre patria") y es la que nos impide abandonarla, aunque seamos conscientes de que como colectividad tiene una historia en la que participa de toda la ambigüedad de lo humano que no queda anulado por lo cristiano.

Sin embargo, creer sólo creemos en Dios, aunque empleemos una expresión ambigua como es la de "creer en la Iglesia", con una afirmación que es paralela a la de creer en Dios. El P. de Lubac ha mostrado cómo esa formulación, que se da desde el símbolo constantinopolitano nunca eliminó la otra de "creer la Iglesia" y cómo obligaba a los Padres y teólogos a una catequesis la que diferenciara claramente con el "creer en Dios" y que clarificara el significado del "creer en la Iglesia"; ella forma parte del plan de Dios y en la comunidad cristiana se hace presente su Espíritu.

Como vemos, estas dimensiones espirituales, cristológicas y pneumatológicas son las que están más presentes en la eclesiología de la Iglesia antigua. Esto no quiere decir, sin embargo, que en ellos faltara la teología que se fija en las dimensiones visibles de la Iglesia, en su imagen empírica y sociológica, en sus estructuras y constituciones. Es verdad que siempre se da la preferencia a sus elementos sobrenaturales y espirituales, y esto va a seguir influyendo en toda la teología oriental hasta hoy y en la teología occidental durante el primer milenio, por influjo de S. Agustín que es, juntamente con S. Gregorio Magno y S. Isidoro de Sevilla, el gran maestro de Occidente en el Alto Medioevo⁸. Sin embargo, también en la eclesiología

(8) El influjo de S. Agustín, S. Gregorio Magno y S. Isidoro de Sevilla es determinante para la eclesiología del Alto Medioevo: cf. J. A. Estrada, *Evolución del papado y eclesiología medieval (s. VI-X)*, en *Miscelánea Augusto Segovia* (Granada 1986) 85-92.

de los primeros siglos hay una conciencia clara de que la Iglesia empíricamente existente es aquella en la que se hace presente su dimensión espiritual y trascendente.

Más aún, hay una serie de dimensiones y estructuras institucionales que sirven de criterio para determinar dónde está la Iglesia de Cristo, que nunca es una Iglesia espiritual al margen de la institucional, terrena y empírica. La importancia de la eucaristía, del obispo, de la tradición y de la sucesión apostólica, del canon de las escrituras y de la comunión con las otras Iglesias son las que marcan una eclesiología de comunión que está llena de elementos visibles, estructurales e institucionales. La Iglesia es una realidad visible e invisible, institucional y carismática, jurídica y sacramental, humana y con una dimensión divina. Pero en la Iglesia antigua, al analizar esta complejidad de la Iglesia (y éste es su misterio) se da la primacía a lo espiritual, a la referencia a Dios, a su significado teológico. En esto se diferencia radicalmente de nuestra eclesiología actual.

¿No es ésta una visión muy espiritualista, platonizante? Considerar el misterio de la Iglesia, desde una perspectiva que acentúa los elementos salvíficos, la gracia de Dios, el plan de la salvación y el papel que tiene el Espíritu Santo, lleva a ver ante todo a la Iglesia invisible, sólo accesible por la fe y que es una obra de Dios. Sin embargo, no sólo no se descuidan los elementos visibles de la Iglesia, sino que hay una visión muy realista a la hora de hablar del pecado de la Iglesia. En la tradición de los primeros siglos y durante todo el primer milenio, hay una gran crudeza a la hora de hablar de la Iglesia pecadora, como bien muestra el título de la "Casta Meretrix" que se aplica con diversos símbolos a la Iglesia cristiana: La prostitución de Israel y de Jerusalén es un anticipo de la comunidad cristiana, pecadora y santa simultáneamente, porque en ella está la gracia de Dios que la purifica. La "Iglesia pura" es un concepto escatológico (S. Agustín) y los pecados y herejías de la Iglesia la configuran como pecadora, siempre necesitada de reformas y de purificación⁹. Es verdad que se privilegian los aspectos espirituales y que se utiliza un lenguaje y un enfoque platonizante, pero eso no quita para reconocer la humanidad de la Iglesia y su carácter de pecadora. La santidad y la experiencia del pecado son simultáneas en una comunidad que reconoce en ella la presencia de Dios, que la santifica, y que se sabe constituida por hombres y, por tanto, tocada por el pecado. Esta temática surge constantemente en la liturgia y en los comentarios de los Padres de la Iglesia y teólogos medievales.

La pluridimensionalidad de la Iglesia

Este breve excursus histórico puede hacernos comprender la alegría con que muchos teólogos católicos acogieron la vuelta a la idea del misterio de la Iglesia, como el punto de partida de la reflexión eclesiológica. El esquema que adoptó el Concilio para el misterio de la Iglesia en el contexto del plan de salvación de Dios.

(9) H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos II: Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 239-36. También K. Rahner, *El pecado en la Iglesia*, en: *La Iglesia del Vaticano II*, ed. por G. Barauna (Barcelona 1967) 433-448.

Con esto se daba un vuelco al esquema preparado por la comisión teológica que daba la primacía a la identificación entre la Iglesia católica romana y el cuerpo místico de Cristo, y que acentuaba una visión societaria, jurídica, institucional y visible de la Iglesia¹⁰.

Por eso, los dos primeros capítulos de la constitución "Lumen Gentium", que parten del misterio de la Iglesia y buscan explicitarlo con diversas imágenes o títulos eclesiológicos, suponen un avance decisivo para la teología actual. Se puede decir que el concilio ha acabado con la "época de la Contrarreforma" y comienza una etapa nueva en la que se busca un equilibrio eclesiológico perdido, sin miedo a resaltar las dimensiones eclesiológicas más familiares a la teología protestante. En este sentido la "vuelta al misterio" es muy positiva y no hay que interpretarla en clave "espiritualista" o de manipulación o evasión. Se trata de reconocer que la Iglesia es una comunidad humana, en cuanto tal afectada por la relatividad y el cambio histórico, pero que al mismo tiempo es una obra de Dios y en ella se contiene la herencia de Jesús (su Espíritu y su memoria histórica). En esta continuidad con Jesús estriba lo más válido de la comunidad cristiana. La Iglesia no tiene su origen en sí misma sino que procede de Dios; por tanto, la Iglesia es una obra de Dios que es anterior a cada uno de los cristianos. Creemos que en la Iglesia se hace presente el Espíritu y que ella conserva la memoria y continúa la obra de su Maestro.

Esta pluridimensionalidad de la Iglesia, en la que la iniciativa siempre parte de Dios pero la respuesta es siempre la del hombre desde la gracia, es la que permite hablar también hoy del misterio de la Iglesia. Sin embargo hay que precisar de qué forma entendemos actualmente su carácter misterioso y cómo podemos vivir el equilibrio de su complejidad y pluridimensionalidad sin caer en polarizaciones que romperían de nuevo el difícil equilibrio buscado por el Concilio.

Hay que creer en "la Iglesia", como creemos en la resurrección de los muertos, o en la creación como una obra de Dios. Ante el escándalo y el pecado que hay en la Iglesia, el no creyente tiende a quedarse sólo en su dimensión humana y a criticar (a veces con toda razón) las inconsecuencias entre lo que profesamos y lo que vivimos los cristianos. Hace falta la fe, la apertura al misterio de la encarnación, para creer que en esa colectividad humana se plasma la obra del Hijo de Dios, generada por la donación de su Espíritu. Sólo desde la fe es posible mantener la dimensión "sagrada" de la Iglesia; es decir, su referencia a Dios, su conexión y continuidad salvífica. Esto es un escándalo que sólo puede superarse desde la fe; una realidad tan humana, y a veces tan pobre y contradictoria como es la entidad eclesial (tanto en su pasado como en su presente), resulta difícil de aceptar dándole una significación que desborde lo meramente empírico y lo inmediato. Y, a pesar de todo, es en esa realidad eclesial en la que hay que creer, no en una Iglesia ideal y perfecta que es meramente un objeto de nuestros deseos y proyecciones, sino en la real y única que existe y con la que estamos comprometidos. Esto exige, evidentemente, una apertura al misterio, para no negar la realidad humana de hoy y, simultáneamente,

(10) Un análisis detallado es el que ofrece A. Acerbi, *Due ecclesiologie* (Bologna 1975) 107-149.

amente, para no quedarse estancado en ella e incapacitado para aceptar su dimensión trascendente. La Iglesia de Cristo se da ("subsiste", LG8) en la Iglesia católica, y es en ella (con todas sus lacras) donde tenemos que encontrarnos con Cristo y desarrollar nuestra vida de fe.

En el campo de la eclesiología se dan tendencias que acusan una visión secularizada que elimina la categoría del misterio. Esto es lo que ocurre cuando se **sustituye** una visión global y teologal de la Iglesia por un mero análisis empírico, sociológico, al que se reduce toda la reflexión teológica. Entonces, la teología es desplazada por consideraciones sociológicas o empíricas que buscan describir a la Iglesia como un fenómeno **sólo** abarcable desde esa perspectiva. Se observa la realidad empírica de la Iglesia, y sus condicionamientos antropológicos, sociales y políticos, mientras que se silencian los factores trascendentes, se minimaliza el sentido de la liturgia y del culto y se pasa por alto el carácter teológico de la realidad eclesial (es decir, su relación con Dios y su simbolismo "religioso"). El lenguaje meramente descriptivo, fenomenológico y sociológico lleva consigo un reduccionismo a la hora de enfocar las realidades eclesiológicas¹¹.

Esta consideración inmanentista de la Iglesia tiene muchas aplicaciones y consecuencias que acusan la pérdida del "misterio" y, por tanto, el desequilibrio eclesiológico. Esto es lo que ocurre cuando las realidades sacramentales y de la liturgia, que tienen un claro significado trascendente y que son una marca de identidad de la personalidad cristiana, se celebran como un mero compromiso secular y humanista (como un compromiso por el hombre) y se reducen a ser mera expresión y celebración de la identidad de un grupo o de sus compromisos éticos, sociales y políticos¹². Cuando el cristianismo, con toda su dimensión trascendente, se reduce a un mero compromiso con el hombre que elimina la referencia **explícita** a Dios, se produce un empobrecimiento de los símbolos cristianos y una transformación de la misma identidad cristiana. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se aborda la "religiosidad popular", desde una mera perspectiva funcional, atendiendo sólo a sus implicaciones éticas, sociales y políticas, y no considerando la importancia de los símbolos, piedades y devociones de la religiosidad popular como signos de trascendencia y de referencia explícita a Dios. Toda visión cristiana de la vida tiene que desarrollar un compromiso ético y de transformación de la realidad, pero no puede reducirse a ello a costa de su carácter simbólico y trascendente. El cristianismo lleva al compromiso con el hombre, pero no todo compromiso con el hombre es cristiano. Hay que reconvertir los símbolos cristianos y eliminar los elementos alineantes de la religiosidad popular y del culto, para que sean una auténtica experiencia cristiana que produzca operativamente comportamientos acordes con los valores cristianos, pero esto no se logra a base de dicotomizar el culto (los sacramentos y la piedad o devociones), por un lado, y los compromisos ético-sociales, por el otro. Esta misma tentación es la que se produce cuando la Iglesia se justifica ante la sociedad aludiendo a sus servicios asistenciales, a sus instituciones caritativas, de beneficencia

(11) Cf. W. Weber, *Wenn aber das Salz schal wird* (Würzburg 1984) 91-165.

(12) J. A. Estrada, *¿Cómo celebramos la eucaristía?*, *Proyección* 31 (1984) 23-40.

cia o de enseñanza, y se olvida que la proclamación de unos valores espirituales y de una visión trascendente de la vida es algo constitutivo o esencial a su misión, que no puede ser silenciada ni relativizada. Cuando, por ejemplo, instituciones pedagógicas cristianas ofrecen un alto nivel de formación profesional y de preparación intelectual, pero no son capaces de promover una visión cristiana de la sociedad y unos comportamientos acordes con el cristianismo, es que han perdido el equilibrio en su identidad cristiana y se ha producido esa reducción unilateral.

Es verdad que el uso de la sociología, de la psicología y de las diversas ciencias humanas lleva consigo un peligro de reduccionismo, de perder de vista la alteridad y especificidad de esas ciencias que no pueden ser asimiladas sin más por la teología. La misma dinámica racionalista e inmanentista, que es inherente a esas corrientes de pensamiento, puede facilitar un enfoque no teológico sino meramente sociológico o psicológico (a veces pseudo-sociológico y pseudo-psicológico) de lo específicamente cristiano. El lenguaje no es neutro a la hora de abordar las realidades ("los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje", decía Wittgenstein), y hay que tener en cuenta los diversos juegos lingüísticos y las diversas perspectivas que contienen. El uso del método histórico-crítico, por ejemplo, es inevitable en la teología y en la exégesis, pero no debe hacernos olvidar que el lenguaje de la Biblia es testimonial (profesión de fe) y simbólico, y que hay otras formas legítimas de aproximarse a la realidad que no son abarcables desde esa metodología. No es lo mismo una lectura espiritual y contemplativa de la Biblia que una basada en la filología o en el estructuralismo; y cada una tiene su propio lugar y momento en la vida cristiana. La dificultad que tiene la teología "científica", para servir de base a la vida cristiana, quizás tiene que ver con su absolutización como "única" manera válida de aproximarse a la realidad del cristianismo. Ya el uso de las categorías aristotélicas en la teología contribuyó a su empobrecimiento simbólico y espiritual, y esa historia puede repetirse en nuestros días en virtud de una absolutización de la metodología científica. Más aún, la teología racionalista europea todavía no ha asimilado la denuncia de la teología latinoamericana que la acusa de ser una "teología regional" y que pone en cuestión su forma de hacer teología y de acercarse al misterio de Dios, de Cristo y de la Iglesia.

El docetismo eclesiológico

La marginación, desplazamientos u omisión de la dimensión sobrenatural de la Iglesia, no es, sin embargo, el único peligro que existe en la eclesiología actual. Tradicionalmente el catolicismo ha subrayado mucho el aspecto visible e institucional, pero al mismo tiempo, paradójicamente, ha caído en una tendencia docetista. Este docetismo latente sigue presente hoy en algunas teologías y grupos cristianos y constituye un atentado al equilibrio eclesiológico subyacente a la teología del misterio.

Una de las primeras manifestaciones de la tendencia docetista está en el espiritualismo como estrategia para defender las incoherencias y disfuncionalidades

de la Iglesia, y ocultar el funcionamiento, a veces pecaminoso, de sus instituciones y de sus miembros. Se apela al sentido sobrenatural, a una visión teolal y a una consideración del misterio de la Iglesia para así alejar del campo de la reflexión teológica el problema de cómo funcionan las estructuras e instituciones eclesiales. Es decir, se recurre a la dimensión espiritual para así desplazar el interés de los creyentes a la hora de encararse con el misterio de la Iglesia. Esto tiene múltiples manifestaciones: por ejemplo, se alude a que la Iglesia es una institución divina, a que tiene una autoridad que viene de Cristo, o a que el primado del Papa está definido dogmáticamente para justificar las instituciones y autoridades eclesiales ante la crítica y el cuestionamiento. En virtud de que Dios quiere que haya instituciones y autoridad ministerial se justifican fallos en la forma de organizarse esas instituciones, se legitima el status quo institucional contra toda pretensión de reforma y de cambio, y se rechaza la crítica y el cuestionamiento como algo válido y necesario en la Iglesia ("ecclesia semper reformada").

Esta estrategia, que legitima el "status quo institucional" aludiendo a la dimensión espiritual, es la que también puede darse, cuando se alude al misterio de la Iglesia y a la necesidad de potenciar el nivel moral y espiritual de sus miembros, como la causa de la infecundidad misionera del cristianismo. Esto es verdad, pero sólo una verdad parcial. Hay que tener también en cuenta la patología de las instituciones, con sus tendencias conservadoras, burocrátizantes y centralistas para recordar de nuevo aquella vieja verdad, expuesta magistralmente hace años por el P. Congar: la verdadera reforma de la Iglesia exige atender a su dimensión institucional y operativa, no basta con recurrir a un aumento de la santidad de los fieles o a un cambio moral¹³. La eclesiología católica ha caído frecuentemente en un "eclesiocentrismo", ocupándose demasiado de sus problemas internos y a veces demasiado poco de las necesidades de la humanidad a la que tiene que servir. Pero esto no puede servir de excusa para eludir la autocrítica y la reforma, que lo que busca precisamente es adecuar la Iglesia y ponerla al día para una mayor apertura y servicio al mundo.

Otra forma de marginación del elemento humano de la Iglesia estriba en rechazar la validez de los análisis políticos, sociológicos o psicológicos a la hora de abordar las realidades eclesiales. Se dice a veces que la Iglesia es una realidad espiritual y misteriosa, y que por tanto se equivocan los críticos, analistas o simplemente periodistas que abordan la complejidad eclesial desde sus análisis humanos, desde las perspectivas que buscan en ella intereses ideológicos, estrategias políticas o conflictos grupales. Esta es una media verdad. Enjuiciar un sínodo, una reunión de obispos o una asamblea de religiosos sólo desde un prisma político, sociológico o ideológico supone un enfoque reduccionista y unilateral, al que se le escapan muchos elementos que tienen que ver con el aspecto sobrenatural de la Iglesia. Pero esto no quiere decir que esos análisis no sean válidos y acertados desde su enfoque. El aspecto sobrenatural y espiritual nunca elimina la dimensión

(13) Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise* (Paris 1950) 178-195. (Hay trad. española: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid 1973).

humana y empírica de las realidades eclesiales, y esa dimensión puede ser analizada desde una óptica immanente. Esos análisis son el resultado de enfoques válidos aunque fragmentarios; no pueden abarcar la totalidad del misterio, pero pueden aportar un conocimiento importante sobre la manera de proceder de la Iglesia. Lo divino no excluye a lo humano, ni lo anula. Lo divino se da en el hombre y en la Iglesia humanamente. Por eso no se puede caer en el angelismo de los que niegan intereses políticos, ideológicos o culturales, o de los que rechazan los conflictos humanos (que son inevitables en la Iglesia), porque ésta sea una realidad sobrenatural. Todo lo humano de la Iglesia es susceptible de análisis y de reflexión y crítica, y no se puede recurrir al espiritualismo para eludir esos enfoques. La Iglesia nunca es demasiado humana y recurre a los procedimientos de cualquier colectividad humana para resolver sus conflictos y desarrollar sus instituciones. Otra cosa es que deba seleccionar métodos y estrategias que sean acordes con el espíritu del evangelio y que deba respetar la máxima de que el fin no justifica totalmente los medios. Pero eso no quiere decir que siempre se haga, y que la sociología o la psicología no puedan enseñarnos las trampas en las que caemos los cristianos, sea a nivel consciente o inconsciente. La crítica a las instituciones, a las ideologías y a los grupos humanos también es válida para la Iglesia.

Esto explica el miedo de muchos eclesiásticos y cristianos a las ciencias humanas y, especialmente, a la sociología y la psicología. Estas sirven como elementos ilustrados para iluminar los trasfondos de nuestros comportamientos y esclarecer las consecuencias, implicaciones o motivaciones de actos o conductas aparentemente muy espirituales y cristianos. A veces tenemos miedo a la verdad, y cualquier instancia crítica, creyente o no, nos hace sentirnos inseguros y refugiarnos apresuradamente en lo espiritual. Pero lo divino sin lo humano es como un espíritu sin cuerpo, algo que puede volatizarse y quedarse en mera proyección o deseo sin más consistencia. El posible abuso de unas ciencias humanas, que desplazan y suplen a la reflexión teológica, no puede llevar a eliminarlas ni a excluir su uso y su necesidad para la teología. El abuso no quita el uso, so pena de caer en un espiritualismo descarnado y de claras implicaciones "ideológicas". Al describir la esencia de la Iglesia teológicamente no podemos sin más traspasarlo a su realidad empírica, como si ambas fueran simplemente idénticas.

En realidad, en el catolicismo siempre ha influido mucho "el agustinismo"; es decir, la tendencia a relativizar (y a veces incluso a rechazar) el orden humano para integrarlo en el orden sobrenatural. El peso de las realidades espirituales se impone de tal forma que anula la consistencia y la autonomía del orden de la creación. En nombre de los valores sobrenaturales se tiende a veces a ignorar las implicaciones de una Iglesia, que es realidad humana integrada en la historia. Así por ejemplo, el tema de la unidad de la Iglesia se ha utilizado teológicamente para rechazar cualquier cuestionamiento o interrogante. Ante los conflictos inevitables que surgen en una Iglesia inmersa en la historia y que tiene que discernir los signos de los tiempos en una sociedad pluralista, se tiende a veces a aludir al misterio de la unidad eclesial que no admite disensiones y que lleva incluso a negar los posibles conflictos entre

los cristianos o sus autoridades. Estas afirmaciones, aparte de que son ineficaces, porque no convencen a la gente que conoce las polarizaciones internas de los cristianos y sus autoridades, denotan la tendencia ideológica (consciente o inconsciente) a negar la realidad del conflicto en nombre del significado trascendente de lo cristiano. Al no afrontar esta dimensión humana de la Iglesia, sus conflictos y disensiones internas, se incapacita a los fieles para una maduración eclesial que lleve a asimilar los conflictos (que inevitablemente se dan en cualquier grupo humano) sin que esto tenga por qué poner en cuestión la pertenencia e identidad eclesial, que debe ser lo suficientemente fuerte como para poder asimilar y superar esa conflictividad sin tener que negarla. Los fieles cristianos no deben tratarse como niños a los que hay que ocultar las disensiones de la base o de la cúspide de la Iglesia.

Teológicamente la unidad de la Iglesia es un don de Dios (y esto forma parte de su carácter místico) y simultáneamente una tarea y un imperativo. La búsqueda de la unidad hay que hacerla desde la oración y la apertura al misterio, y también desde la libertad, la participación activa y co-responsable de todos y la comunión. Esto es incompatible con el secretismo, con el autoritarismo falto de diálogo, y con la identificación de la unidad con una uniformidad que se impone desde arriba. La apertura al misterio en la búsqueda de la unidad exige el discernimiento responsable y la aceptación de que el Espíritu (que es el que tiene la última palabra) habla desde todos los miembros de la comunidad y aun interpela desde fuera a la Iglesia. De ahí que sea la búsqueda en común (aunque a diversos niveles) lo más propio de una comunidad que pide la unión como un don de Dios en un mundo e historia conflictivos.

Juan A. Estrada