

IGLESIA

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática
- IV. Reforma de la Iglesia

I. *Sagrada Escritura*

1. *Terminología.* a) En el NT encontramos diversas denominaciones de la Iglesia, que son interesantes porque de ellas se deduce la inteligencia que de su esencia propia poseía la comunidad primitiva de la época neotestamentaria. En la época del liberalismo teológico del siglo XIX y de comienzos del XX dominaba ampliamente la opinión según la cual la Iglesia cristiana había surgido, paulatinamente, después de los creyentes en Cristo y, más tarde, de las comunidades locales individuales; es decir, se había formado «desde abajo». Pero esta opinión ha dejado paso al conocimiento de que la Iglesia existía ya desde el primer momento de la fe pascual, de la fe en la resurrección del Mesías Jesús y su exaltación por Dios (→ resurrección de Jesús), así como de la misión del Espíritu (→ Espíritu Santo); de que, además, no son las comunidades individuales lo primero en la Iglesia, sino la Iglesia universal, más amplia, cuyas representaciones locales están constituidas por las comunidades particulares. En esta convicción se incluía la idea de que la Iglesia no sólo es una comunidad religiosa humana, surgida de la necesidad práctica de unión entre aquellos que profesaban los mismos sentimientos, sino obra de Dios. Tal convicción encuentra su expresión en las denominaciones que el NT aplica a la Iglesia, en las cuales se refleja la conciencia que el cristianismo primitivo tenía de su misma realidad.

b) La más importante y más frecuente de estas denominaciones es *ἐκκλησία*. En griego profano, este término significa la asamblea del pueblo (así, también Hch 19,32.39.41). La Iglesia primitiva, por el contrario, cuando se da a sí misma el nombre de *ἐκκλησία*, se considera el pueblo de Dios. Con él puede referirse tanto a la Iglesia local particular, o comunidad local —por muy reducida que ésta sea—, como también a la amplia cristiandad universal, a la «Iglesia».

En los LXX, la Biblia de las comunidades primitivas que hablaban griego y de los escritores neotestamentarios, *ἐκκλησία* es la traducción ordinaria del término hebreo *קָהָל*. El AT habla de *קָהָל* (o *קָהָל יְהוָה*), sobre todo cuando éste, como pueblo de Dios, es reunido para el → culto o para la guerra sagrada (Nm 16,3; 20,4; Dt 23,2-4), pero también cuando no se piensa en el pueblo *reunido* (Esd 2,64; Neh 7,66; 10,8). En → Pablo, que es quien utiliza con mayor frecuencia en el NT este término, se refiere o bien a los cristianos de una ciudad congregados para el servicio litúrgico, o bien a la totalidad de los cristianos de un lugar en cuanto que forman una unidad; por

tanto, como de ordinario, a la comunidad local (cf. además de los encabezamientos de las dos cartas a los Tesalonicenses, de la carta a los Gálatas y de las dos a los Corintios [mientras que Pablo escribe, en las cartas posteriores, «los santos»]: Rom 1,7; Col 1,2; Flp 1,1; cf. dentro del texto aquellos pasajes en los que el término se encuentra en plural, por ejemplo, 1 Tes 2,14; 1 Cor 4,17; 11,16; 16,1; 2 Cor 8,1). Hay, pues, en este sentido una pluralidad de Iglesias.

Pero dicho término puede también designar a la cristiandad universal entendida como una unidad, es decir, a la Iglesia en sentido absoluto (Gál 1,13; 1 Cor 10,32; 12,28; 15,9; Flp 3,6, sobre todo en Col 1,18.24 y Ef 1,22; 3,21; 5,23ss). Sin embargo, de la preponderancia del sentido de «comunidad local» no se sigue que la idea de la Iglesia universal fuese secundaria para Pablo, reduciéndose a la suma de las comunidades particulares. A partir de R. Sohm se ha ido imponiendo universalmente la opinión de que ya para Pablo, y no sólo para la segunda generación cristiana, la Iglesia universal constituía lo primario. Esta se manifiesta en la comunidad particular, como aparece, por ejemplo, en 2 Cor 11,2, donde Pablo utiliza la imagen de la Iglesia como esposa de Cristo —calificativo válido de por sí únicamente para la Iglesia universal— aplicándola a la comunidad de Corinto. Aquí aparece el hecho de que en la comunidad local se hace presente, de un modo concreto, la Iglesia universal. Este uso del término ἐκκλησία no puede haber sido deducido de la práctica lingüística profana, en la que dicho término jamás encerró un sentido religioso por haber designado siempre al δῆμος de una ciudad convocado a asamblea. El verdadero origen de esta palabra, en su sentido neotestamentario, aparece claramente por su uso en Pablo, quien la une frecuentemente a un genitivo: once veces habla de la ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4; 1 Cor 1,1; 10,32; 11,16.22, etc.). Respecto a esta expresión, encierra especial significación el hecho de que, fuera de Rom 16,16, jamás se hace mención —como cabría esperar— de la ἐκκλησία Χριστοῦ, siendo como es la Iglesia, para Pablo, el cuerpo de Cristo. La única explicación de este hecho es que Pablo —así como la comunidad primitiva, cuya práctica lingüística sigue él— no han creado por sí mismos la denominación ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ni su acoplamiento, sino que la han recibido del judaísmo, es decir, del AT. Por la adopción de este término como calificativo propio, la comunidad primitiva proclama su conciencia de ser la sucesora legítima de la comunidad de Dios en el AT, de ser el pueblo de Dios escatológico. En ello se basa la convicción tanto de la existencia de una estrecha continuidad con el → Israel empírico como de una rotunda oposición a él. El «Israel carnal», incrédulo, había rechazado a Jesús como Mesías suyo; por eso se había desposeído a sí mismo de los privilegios del pueblo elegido por la alianza; la Iglesia ha pasado a ocupar su lugar como nuevo pueblo de Dios. La fe de que esto es así viene expresada por la adopción del nombre ἐκκλησία.

En los LXX, el קָהָל hebreo es traducido repetidas veces también por συναγωγή (Lv 16,17; Nm 10,7; 15,14, etc.). Este término no fue aceptado por la comunidad primitiva como autodenominación (sólo Sant 2,4 llama así

a la asamblea litúrgica de los cristianos; cf., por el contrario, 5,14), sino que quedó reservado para las comunidades judías (Hch 17,1).

La idea de que los cristianos constituyen el Israel verdadero o nuevo, el Israel «espiritual», ha sido expresada por Pablo con especial insistencia en el NT (Rom 2,28s; Col 2,11s; Flp 3,2s). No son los descendientes de Abrahán según la carne los verdaderos judíos o israelitas y herederos de las → promesas hechas por Dios a Abrahán, sino los cristianos, porque ellos, y sólo ellos, poseen como creyentes parentesco con Abrahán, el creyente (Rom 4,1-25; 11; Gál 3-4; → fe).

Además del término *ἐκκλησία*, el NT emplea otras denominaciones de la Iglesia que expresan la misma idea y proceden también del AT. A ellas pertenece la expresión «los santos», que fue primero la calificación que se dio a sí misma la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén y que más tarde fue transferida a los cristianos (1 Cor 6,1s; 14,33; Ap 20,9; 22,23). Cuando Pablo se refiere a la colecta para Jerusalén, habla simplemente de «los santos» (1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1.12; Rom 15,25.31). En el AT, Israel es llamado «santo» porque fue elegido por Yahvé de entre todos los pueblos por medio de la → alianza en el Sinaí y convertido en «pueblo de adquisición» propiedad de Dios (Ex 19,6). Este atributo aparece todavía frecuentemente en el judaísmo tardío (1 Mac 1,46; Tob 12,15; Hen[et] 50,1; TestLev 18,10s; SalSl 17,36; → santidad). Al apropiarse la Iglesia primitiva este título, característico del antiguo pueblo de la alianza, se designa a sí misma como el pueblo de Dios escatológico. Idéntica al título *οἱ ἅγιοι* es la calificación «los elegidos». Los cristianos como tales reciben el nombre de elegidos (Rom 8,33; Col 3,12; 2 Tim 2,10; 1 Pe 1,1; 2,9) o «llamados» (Rom 1,6; 1 Cor 1,24; TestJud 1) o también «llamados santos» (Rom 1,7; 1 Cor 1,2), como en el AT (Sal 105,43; Eclo 46,1) y en el judaísmo (Hen[et] 40,5; 41,2; 51,5; Dam 6,2) el pueblo de Israel y sus miembros. Además, la Iglesia primitiva se denomina a sí misma «el pueblo de Dios» o «el pueblo santo» (Tit 2,14; Heb 2,17; 13,12; 1 Pe 2,10). Pero mientras en el AT, por medio de esta denominación (*קָדֹשׁ*, *λαός*), Israel se distinguía como pueblo de Dios por la alianza frente a los pueblos paganos (*גוֹיִם*, *ἔθνη*), los gentiles han dejado ahora de estar excluidos del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia (Ef 2,12-19); según Hch 15,14, de todos los pueblos (*ἔθνη*) se ha formado un pueblo nuevo (*λαός*) para Dios (→ paganos).

Especial profundidad teológica encierra la idea, acuñada por Pablo, de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*. La prioridad de la Iglesia universal frente a las comunidades particulares viene expresada de un modo especialmente claro en esta idea. Pablo no encontró la imagen de la Iglesia como organismo en los escritos veterotestamentarios, sino que tomó la comparación —muy frecuente en la antigüedad— de una → comunidad con un organismo cuyos múltiples miembros forman conjuntamente una unidad vital (1 Cor 12,12-14; Rom 12,4s). Pero para Pablo la Iglesia no es un cuerpo cualquiera, sino *el* cuerpo de Cristo, al que él, en 1 Cor 12,12, llama simplemente «Cristo». Mientras en las cartas principales considera preferentemente la mutua relación de los miembros y su → unidad en Cristo («un cuerpo en Cristo»: Rom

12,5), en las epístolas a los Colosenses y a los Efesios destaca en primer plano su relación a Cristo como cabeza (Col 1,18; Ef 1,22; 4,15s). Ef 1,23 («la Iglesia, que es su cuerpo»; cf. Col 1,24) suena a definición. En Ef 3,4 es llamada «misterio de Cristo» (→ Jesucristo), porque en ella se ha cumplido la decisión salvadora, eterna, de Dios que abarca a toda la humanidad, judíos y gentiles (→ historia de la salvación). Dios ha hecho a Cristo, por quien ha creado el universo y todo lo ha reconciliado consigo, «cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos» (Ef 1, 22s; Col 1,18-20); por eso, la Iglesia es designada como una realidad celestial, llena de fuerza divina. En su existencia, la obra salvadora de Cristo, a la que debe su origen (Ef 2,13-16; 5,25s; Col 1,20-22), recibe su coronación en la humanidad incorporada a ella. El principio vital, por cuyo medio recibe la Iglesia la fuerza divina que en ella actúa, es el Pneuma de Dios (Ef 4,4; 1 Cor 12,3-10.13), que es idéntico al Cristo resucitado, henchido por el Pneuma.

De lo dicho hasta aquí se deduce claramente cuán lejos está Pablo de ver en la Iglesia una mera comunidad edificada por los hombres. La Iglesia es, ciertamente, la → comunidad de los hombres rescatados por la acción salvadora de Cristo, y que como tal comunidad humana posee necesariamente una determinada estructura social. Pero, por ser una realidad celestial, los → ministerios que existen en la Iglesia no proceden de una necesidad sociológica natural, sino que le han sido «dados» por Cristo, su cabeza divina (Ef 4,11s). Como institución salvadora, la Iglesia no es solamente la suma de sus miembros, sino que es entendida como una magnitud situada en un plano superior a éstos. Por eso puede decirse (en los Hechos de los Apóstoles 2,41.47; 5, 14) que los creyentes, por medio del → bautismo, son «añadidos» por Dios a la Iglesia, incorporados en el cuerpo de Cristo. La existencia de la Iglesia pertenece, de este modo, al acontecimiento escatológico de la salvación.

c) *Iglesia y reino de Dios*. Aunque la Iglesia es mucho más que una sociedad religiosa constituida por hombres, no se identifica en modo alguno —según el NT— con el → reino de Dios. Si se habla una vez de «colaboradores en el reino de Dios» (Col 4,11), ello no quiere decir que haya hombres —como los misioneros cristianos (→ misión)— que colaboren ayudando a «construir» el reino de Dios. No se puede decir, según el NT, que la Iglesia sea «el reino de Dios en la tierra», «la portadora del reino de Dios» o «la forma actual del reino de Dios». Ciertamente actúan en ella, según el NT, las fuerzas del reino de Dios, pero ello significa únicamente que ambas realidades no se sitúan en un paralelismo sin ninguna relación mutua. Por el contrario, la Iglesia, como «institución salvífica», está ordenada al reino de Dios. «Ella llegará a ser un día la comunidad divina de la βασιλεία perfecta, si bien después de la prueba y la separación en el → juicio» (R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo 1961, 160). En cuanto comunidad de los que aspiran al reino de Dios, la Iglesia es, en cierto sentido, el estadio preliminar a la βασιλεία. Pero la pertenencia a la Iglesia no otorga aún garantía alguna para la futura pertenencia al reino de Dios. Por vivir todavía en el eón presente, aquélla se halla expuesta a los ataques (→ tenta-

ción). La relación entre la Iglesia y el reino de Dios es expresada claramente en la oración de la Didajé (10,5): «Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para salvarla de todo mal y para consumarla en tu amor, y congégala de los cuatro vientos a ella, la santa, en el reino que tú le has preparado» (cf., acerca de este pasaje, R. Schnackenburg, *ibíd.*, 149-172, 199-212).

La Iglesia, en su configuración más antigua, no poseía aún → culto alguno, porque no se había desligado todavía de la comunidad judía (Hch 2, 46; 3,1; 5,42). Pero existen ya indicios de formas litúrgicas propias, pues la comunidad se congregaba en mansiones privadas para comer en común, aunque estas comidas quizá no tuviesen todavía, al principio, carácter cúllico. Un claro vestigio de culto específicamente cristiano es la invocación deprecatoria aramea *μαρναθα* (1 Cor 16,22), transmitida por Pablo, que revela además la disposición de ánimo propia de la comunidad en la celebración de su banquete cultural: en la espera anhelante del pronto retorno del Señor resucitado (cf. 1 Cor 11,26). La comunidad vive en la convicción de ser el pueblo de Dios escatológico. La nueva alianza, establecida por la muerte de Cristo, constituye el fundamento de su existencia (1 Cor 11,25). Como santos y elegidos, los cristianos están segregados del → mundo, separados de «los de fuera» (1 Tes 4,12; 1 Cor 5,12; Col 4,5). Esto da a la comunidad la sensación de ser una realidad extraña al mundo. Los cristianos son «forasteros y huéspedes» (Heb 11,13; 1 Pe 2,11) y por ello deben ser «hijos de Dios sin mancha, en medio de esta generación mala y perversa» (Flp 2,15). En cuanto pueblo de Dios que se encuentra en camino, no poseen morada permanente aquí en la tierra, sino que aspiran a la futura (Heb 13,14). El estado del que son ciudadanos se halla en el cielo (Flp 3,20). El → evangelio es locura para el mundo (1 Cor 1,18), que por eso odia a los cristianos, y ésta es la prueba de que no pertenecen al mundo (Jn 15,18s; → escándalo). Están en el mundo (Jn 17,11), pero no son «de» él (Jn 17,14-16). Viven en la seguridad de que «la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7, 31).

d) *La constitución de la Iglesia.* Como una comunidad que se realiza en la historia, la Iglesia no puede existir sin una estructura social y sin un orden jerárquico. Por eso, según 1 Cor 12,4-11, el Pneuma (según Ef 4,7-12, el Señor resucitado) constituye en ella diversos ministerios y carismas. No obstante, en la época del NT, la formación de los grados jerárquicos se halla todavía en evolución. A pesar de ello, el NT conoce ya el ministerio del presidente de la comunidad local, de los *πρεσβύτεροι* (Hch 11,30; 14,23; 21,18; Sant 5,14; 1 Pe 5,1s) o de los *ἐπίσκοποι* (Flp 1,1; 1 Tim 3,2), idénticos a los anteriores (cf. Hch 20,17-28; Tit 1,5-7). La constitución de la Iglesia aparece en su máximo desarrollo en las cartas pastorales, que muestran ya un orden fijo de la comunidad particular y dan a la imagen de la Iglesia cierta apariencia «institucional», que se diferencia claramente del aspecto «pneumático» de las cartas principales paulinas, así como de las epístolas de la cautividad. Es indiscutible que Pablo, en su relación con las comunidades, atribuía poca importancia a lo constitucional y jurídico (cf. H. von Campenhausen, *Geistliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei*

Jahrhundert, Tubinga 1953, 32-81). Ello encuentra una explicación, por una parte, en la personalidad de Pablo; por otra, en su actitud personal para con las comunidades, frente a las cuales —por ser su fundador— poseía la autoridad de un padre, no reducible al esquema jurídico, aunque no carente tampoco de este aspecto (→ apóstol). Además, Pablo vivía en la esperanza de la próxima parusía y por ello no contaba con la necesidad de crear un orden permanente, tal como se hizo preciso en la época de las cartas pastorales a causa de los peligros de herejía que amenazaban a la comunidad. 1 Cor 12,28 demuestra, sin embargo, que también el Pablo de las cartas principales reconocía la importancia de un orden jurídico constitucional.

Por lo que se refiere a la relación de Pablo con la comunidad primitiva, hay un hecho muy importante y en el que el Apóstol pone mucho interés: que él ha recibido su misión no de los hombres ni por → mediación humana (Gál 1,1). Por otra parte, no piensa en fundar una Iglesia particular junto a la comunidad primitiva de Jerusalén. Pone gran empeño en tener de su lado a la autoridad de «los que eran algo» en Jerusalén, en la lucha contra los judaizantes (Gál 2,2). La colecta para la comunidad de Jerusalén significará el agradecimiento de los pagano-cristianos por lo que éstos deben a aquélla: el precioso don del evangelio (Rom 15,27). Pablo sólo conoce *una* Iglesia, que es el cuerpo de Cristo.

2. *La fundación de la Iglesia por Cristo.* Hoy día se admite generalmente el hecho de que la Iglesia no nació poco a poco por la libre agrupación de los creyentes en Cristo y de las comunidades particulares, sino que existió inmediatamente después de la resurrección y que ella misma se consideró como fundación de Dios. Tampoco se discute que su origen se remonte de algún modo a la persona y a la obra de Cristo, que Jesús había contado con que los discípulos que él había reunido en torno a sí durante su actuación en la tierra, volverían a asociarse después de su muerte. La vivencia común de la relación personal con el Jesús terreno y la experiencia común de su resurrección tenían que conducir a la agrupación de aquéllos. Pero el que de este grupo de discípulos naciese la comunidad de aquellos que, en contraposición al antiguo pueblo de Dios, pretenden ser el nuevo pueblo de Dios escatológico, no se remontaría a las palabras y a las consignas de Jesús, sino a la actuación de Dios en la resurrección del Crucificado y a la misión escatológica del Espíritu. No es la persona de Jesús, sino la actuación de Dios en él, la raíz histórica de la Iglesia. Así argumenta W. G. Kümmel. El pensamiento de la fundación de una Iglesia —añade tal opinión— estaba muy lejos de las intenciones de Jesús, pues dentro de su predicación sobre una irrupción próxima del reino de Dios —irrupción que habría de tener lugar al menos en el tiempo de la generación entonces existente— no cabe el pensamiento de la fundación de la Iglesia, ni mucho menos la idea de una Iglesia estructurada jerárquicamente y que abarque a todos los pueblos, como aparece en Mt 16,18. Este famoso pasaje se halla además gravado por una serie de dificultades, una de las cuales consiste en que es el único texto dentro de toda la tradición sinóptica —si exceptuamos a Mt 18,17— en que aparece

la palabra ἐκκλησία. El hecho de que Jesús haya pensado en una Iglesia extendida por todo el universo contradice a su convicción de haber sido enviado solamente a Israel (Mt 15,24), y a su prohibición, dirigida a los doce, de ir a predicar a los gentiles (Mt 10,5s). Esto mismo aparece también en la actitud vacilante que la comunidad primera de Jerusalén mantiene al principio frente a la misión de los paganos (Hch 10,2s). Y finalmente constituye una grave dificultad con la historicidad de la promesa del primado, que ofrece a → Pedro un puesto y una autoridad suprema en la futura Iglesia, el hecho de que, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, la situación real de Pedro en la comunidad primitiva no respondía en absoluto a la promesa de Jesús. Si Pedro hubiese sido realmente la roca de la Iglesia, dotada de plenos poderes, no se habría dejado influir por la lucha en torno al reconocimiento, por ejemplo, de la misión entre los gentiles, comenzada por él mismo (Hch 11,1-18). Aquellos exegetas protestantes que aceptan como histórica la fundación de la Iglesia por Jesús y también el «logion» de Mt 16,17-19 (por ejemplo, K. L. Schmidt, A. Oepke, O. Cullmann), se distinguen de la visión católica en el siguiente punto decisivo: en que ellos reconocen el primado de Pedro, pero no el del → papa. La palabra de Jesús nada dice acerca de los sucesores de Pedro; por ello no es aceptable, en lo que al método se refiere, deducirlo del texto, o mejor, introducirlo en él.

Toda solución del problema de si Jesús quiso o no fundar una Iglesia debe partir de su *conciencia mesiánica*. Si se reconoce ésta como histórica, entonces Jesús tuvo que reunir también en torno suyo a una comunidad mesiánica como pueblo de Dios escatológico. Con su predicación acerca del inminente reino de Dios, con la que pretendía encauzar hacia la → salvación la atención de los que la esperaban, Jesús se dirigía «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6). Conforme a su misión, Jesús se dirigía solamente a Israel, no además a los paganos, pero sí a *todo* Israel. No pretendía, pues, fundar una comunidad particular, de la que, por ejemplo, quedasen excluidos los pecadores. No intentaba poner en práctica la idea del «resto sagrado», tal como lo hacían, por ejemplo, los fariseos y los esenios de Qumrán. Por el contrario, se sabía enviado para llamar a los pecadores (Mc 2,17; Lc 15). Pero, de hecho, su → predicación al Israel histórico acabó en un fracaso casi completo. Sin embargo, el plan salvífico de Dios no podía ser anulado por la resistencia humana. Vinculada a la no aceptación de su persona y su mensaje, Jesús va adquiriendo la certeza de la necesidad de su muerte, que él comunica también al círculo mismo como el Siervo de Yahvé que entrega, en → sustitución, su vida por «los muchos» (Is 53). Su muerte, que encierra una significación salvadora para la humanidad, se convierte al mismo tiempo en fundamento para el nuevo orden salvífico, el Nuevo Testamento (Mc 14,24). Pero encierra una importancia decisiva el hecho de que Jesús vivía en la certeza de que, entre su muerte y la llegada del reino de Dios, pasaría cierto tiempo, que no sería un mero tiempo de espera, sino que serviría de preparación del nuevo pueblo de Dios para la venida del reino de Dios. Aun teniendo en cuenta la superposición de la → fe de la comunidad después de la resurrección sobre la tradición evangélica, estos

hechos sólo son controvertibles si se niega a Jesús una clara voluntad y una actuación razonable hasta su muerte (R. Schnackenburg).

Pero si se concede lo anteriormente dicho, hay que reconocer también diversas actuaciones de Jesús como creadoras de la Iglesia o, al menos, tendentes a la fundación de la misma. Tales serían, por una parte, la agrupación de sus discípulos y sobre todo la elección de los doce, cuya historicidad es asegurada principalmente por el hecho de la pertenencia de Judas a este círculo y la necesidad consiguiente de elegir a uno que le sustituyese (Hch 1,15-26), así como también por Pablo, que habla de ellos con una fórmula (1 Cor 15,5) que procede, probablemente, de la comunidad primitiva. Pero el número doce simboliza a todo Israel, al que Jesús, conforme a su misión, desea ganar primero por medio de su predicación. El hecho de que Jesús nunca abandonase a estos doce, ni siquiera cuando era manifiesta la incredulidad de la mayor parte del antiguo pueblo de Dios, sino que continuase instruyéndolos e iniciándolos en el → misterio de su verdadera mesianidad; el haberles encomendado la misión de continuar su predicación sobre la próxima llegada del reino de Dios y darles participación en su plena autoridad mesiánica, todo ello demuestra que Jesús jamás abandonó la idea de la formación de un nuevo pueblo de Dios. A este propósito encierra también especial importancia la actuación de Jesús en la última cena (→ eucaristía). El promete y funda una alianza nueva, que no tendría sentido sin un pueblo de la alianza. Y la institución de la eucaristía demuestra que Jesús prevé, después de su muerte, la continuación de la comunidad de sus discípulos, en correspondencia con las palabras pronunciadas en otra ocasión, según las cuales llegaría un tiempo en el que a los discípulos «les sería arrebatado el esposo» (Mc 2,20). De un modo especialmente claro aparece expresada la intención de Jesús de fundar la Iglesia en el encargo del Resucitado a los discípulos (Mt 28,19s; Lc 24,44-49; Jn 20,21-23) —a pesar de todas las diferencias—. Sobre todo, el encargo dirigido a Pedro en la última cena de confirmar a sus hermanos (Lc 22,31) y el mandato —después de la resurrección— de apacentar el rebaño de Cristo (Jn 21,15-18) constituyen una base sólida para la historicidad del texto tan debatido de Mt 16,18 sobre la fundación de la Iglesia (cf. A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*: Sacra Pagina II, Gembloux 1959, 280-294).

Respecto a Mt 16,18, hay que notar, en primer lugar, que la institución de la Iglesia por Jesús no depende exclusivamente de la historicidad de este «logion». Por el contrario, se halla en íntima conexión con la conciencia mesiánica de Jesús. Una vez establecido esto históricamente, en ello se contiene ya la idea de la Iglesia, porque al Mesías pertenece la comunidad mesiánica, que no es, sin embargo, idéntica a la nación judía. Por eso se puede afirmar con razón que, si Jesús era y pretendía ser el Mesías, cabría esperar de su labios, en cualquier ocasión, al menos una palabra por la que instituyese la Iglesia. El «logion» de Mt 16,17-19 es incontrovertible desde el punto de vista de la crítica textual, y su homogeneidad se halla también fuera de toda duda. Su carácter semítico demuestra de un modo irrefutable que no es una creación de la comunidad helenística, sino que ha nacido en el ámbito

palestinense. La suposición de que habría sido creado por la comunidad primitiva de habla aramea sigue siendo una solución de emergencia, su posibilidad histórica, y ello porque uno de los motivos principales aducidos en contra de su historicidad —a saber: que el papel representado de hecho por Pedro en el seno de la comunidad primitiva, en el tiempo posterior a la resurrección, no respondía a lo que le había sido prometido en las palabras de Jesús— convierte también en un enigma insoluble su nacimiento precisamente en esta comunidad. «La hipótesis de un *vaticinium ex eventu* se desvanece por el hecho de que el *eventus* no se presenta, para Pedro, como cabría esperar en virtud de Mt 16,18» (K. L. Schmidt). A ello se añade el hecho, atestiguado por los cuatro evangelistas, de que Jesús dio a aquel discípulo de nombre originalmente Simón el sobrenombre de Kepha(s), que luego los cristianos de habla griega tradujeron por el término griego Πέτρος. Sólo más tarde el sobrenombre pasó a convertirse en nombre propio. Este sobrenombre, que de ningún modo pretende describir el carácter de su poseedor, tuvo que ser explicado alguna vez por Jesús, y la mejor explicación, con mucho —aún más, la única convincente—, está constituida por el pasaje de Mt 16,18. El hecho —utilizado como argumento en contra de la atribución a Jesús del nombre de Kephas— de que el portador de este nombre es llamado por Jesús en los evangelios siempre Simón no constituye ninguna prueba decisiva de que haya sido la comunidad primitiva la que le haya dado ese nombre porque él fuera el primero en ver al Resucitado (Lc 24,36; 1 Cor 15,5) y, por tanto, fuese el verdadero fundamento de la fe cristiana (E. Dinkler). Sin embargo, esta explicación no es evidente ni mucho menos.

Acercas del pasaje Mt 16,18 hay que notar que se trata de una *promesa*; que se refiere, por tanto, al futuro. Pedro no pudo convertirse en roca fundamental de la Iglesia hasta que ésta nació después de la resurrección. En ello está de acuerdo el NT con la crítica moderna: sólo se puede hablar de «Iglesia» después de la resurrección. Hoy día no puede admitirse como una objeción válida y seria en contra de la historicidad del «logion» el hecho de que el término ἐκκλησία, en los evangelios, sólo aparece aquí y en otro texto de Mateo (18,17). Según nuestros conocimientos actuales acerca de la conciencia eclesial del judaísmo de entonces, no era imposible ni improbable que Jesús utilizase también, para referirse al pueblo de Dios escatológico, la palabra «Iglesia» —cuyo equivalente arameo utilizó siempre, con toda probabilidad—. Tampoco tiene hoy consistencia la objeción en contra de su historicidad que se basa en que el «logion» falta en el texto paralelo de Marcos, pues hay motivos serios para creer que Mateo lo ha incluido en el contexto de Mc 8,29s. El pasaje presupone la situación propia de la actividad pública de Jesús en una época tardía o última, cuando era ya manifiesta la incredulidad de la mayor parte de los judíos. Que son palabras del Jesús histórico y no del Jesús resucitado queda asegurado sobre todo por las formas futuras (οἰκοδομήσω, δώσω), las cuales han de entenderse no como un presente de voluntad, sino como verdaderos futuros. Por lo que se refiere al sentido, es claro que el «logion» no dice relación a la creación de una sinagoga particular, sino de la comunidad salvífica escatológica. Jesús promete

a ésta una segura asistencia; por eso la construirá sobre Pedro. El verso 19 explica el papel directivo de Pedro, expresado bajo la imagen de la edificación sobre la roca. Por la entrega de las llaves del reino de los cielos no es constituido portero del cielo, sino administrador de la casa (cf. Is 22,14; Ap 3,7), el cual decide con autoridad sobre la admisión o la exclusión del reino de los cielos. Así ha quedado aclarado, al mismo tiempo, el sentido de la institución de la Iglesia: tiene lugar para proporcionar a los hombres la posibilidad de conseguir el reino de Dios. De la fundación de la Iglesia sobre Simón, la roca, y de la seguridad expresa de su inexpugnabilidad se sigue que Jesús pensaba en la comunidad terrena y no en la comunidad de la consumación escatológica en el eón futuro. El «logion» del atar y desatar transmite a Pedro la potestad de magisterio y de gobierno y la autoridad práctica de dirección.

Finalmente, es importante el hecho de que Mt 16,17-19 no hable de la colocación del fundamento como de un acto pasajero y único, sino de la construcción de la Iglesia sobre el fundamento de la roca, que precisamente como tal fundamento tiene una función permanente que cumplir respecto a la edificación. Aquí podemos encontrar el punto de partida para la sucesión de Pedro, el primado del papa.

F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*: Festgabe für A. Harnack (Tubinga 1921) 143-172; K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (Tubinga 1928) 44-67; O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Upsala 1932 (reimpresión, 1957); L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938; K. L. Schmidt, Ἐκκλησία: ThW III (1938) 522-539; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941; W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urkirche und bei Jesus*, Upsala 1943; F.-M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln-Colonia 1946; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1947; A. Oepke, *Der Herrenspruch über die Kirche Mt 16,17-18*: Studia Theologica II (Lund 1948) 110-165; J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953; W. G. Kümmel, *Jesus und die Anfänge der Kirche*: Studia Theologica VII (Lund 1953) 1-27; O. Kuss, *Jesus und die Kirche im Neuen Testament*: ThQ 135 (1955) 28-55, 150-183; O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*: ZNW 48 (1957) 49-77; H. Clavier, Πέτρος και πέτρα: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (Berlín 1957) 94-109; A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*: BZ 1 (1957) 252-272; J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus*: ThQ 138 (1958) 152-183; A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung*: BZ 2 (1958) 85-103; P. Tena, *La palabra «Ekklesia»*. Estudio histórico-teológico, Barcelona 1958; O. Linton, *Ekklesia*: RAC IV (1959) 905-921; J. Schmid, *Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde*: Begegnung der Christen (Stuttgart-Francfort 1959) 347-359; A. Vögtle, *Jesus und die Kirche*, ibíd., 54-81; K. Stendahl, *Kirche im Urchristentum*: RGG III (1959) 1297-1304; W. Trilling, *Das wahre Israel*, Leipzig 1959; A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*: Sacra Pagina II (Gembloux 1959) 280-294; J. Betz, *Christus-petra-Petrus*: Kirche und Überlieferung. Festschrift für J. R. Geiselman (Friburgo 1960) 1-21; P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Filadelfia 1960; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1961; R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo 1961; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo 1961; R. Schnackenburg-J. Ratzinger-K. E. Skydsgaard-V. H. Elbern, *Kirche*: LThK VI (1961) 167-188; A. Vögtle, *Das Evangelium und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*: Sentire Ecclesiam. Fest-

schrift für H. Rahner (Friburgo 1961) 50-91; L. Cerfaux, *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao 1963; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Munich 1963; E. Schweizer, *Zur Ekklesiologie des Neuen Testaments: Neotestamentica* (Zurich 1963) 239-329; W. Marxen, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament*, Neukirchen 1964; H. Schlier, *Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen: Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 294-306; R. Schnackenburg-J. Dupont, *La Iglesia como pueblo de Dios: Concilium* 1 (1965) 105-113; F. Mussner, *El pueblo de Dios según Ef 1,3-14: Concilium* 10 (1965) 99-108; O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Urchristentum: Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (Tubinga 1966) 427-444; J. Giblet (ed.), *Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum*, Friburgo 1966; G. Schille, *Anfänge der Kirche*, Munich 1966; P. V. Dias, *Die Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Friburgo 1968; B. Rigaux, *El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1968, 289-308; L. R. Cerfaux, *Las imágenes simbólicas de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, ibíd., 309-324; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Darmstadt 1968; K. H. Rengstorff, *Kirchenverständnis und Kirchenbewusstsein im Neuen Testament*, en P. Hartig (ed.), *Offenbarung-Schrift-Kirche*, Wuppertal 1968, 113-136; K. Berger, *Iglesia: SM III* (1973) 588-594; N. Füglistler, *Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria: Mysterium Salutis IV/1* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 31-105; H. Schlier, *Eclesiología del Nuevo Testamento: ibíd.*, 107-230.

J. SCHMID

II. Historia de los dogmas

1. *La Patrística desde Ireneo hasta Isidoro († 636) y Beda († 735)*. Los escritos que nos legaron los → apóstoles fueron yuxtapuestos a los del AT, constituyendo en unión con ellos la Sagrada Escritura. Esta transmite simplemente la realidad de la Iglesia misma, tal como viene dada en el → bautismo (→ fe), en la → eucaristía (*agapé*), en la comunidad de los fieles, en los representantes del → ministerio y rectores de la vida de un pueblo que (en el sentido de Hch 2,42; 1 Cor 11,17-14,40; Rom 12; Ef 4-5; 1 Pe, sobre todo 2,4-10) ha sido santificado en su totalidad. La primera → teología cristiana de la Iglesia es solamente una nueva formulación y expresión de estos datos y es obra de los *rectores de la comunidad*, quienes intentan por este medio «edificar» la comunidad (eclesiología parenética). Sólo algunos dirigen toda su atención a combatir las → herejías (Ireneo, Cipriano, Agustín). Sin embargo, los Padres, aun cuando polemican, no elaboran una eclesiología propia de teólogos controversistas o apologetas, como sucede en la época de la Contrarreforma.

Los Padres son, sobre todo, comentadores de la Sagrada Escritura (*tractatores*) y están hondamente persuadidos de que toda la Escritura habla de → Jesucristo y de su Iglesia. Su eclesiología se presenta en gran parte como una interpretación de las afirmaciones en las que la Escritura se refiere a la Iglesia, ya se trate de expresiones que caracterizan su esencia, tales como «pueblo (de Dios)», «cuerpo», «templo», «casa», «esposa» (Cantar de los Cantares), «grey»; o de calificaciones simbólicas y figuradas, como «viña», «Jerusalén-Sión», «ciudad santa»; o de imágenes evangélicas referidas al → reino de Dios («campo», «red», etc.). A ello añaden los Padres toda una tipología que a veces se aproxima mucho a la alegoría: paraíso, cielo, palo-

ma, luna, nave, arca, túnica inconsútil y numerosas personas bíblicas (Eva, Rahab, María Magdalena, la Virgen → María, etc.). Estas imágenes, en cuya valoración se utilizan los abundantes medios del simbolismo (→ símbolo), expresan el misterio de la Iglesia en cuanto tiene un *carácter religioso*. En la misma Escritura estas imágenes encierran ya esta significación: no incluyen tanto una ontología de las cosas cuanto una afirmación de cómo tenemos que comportarnos con Dios. La imagen de la Iglesia, así como la de la → liturgia que tienen los Padres, implica una antropología espiritual, una antropología de la → imagen de Dios y del combate espiritual. Es la figura de una Iglesia que ayuna y ora, que es tentada, que hace penitencia y se convierte, que lucha contra el demonio y alcanza el punto culminante de su propia realización en los santos, mártires, vírgenes, ascetas y monjes.

Este sentido antropológico-espiritual de la Iglesia encuentra, en gran parte, su expresión en un clima influido por el platonismo y que encontramos en Cipriano, Hilario, Agustín, Gregorio Magno, de igual modo que en Orígenes y en los Padres griegos. No se trata, desde luego, de tesis platónicas en el sentido estricto de la palabra, sino del clima creado por una ontología que piensa dentro del esquema de estratos jerárquicos, en la cual el grado supremo del → ser o de la → verdad es ideal, espiritual y celestial y por ello inmutable y eterno. El arquetipo es celestial. Las realidades sensibles reflejan el → orden celeste. La Iglesia es un «símbolo» (en el sentido desarrollado por Platón [*Symp.*, 191d]) en el que se realiza el encuentro de una virtud celestial y su manifestación terrena (que se da en el → sacramento, en los portadores consagrados del ministerio [→ sacerdocio] y en el orden canónico establecido por los → concilios). Todas estas realidades de la Iglesia visible son «sacramentos», representación dinámica de aquello que se realiza desde el cielo de un modo actual. Dios y los santos están presentes e intervienen *hic et nunc*.

Dentro de la misma perspectiva se sitúa la opinión según la cual el misterio de la Iglesia puede realizarse de diversas maneras. Se realiza de un modo puramente superficial (*secundum speciem*) en los cristianos «carnales», que sólo participan del aspecto corporal de la Iglesia. Y se realiza hasta lo más profundo, de un modo intensivo y verdadero (*veritas*), en los cristianos «espirituales», que participan de la existencia de la Iglesia en su forma (idea) celestial y verdadera, en su ser escatológico, en la virtud del Espíritu. Muchos textos hablan de la *ecclesia sanctorum*. Esta visión platonizante se halla totalmente de acuerdo con la ontología bíblica, que establece la valoración de las cosas —es decir, su consonancia con el plan de Dios— a tenor de una visión del ser que piensa en estratos jerárquicos: el ser puede, aun siendo un dato óntico, ser vanidad o verdad (cf. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga ²1954). Sin embargo, persiste el peligro de sustituir la relación escatológica expresada en la Biblia, y que es de *naturaleza histórica* (→ mundo actual-mundo futuro), por una relación ejemplar (el mundo inferior corporal o carnal, y el mundo superior, espiritual).

Los conceptos dominantes de la eclesiología patrística y de la imagen de la Iglesia por parte de la liturgia se encuadran sin dificultad en aquella idea

fundamental de Iglesia que es expresada para los Padres en el término *ecclesia*. Esta palabra significaba entonces lo que hoy denominaríamos como «comunidad de los cristianos»: «Illi sunt ecclesia: plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens» (Cipriano, *Ep.*, 66,8). Los Padres, la liturgia y el antiguo → Derecho canónico saben considerar a los fieles y a los portadores del ministerio jerárquico en su mutua relación. Tienen ante sus ojos la → comunidad de los cristianos bautizados y ungidos, que como tal comunidad está santificada y ejerce la función litúrgica (cf. *ecclesia* en los textos litúrgicos) y que, como un todo, lleva a efecto una maternidad espiritual por medio de la fe, del → amor, de la → oración, de la penitencia y del → testimonio. Para Agustín, es sobre todo la *ecclesia* total —conducida a su totalidad por medio de la *caritas* y la *unitas*— la que ejerce el poder de las llaves y perdona los pecados. Para los Padres, la Iglesia es la nueva Eva que brota del nuevo Adán (interpretación simbólica de la sangre y el agua que fluyen del costado de Cristo dormido en su muerte).

Los Padres nos han transmitido una serie de precisiones teológicas que contribuyeron a elaborar el concepto de Iglesia. Hemos de enumerar entre las principales: la apostolicidad y la sucesión apostólica (Ireneo); la importancia del → obispo y de la asamblea de obispos (Cipriano); la idea de la Iglesia con el cosmos (Padres griegos); una teología de la penitencia como presupuesto de una Iglesia del pueblo; la independencia de la Iglesia frente al poder estatal (Ambrosio) y el ideal de la armonía entre los dos poderes (→ Estado); la teología de la coacción y de la espada secular (Agustín, Isidoro); la contribución decisiva de Agustín a la teología del *Christus integer* (herencia de Ticonio), a la teología de una catolicidad de dimensiones universales, a la doctrina de la validez del sacramento independientemente de la santidad personal del ministro, a la doctrina del carácter sacramental. En Occidente, Gregorio e Isidoro desarrollaron la concepción tradicional en el sentido de una exposición moralista y edificante. Los obispos de Roma, finalmente, subrayaron de un modo especial, desde el siglo III hasta el V, aquella marcha de las ideas que contribuyó a dar al papado (→ papa) su plena importancia eclesiológica: la aplicación de Mt 16,18s al obispo de Roma, en el sentido de una fundamentación de la Iglesia sobre → Pedro que pervive en sus sucesores, y la reivindicación de su prerrogativa de *caput* de la Iglesia como *corpus Christi*, lo cual incluye el privilegio del magisterio y la jurisdicción. Con León Magno († 461) esta teología ha llegado ya a su coronación.

2. *Alta Edad Media (de Isidoro y Beda hasta la reforma del siglo XI)*. Con Constantino obtiene la Iglesia dentro del Imperio una situación fundada en el derecho público. Este principio tuvo en Oriente una fuerte repercusión: los βασιλεῖς ejercían muchas funciones *in sacris* (ἱερεὺς καὶ βασιλεύς), en tanto que el influjo del papado en su lucha por conseguir la independencia de la Iglesia fue siempre limitado e inestable. En Occidente fue la Iglesia —los obispos y los monjes (→ monacato)— la gran educadora espiritual y moral. A la conversión de los príncipes y a la cristianización de los reinos surgidos en el curso de las invasiones bárbaras siguió una auténtica

simbiosis entre lo «temporal» y lo «espiritual», y ello en el marco de Iglesias nacionales con su concilios propios (es típico el ejemplo del reino de los visigodos en España y la serie de los Concilios de Toledo). Una vez que Pipino y, sobre todo, Carlomagno hubieron edificado su imperio, se cambió la antigua fórmula que procedía de Gelasio I: «Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» (*Ep. ad Anastasium Augustum*, 494; Thiel, *Epistulae Romanorum Pontificum* I, 350), sustituyendo la palabra *mundus* por el término *ecclesia*. *Ecclesia* significa desde entonces, simultáneamente y por igual, la Iglesia en sentido estricto y el Imperio. Carlomagno, que a su vez promulga leyes para la ordenación de asuntos eclesiásticos, se denomina a sí mismo *caput ecclesiae*. Esta Iglesia es virtualmente universal (Sínodo de París, 829, c. 2: *quod universalis sancta unum corpus, cuius caput Christus sit*). Un poco más tarde, bajo los débiles sucesores de Carlomagno, recuperan de nuevo los obispos su influjo sobre la Iglesia y se hacen cargo de su dirección efectiva; pero los papas se la arrebatan de las manos: Gregorio IV (833) y, sobre todo, Nicolás I (856-867) y Juan VIII (872-882), quienes —no sin una discreta invocación de las Decretales pseudoisidorianas (alrededor de 850)— formulan con plena claridad las pretensiones romanas tal como saldrán vencedoras con Gregorio VII. En su pontificado tiene lugar la primera ruptura entre Oriente y Roma bajo el patriarca Focio (→ Iglesia oriental). Esta ruptura era ya un hecho desde hacía largo tiempo, aunque se hallaba latente bajo la forma de un distanciamiento general entre las dos mitades de la Iglesia. Se convirtió en algo inminente a causa de la erección del Imperio romano de Occidente, que encerraba dentro de sus fronteras la sede de los papas. La ruptura tuvo como consecuencia el hecho de que la Iglesia católica se limite a un destino occidental.

3. *La reforma de Gregorio VII* comienza bajo León IX (1049-1054) con la actuación del cardenal Humberto, que era consejero del papa León y excomulgó, como legado pontificio, al patriarca Miguel Cerulario (1054); es proseguida bajo Nicolás II (decreto de elección del papa de 1059) y alcanza su punto culminante bajo Gregorio VII (1073-1085). Su importancia eclesiológica es clara: se trataba de sustraer de nuevo a la Iglesia del poder de los seculares (→ seglar) que, en cuanto propietarios de las iglesias (patronatos), proveían los cargos, procedimiento que favorecía la simonía, contribuyendo además a un descenso en la conducta moral del clero. Con tal fin se intentó hacer prevalecer un derecho propio para la Iglesia partiendo de la situación jurídica existente, que se caracterizaba por una mezcla del derecho de investidura y del derecho eclesiástico, y se hizo valer la totalidad indivisible de aquella realidad que, desde la época carolingia, venía expresada por el término *ecclesia*. La lucha por la *libertas ecclesiae* fue sostenida invocando el establecimiento directo por parte de Dios de la potestad papal; ésta incluye un poder de atar y desatar todo (*quodcumque...*) y, por tanto, implica la facultad de deponer a los reyes cuando éstos infringen la → justicia para con Dios y con la Iglesia. Gregorio VII no reclamaba un poder terreno sobre

el mundo, ni siquiera cuando perseguía una política que tenía como objetivo el vasallaje de los reinos a «san Pedro»; pero erigió en principio fundamental la sumisión de lo terreno a su potestad *sacerdotal* suprema. Las discusiones entre los historiadores muestran, por otra parte, que sigue existiendo cierta ambigüedad en sus pretensiones. Más tarde fue mantenida la lucha apelando al carácter de la Iglesia como *esposa de Cristo* —y por ello a su → libertad plena— e invocando su condición de *mater* respecto a los hombres y a los príncipes: maternidad que era entendida en el sentido de *magistra* (Gregorio VII, Anselmo).

El papado tuvo éxito en sus tentativas y consiguió una de sus victorias más trascendentales. Por una parte, ello significó para la sociedad terrena, de un modo paradójico, el comienzo de su secularización y de su autonomía jurídica. Por otra parte, la Iglesia volvió a recuperar su singularidad como comunidad original, autónoma y plenamente espiritual. Pero ello acarreó otras dos serias consecuencias.

En la convicción de que la potestad papal constituía la base inquebrantable de toda reforma, ordenó Gregorio VII, para fundamentar su actividad reformadora, recopilar por medio de los canonistas una colección de textos (en gran parte, tomados de las Decretales pseudoisidorianas) que favorecían precisamente aquella potestad papal. En ella era presentado el papado como *caput, fundamentum, radix, fons et origo* de todo poder y autoridad en la Iglesia. Esta aparece como basada en la potestad papal y derivada de ella. El *Dictatus Papae* y otros diversos decretos trasladaron tal eclesiología al plano de la realidad canónica de la vida de la Iglesia. Al mismo tiempo se presentaba preferentemente la realidad vital de la Iglesia de un modo jurídico, en conceptos propios del derecho. Antiguos temas de la antropología cristiana se convierten ahora en expresión de las atribuciones que los papas reclaman para sí, sobre todo de la prerrogativa de deponer a los reyes, así Jr 1,10: *Ecce constitui te...*, y 1 Cor 2,15 (y 6,3): *Homo spiritualis iudicat omnia...*

Oriente realiza su separación definitiva de Occidente en el momento en que el papado se caracteriza a sí mismo como *caput, fons et origo super omnes gentes et regna*.

4. *Desde las Cruzadas hasta la Reforma protestante.* Es un período de fuerte vitalidad: por una parte, la escolástica, que se anuncia en la dialéctica de finales del siglo XI; las Cruzadas, que amplían el horizonte espiritual; los movimientos de religiosidad seglar, a menudo de tendencia anticlerical (Enrique de Lausanne, neomaniqueísmo, los valdenses y los movimientos de pobreza); por otra, el incremento de la vida eremítica, del impulso de los canónigos regulares, del monacato (Bernardo, Comentario al Cantar de los Cantares: La esposa es el alma, o la Iglesia constituida por almas que buscan a Dios). Se desarrolla el sentido de los valores individuales, al mismo tiempo que se despierta una nueva sensibilidad para lo comunitario (tendencias comunales en el siglo XII, los gremios). La sociedad se halla ordenada jerárquicamente en alto grado y se desarrolla con facilidad la idea de una iglesia

constituida por *ordines* (*ordo praelatorum, continentium, coniugatorum*, al paso que estos últimos se subdividen según sus profesiones; se habla también de *oratores, defensores, laboratores*).

La idea dominante es la de la Iglesia como cuerpo de Cristo; desde la mitad del siglo XII se habla del *Corpus mysticum*. Esta expresión designaba hasta entonces el cuerpo eucarístico, que por la comunión era principio del *Corpus verum*, es decir, de la Iglesia (*Corpus verum*, porque el Cuerpo sacramental o «místico» alcanzaba en aquél su verdad, su fruto). El siglo XIII dedica más atención a Cristo y a su humanidad. Se desarrolla el tratado *De Christo Capite, De gratia Capitis*. Ahora es considerada la Iglesia menos en conexión con la eucaristía, mientras se la contempla como cuerpo en unión con Cristo, su Cabeza.

El siglo XIII se halla, en la teología, bajo el persistente influjo de san Agustín, quien consideraba en la realidad de la Iglesia dos aspectos: el primero es la unión con Cristo por medio de la fe y de los sacramentos instituidos por el Señor cuando aún estaba en *forma servi*; el segundo aspecto se centra en la animación por el Espíritu de Cristo; si se tiene parte en el cuerpo de Cristo, se vive también del Espíritu de Cristo (cf. *Tract. Io. Ev.*, 26,13; 27,6: PL 35,1612.1618). Los escolásticos aceptan el esquema, pero no la eclesiología de Agustín sin ciertas restricciones. La Iglesia, dicen ellos, es la *congregatio* (*la universitas fidelium*), la colectividad de aquellos que están unidos a Cristo por la fe (y el bautismo). Es además el cuerpo de Cristo, pues está animada y alimentada por su espíritu (cf. Hugo de San Víctor, *De Sacr.* II, 2,2: PL 176,416-417; Tomás de Aquino, *Expos. in Symb.* a. 9). Los escolásticos ponen con frecuencia en relación el segundo aspecto con la eucaristía, cuyo efecto peculiar es la *unitas corporis mystici*. Desarrollan además el tema de las diversas funciones del cuerpo.

Tomás de Aquino realiza una importante contribución a la teología del *Corpus mysticum* —enlazando con la línea de pensamiento expresada por los Padres griegos, y principalmente por Juan Damasceno— al atribuir a la humanidad de Cristo —y, en definitiva, a los sacramentos— una causalidad instrumental en la comunicación de la → gracia. En santo Tomás alcanza casi su plenitud el tratado de Cristo como cabeza. No nos es posible aquí examinar toda su eclesiología; solamente nos referiremos a las cuestiones acerca de la ley nueva, los sacramentos, sobre todo la penitencia, la eucaristía y el orden. La cuestión del cuerpo místico es tratada dentro de un contexto cristológico y soteriológico (*S. Th.* III, 8). El *corpus* es considerado aquí como receptor del influjo espiritual de Cristo, mientras se hace caso omiso de su carácter de organismo social y visible.

Un tratado de la Iglesia como sociedad organizada y visible comienza, sin embargo, a adquirir forma, ya sea como respuesta a las sectas espiritualistas (contra los valdenses y cátaros se empieza a trabajar con la prueba de la apostolicidad), ya en conexión con la contienda entre los reyes y el papado, sobre todo entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII. Sin embargo, los tratados entonces publicados (Jacobo de Viterbo, Egidio Romano, Juan de París, etc.) son sólo trabajos *de potestate papali et regali*, pero todavía no

verdaderos tratados completos *De Ecclesia*. Los conflictos entre los papas y los reyes o el Imperio condujeron a las primeras formulaciones teóricas sobre la relación entre el → poder espiritual y secular y sobre los derechos de la Iglesia en cuestiones temporales: la expresión *potestas indirecta* se encuentra entre los decretalistas del siglo XIII. También en Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII encontramos fórmulas a las que podrían recurrir los defensores de la tesis de una potestad directa de la Iglesia sobre las cosas temporales, aunque sin razón alguna. Finalmente, Juan de París formula con gran vigor lo que más tarde fue designado, con bastante poca fortuna, como *potestas directiva* (1302). Los teólogos y canonistas en la Curia desarrollan sus tesis en favor de la autoridad papal hasta la exageración (Alvaro Pelayo y Agostino Trionfo); al mismo tiempo se apoyan con frecuencia en la teoría de las jerarquías del Pseudo-Dionisio, cuyo influjo se percibe claramente, por ejemplo, en la famosa bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII.

Sin embargo, permanece viva una corriente que se inclina por una limitación más o menos amplia del ejercicio de la autoridad papal por parte de la *ecclesia* y sus representantes. Esta tendencia se halla sólidamente respaldada por una canonística que se remonta a Graciano y al derecho de los gremios, y se convierte por sí misma en sustento del conciliarismo, el cual aparece como recurso o solución de emergencia en el problema insoluble del gran cisma de Occidente: solamente un → concilio podría juzgar acerca de la legitimidad de dos papas que se impugnan mutuamente, pero tal concilio debería ser convocado sin tener en cuenta a los papas (así, Conrado de Gelnhausen y Enrique de Langenstein, quienes desarrollaron las tesis anteriormente formuladas por Guillermo de Ockham; posteriormente también Juan Gerson y Pedro de Ailly). De este modo fue trastrocada en su contraria la concepción de la reforma gregoriana, que sostenía una Iglesia en total dependencia del papa. Tal es el caso del conciliarismo de Constanza y Basilea y al mismo tiempo las tesis de Juan Hus (la verdadera Iglesia de los predestinados), contra los que fueron compuestos los primeros tratados teológicos generales *De Ecclesia*: Juan de Ragusa y, sobre todo, Juan de Torquemada (*Summa de Ecclesia* [1436]; en efecto, una verdadera suma como las de la mejor escolástica medieval).

Con Ockham entramos en una época de crítica teológica que maneja el instrumental dialéctico, pero sin genio. En la crisis del gran cisma, del conciliarismo, y en la crisis de una concepción que exaltaba la supremacía de la vida personal e interior sobre la existencia puramente jurídica de las instituciones jerárquicas, nos hallamos ante una verdadera disolución de la conciencia eclesial. ¿Por qué no un papa para cada nación?, llegó a preguntarse. En el momento de comenzar la → Reforma protestante, existía incluso entre gentes bienintencionadas una gran inseguridad en relación con problemas de tanta trascendencia como el de la autoridad del papa.

5. *Contrarreforma (siglos XVI al XVIII)*. La Reforma protestante puso todo en tela de juicio, pero principalmente la Iglesia como institución

y la autoridad eclesial: la institución, a la que los reformadores rehusaban identificar con la Iglesia de Cristo, pues consideraban a ésta como el conjunto de los *verdaderos* creyentes, conjunto que sólo es conocido por Dios y no es visible formalmente; y la autoridad eclesial, pues los reformadores afirmaban que en las relaciones del hombre con Dios, únicamente la autoridad de Dios y de su palabra afectan a la → conciencia, mientras que la autoridad eclesiástica descansa en una utilidad práctica, puramente humana y social. Todos son —decían— igualmente sacerdotes. La respuesta a la Reforma protestante fue el Concilio de Trento, pero éste no entró en los problemas de la eclesiología. Ni una sola vez habló del papa por temor a los residuos del conciliarismo y también para no decidir sobre cuestiones en las que aún no reinaba plena claridad. La respuesta a nivel teológico la constituyen las *Disputationes de controversiis christianae fidei*, de Roberto Belarmino (1586-1593), que impugnaban a la Reforma precisamente en aquellos puntos en los que ella había concentrado su ataque. Así se explica la definición de la Iglesia, recogida generalmente por los libros de texto y tomada de Belarmino: «Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi vicarii, Romani Pontificis» (*Controv.* II), así como la conocida frase: «Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum» (*ibid.*). Belarmino estructura una apologética con ayuda de las notas de la Iglesia (*notae ecclesiae*), de las que aduce dieciocho. La reducción a las cuatro notas clásicas aún no había sido alcanzada, y su valoración ha estado expuesta hasta nuestros días a fluctuaciones más o menos oportunistas.

La obra de Belarmino adquirió una especie de carácter oficial y obligatorio, convirtiéndose en un arsenal que abastecía a todos. Ello condujo a considerar como una teología *de Ecclesia* lo que era solamente un capítulo polémico sobre unos puntos de controversia. La teología *de Ecclesia* se empobreció en relación con los demás tratados, comparada precisamente con los teólogos medievales. Por lo demás, aun los grandes teólogos de este período que no intervinieron en la polémica —por ejemplo, Báñez— limitaron sus estudios *de Ecclesia* a un comentario a la *S. Th.* II-II, 1,10: «Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare». Con frecuencia el corto tratado que ofrecen en tal contexto no pasa de ser un apartado de la criteriología teológica (es decir, *De locis theologicis* en el sentido de Melchor Cano).

El siglo XVII aporta cierta ampliación en las perspectivas con arreglo a una profundización en el conocimiento de los Padres y los concilios. En la discusión con los protestantes se intentaba mantenerse en aquello que pertenecía a la tradición o al acervo de fe común. Así nace el método «dogmático-escolástico» que encontramos en los manuales y en los tratados del siglo XVIII. Estos —atendiendo a su método— son más dogmáticos que escolásticos, es decir, limitan la aportación del argumento dialéctico de razón en favor de las citas de santos Padres y concilios. Atendiendo a su contenido, son prin-

principalmente apologéticos y poco teológicos. El *mysterium* de la Iglesia apenas si ocupa un reducido espacio. Más aún: los tratados están llenos de cuestiones suscitadas por el galicanismo y su adversario el ultramontanismo, y a menudo degeneran en un tratado de derecho público eclesiástico. Principalmente hacen referencia a la autoridad del magisterio (finalidad apologética, que desde el siglo XVIII hace frente también al racionalismo que comienza), a la forma canónica del mismo o a la fundación de la Iglesia (papa, obispos, concilio).

Más allá de los Alpes (*ultramontani*), los tratados estudian solamente la autoridad papal, que es defendida contra el galicanismo, richerismo, febronianismo y episcopalismo. Todo ello culmina en la tesis de la infalibilidad pontificia.

De este modo es reducida la eclesiología, tanto por una como por otra parte, a un estudio de la Iglesia como sociedad visible, ordenada jerárquicamente, y de la autoridad y la forma de que esta autoridad se reviste, así como de la manera de estructurarse a partir de la sede de su supremo representante. Apenas puede tacharse de exagerada la afirmación de Möhler en 1823. Möhler, en efecto, resume la eclesiología de la época de la Ilustración con las palabras siguientes: «Dios creó la jerarquía y con ello proporcionó a la Iglesia ayuda más que suficiente hasta el fin de los tiempos».

6. *Desde 1800 hasta la actualidad. Plena restauración católica.* Después de la Ilustración, después del josefinismo y el febronianismo, después de las ideologías de Rousseau y de los jacobinos, así como de las devastaciones de la Revolución francesa, se halló el catolicismo ante la necesidad de una reestructuración. Dos tendencias principales actuaron en este punto. Una era la *Restauración*, cuyos representantes se agrupaban en torno a la *autoridad*: así, en Italia, el ultramontanismo (Mauro Capellari, más tarde Gregorio XVI), y en Francia, los tradicionalistas (J. de Maistre, Lamennais). Esta tendencia, que ambicionaba una restauración de la autoridad —de una autoridad monárquica— y rechazaba por ello las tendencias democratizantes en la Iglesia a la vez que los vestigios, aún no del todo superados, del episcopalismo y del galicanismo, preparó ciertamente el terreno al concilio de 1869-1870, aunque no logró hacer prevalecer allí su opinión de un modo pleno. La otra corriente, que aspiraba a una *renovación* del espíritu católico y esperaba alcanzarla por medio de un nuevo alumbramiento —en conexión con el romanticismo— de las fuentes patrísticas y medievales del catolicismo, cristalizó en el romanticismo católico alemán y en la escuela de Tubinga. La escuela de Tubinga considera a la Iglesia en sí misma no sólo como sociedad visible y estructurada jerárquicamente, ni siquiera tampoco como magisterio, sino en su vida interior, como un organismo viviente. Pone a la Iglesia en relación con la misma fe cristiana, con la → redención en Cristo Jesús, que nos es comunicada por su Espíritu y que está patente para nosotros en el organismo de la gracia al que la Iglesia representa. La Iglesia es *communio*. Su vida es objeto y al mismo tiempo fuente de la teología. En su *Simbólica*, Möhler concibe el misterio de la Iglesia a la luz del dogma cristológico de

Calcedonia; de este modo asegura a su interpretación un mayor equilibrio que el de su eclesiología pneumatocéntrica tal como es formulada en su obra *La unidad en la Iglesia*.

Las ideas de Möhler fecundizaron (a través de Pasaglia) el pensamiento de los insignes jesuitas del colegio romano Franzelin y Schrader, quienes redactaron en unión de Perrone las constituciones del Concilio Vaticano I. *La Constitutio de Ecclesia*, preparada para el Concilio, trataba de la Iglesia bajo el concepto clave de *Corpus mysticum*, lo cual despertó las críticas de una serie de Padres del concilio que se habían educado dentro de la tradición de Belarmino en una definición de la Iglesia *per externa*, es decir, como una sociedad visible, estructurada jerárquicamente. La síntesis de ambos puntos de vista, preparada ya en las grandes obras de Franzelin y M. J. Scheeben fue consumada finalmente en la encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943, cuya aportación decisiva a la eclesiología puede resumirse del modo siguiente: lo que Pablo denomina «Cuerpo de Cristo» no es el campo de acción puramente espiritual de la gracia y la salvación (como lo entendía Tomás de Aquino, *S. Th.* III, 8,13), sino una corporación social, visible y estructurada jerárquicamente. Esta es cuerpo de Cristo no sólo en un sentido puramente metafórico y moral, sino real; pero no entendido como identidad física —por ello se le denomina cuerpo «místico»—. Este cuerpo místico de Cristo es la Iglesia católico-romana. Aquellos que no son miembros de esta Iglesia, pero que reciben la gracia de Cristo, son designados como «los que se ordenan al cuerpo místico».

Esta última tesis suscita muchas cuestiones. El problema planteado por P. L. Feeney —solucionado por él de una manera tan desafortunada— acerca de la salvación de los no católicos (→ paganos) fue objeto de una declaración del Santo Oficio (carta al cardenal Cushing del 8 de octubre de 1949, publicada en 1952) que precisa, al final de una evolución multiseccular, el sentido exacto de la sentencia formulada por san Cipriano: *extra ecclesiam nulla salus*. Este principio no ha de ser entendido como si excluyese de la salvación a una persona concreta o a un grupo concreto de personas, sino que se trata más bien de una afirmación *eclesiológica* y significa que la Iglesia es la única institución que ha recibido de Cristo la misión de comunicar la salvación a los hombres (→ sustitución). Ella posee en sí misma el poder de cumplir esta misión de un modo efectivo a través de todos los tiempos y para con todos los hombres. Entendido así, este axioma está muy lejos de implicar una especie de frontera puramente negativa; por el contrario, encierra el sentido totalmente positivo de una llamada misionera, de una exigencia misionera. A ello se une además una viva corriente del pensamiento eclesiológico actual, que ve en la Iglesia el gran sacramento de la salvación y busca concebirla como «sacramento primordial».

Otras corrientes originadas en el siglo XIX han mantenido su efectividad plena en las investigaciones eclesiológicas de nuestros días: tales la idea de la evolución, cuyo gran clásico sigue siendo J. H. Newman; el movimiento litúrgico iniciado por dom P. Guéranger, la acción de los seglares, el movimiento ecuménico que tiene sus precursores en las postrimerías del siglo XIX.

Todos éstos son importantes capítulos que la teología actual se esfuerza por incorporar al tratado sobre la Iglesia. R. Guardini escribía en 1922: «Un precedente religioso de incalculable trascendencia se ha puesto en marcha: la Iglesia despierta en las almas». ¿Será, pues, el siglo xx «el siglo de la Iglesia»? (O. Dibelius).

La actual elaboración de la teología de la Iglesia ya no tiene lugar bajo el signo de una «restauración», sino bajo el signo de una verdadera «renovación». Esta renovación pretende —de un modo genuinamente católico— reelaborar el tema de la Iglesia a través del recurso a las grandes fuentes que siempre mantuvieron su valor en la Iglesia: la Biblia, los Padres, la liturgia, la → tradición y la vida eclesial bajo la dirección del magisterio. Por medio de la Biblia ha sido despertado nuevamente el concepto de pueblo de Dios, así como una actitud escatológica; por medio de los Padres, el concepto de la *communio*; por la liturgia, la idea de pueblo sagrado, de comunidad y de «misterio»; finalmente, la valoración realista de la situación de la → pastoral ha producido un nuevo sentido dinámico de la tarea misional. Las obras de E. Mersch, H. de Lubac, S. Tromp, Ch. Journet, K. Adam, M. Schmaus, Y. Congar, H. U. von Balthasar, K. Rahner, por citar solamente a algunos, se esfuerzan por lograr una síntesis que reduzca a la unidad la teología del cuerpo de Cristo, de la sociedad y la jerarquía, la doctrina acerca del laicado, los problemas de la reunificación en la fe, el desarrollo de la → misión, el concepto sacramental de la Iglesia y su orientación escatológica. En la contemplación de la Iglesia destacan plenamente la dimensión de la obra de la gracia, el templo del Espíritu Santo. El siglo xx será principalmente el siglo del movimiento ecuménico y —en un mundo que cada vez se hace más «mundo», más profano; en la situación de la era posconstantiniana— el siglo del esfuerzo por la plenitud de la presencia de Dios en el mundo, en su pueblo y a través de su pueblo.

E. Dublanchy, *Église*: DThC IV (1911) 2108-2224; F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum*, Munich-Berlín 1913; R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Giessen 1928; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich 1933; C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, Tubinga 1934; G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937; J. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status. Fontes selecti*, Roma 1939; M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, París 1942; J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington 1943; G. Bardy, *La théologie de l'Église de S. Clément de Rome a S. Irénée*, París 1945; G. Bardy, *La théologie de l'Église de S. Irénée au Concile de Nicée*, París 1947; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vols., Bruselas-París 1951; A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Friburgo (Suiza) 1951 (cf. también Y. Congar, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*: RSPht 38 [1954] 3-38); Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*: Abhandlungen über Theologie und Kirche (ed. por M. Reding), Düsseldorf 1952, 79-108; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954; K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada*, Innsbruck 1955; B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955; W. Ullmann, *The Growth of*

Papal Government in the Middle Ages, Londres 1955; St. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957; H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958; Y. Congar, *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle*: *Istina* 6 (1959) 187-236; P. Honigseim-K. Stendahl-A. Adam-R. Prenter-W. Jannasch-H. Barion-S. Grundmann-H. H. Schrey, *Kirche*: RGG III (1959) 1296-1326; H. Schauf, *De Corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J.*, Friburgo 1959; M. Nédoncelle, *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, París 1960; H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich 1961; *Sentire Ecclesiam. Festgabe für Hugo Rahner* (ed. por J. Daniélou y H. Vorgrimler), Friburgo 1961; Y. Congar, *El misterio del templo*, Barcelona 1962; J. Wodka, *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht*, en F. Holböck-Th. Sartory, *Mysterium Kirche II*, Salzburgo 1962; E. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin*, París 1963; Y. M. J. Congar, *Sainte Église*, París 1963; F. van der Horst, *Der Entwurf «De ecclesia Christi» auf dem ersten Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963; H. Hürten, *Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*: *ThRv* 59 (1963) 361-472; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui potere nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964; J. Mayr, *Die Ekklesiologie Honoré Tournelys*, Essen 1964; H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburgo 1964; P. W. Scheele, *Einheit und Glaube - Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung*, Munich 1964; H. Jedin, *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte*, 2 vols., Friburgo 1966; W. Maurer, *Ecclesia perpetuo mansura im Verständnis Luthers*: *Hom. H. Bornkamm* (Gotinga 1966) 32-45; K. M. Beckmann, *Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1967; W. Maurer, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther* (Gotinga 1967) 95-121; R. Bäumer-H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*. *Hom. J. Höfer*, Friburgo 1967; G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols., Barcelona 1968; A. Ganoczy, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Friburgo 1968; J. Ulacia, *Die Kirche als Objektivation des Glaubens. Heinrich Klee's Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Munich 1969; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970; F. Hartl, *Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, Munich 1970; H. Fries, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*: *Mysterium Salutis IV/1* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 231-279; J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.

Y. CONGAR

III. *Elaboración sistemática*

Esta reflexión sistemática acerca de la Iglesia, que sigue a los apartados bíblico e histórico, tiene como finalidad no sólo recopilar y ofrecer los elementos allí aportados, sino —en correspondencia con la naturaleza de toda sistematización— describir y presentar el fenómeno de la Iglesia en su totalidad y en sus múltiples relaciones. Ha de determinar, por tanto, el puesto que corresponde a la Iglesia dentro de la → revelación y fundamentarlo a partir de las realidades contenidas allí. De esta manera cumple el trabajo teológico con aquella misión y posibilidad que le competen en la fijación del *nexus mysteriorum* (DS 3016).

1. Esta reflexión sistemática sobre la Iglesia ha de determinar en primer lugar *el puesto de la eclesiología*, de la cual —desde el punto de vista

histórico— hemos de decir que apareció como tratado teológico independiente en época relativamente tardía, y no ha tomado plena conciencia hasta nuestro tiempo, el «siglo de la Iglesia». Anteriormente (→ Iglesia, II) la eclesiología era —prescindiendo de su coordinación con la canonística, habitual en la Edad Media— un apéndice, bien de la cristología, bien de la doctrina acerca del → Espíritu Santo, bien de la doctrina sobre los → sacramentos y la → gracia. La eclesiología fue reducida más tarde a la apologética, cuyo esfuerzo radicaba principalmente en demostrar que la Iglesia fue fundada por → Jesucristo y que la Iglesia católico-romana representa precisamente a esta Iglesia. En consecuencia, y a tenor de los objetivos de la apologética, la perspectiva quedó limitada a la descripción de la estructura de la Iglesia —de la Iglesia como institución— y a la prueba de las realidades comprobables exteriormente e inteligibles racionalmente, así como de sus características y rasgos extrínsecos; el *credo ecclesiam*, la Iglesia como *articulus* y *mysterium fidei*, por el contrario, apenas si fue tenido en cuenta. De ahí que la Iglesia apenas si fue considerada adecuadamente en su perspectiva dogmática, y en la perspectiva apologética apenas se percibió su dimensión teológica.

Por otra parte, este análisis nos muestra que la Iglesia es una realidad teológica compleja y encierra *múltiples aspectos* que hacen posible y requieren un estudio de sus diversos estratos. El cometido de la → teología sistemática es proyectar luz sobre aquéllos. La cuestión fue abordada principalmente por la teología católica, pero también —de un modo creciente en nuestros días— por los representantes de la teología evangélica. E. Brunner manifestaba no hace mucho que la pregunta sobre qué es la Iglesia constituye el problema aún no solucionado del → protestantismo (*Das Missverständnis der Kirche*, 7). Desde entonces algo se ha avanzado en este terreno (K. Barth, E. Brunner, E. Kinder, A. Nygren). En la determinación de lo que es la Iglesia aparecen actualmente sorprendentes coincidencias teológicas, pero éstas muestran, en la *quaestio facti*, diferencias profundas que se manifiestan precisamente en la actualidad.

La determinación de la naturaleza de la Iglesia —tarea que corresponde a la reflexión sistemático-teológica— debe partir de la inteligencia que la Iglesia tiene hoy de sí misma en su → fe actual y en su comprensión actual de la fe, es decir, en la inteligencia vivida de sí misma. En ello intervienen las afirmaciones de la revelación y de sus testimonios, así como su evolución histórica, su presentación y su realización.

Las afirmaciones que describen la naturaleza de la Iglesia no se hallan bajo el signo del concepto, sino de la *imagen* (→ analogía). Si bien la calificación de la Iglesia como cuerpo de Cristo (*corpus Christi mysticum*) es considerada como su característica más amplia y sobresaliente (encíclica *Mystici Corporis*), subsisten también en todo su valor las caracterizaciones de la Iglesia como pueblo de Dios, esposa de Cristo, casa de Dios, familia, comunidad de los fieles, comunión de los santos y como nuevo → Israel.

Esta multiplicidad de afirmaciones no es simplemente un signo del conocimiento humano ligado a la Biblia o una concesión a su deficiencia, sino

una prueba de la realidad compleja y pluridimensional de la Iglesia misma. Cuando se reflexiona sobre la realidad contenida en estas afirmaciones figurativas, se descubre sin dificultad que presentan una doble dirección. Unas —sobre todo las que aparecen bajo la imagen de la Iglesia como cuerpo (misterioso) y bajo la figura de la viña o de la vid— acentúan la *inmanencia de Cristo* en la Iglesia como su origen y principio vital, y la inmanencia de la Iglesia en Cristo. Es lo que expresa de un modo explícito la frase: «¿Por qué me persigues?» (Hch 9,4).

Expresiones como ésta dan fundamento a la descripción de la naturaleza de la Iglesia en el sentido de dicha inmanencia y en formulaciones que se han hecho usuales en la historia y en la actualidad: la Iglesia es Cristo que sigue existiendo en el → tiempo y en el → mundo (→ historicidad; → historia de la salvación) y como tal el *Christus totus, caput et membra* (san Agustín), el *Christus praesens*, el Cristo entre nosotros (Newman), *le Christ répandu* (Bossuet), o en la formulación de Möhler: «La Iglesia es el Hijo de Dios que aparece sin cesar entre los hombres en forma humana, que se renueva constantemente en un eterno rejuvenecerse; la perenne encarnación del mismo» (*Symbolik*, editada por J. R. Geiselmann, 389).

Si esta visión de la Iglesia fuese la única y exclusiva, existiría el peligro de entender falsamente la inmanencia de Cristo en la Iglesia. Se originaría entonces una especie de monofisismo eclesiológico, no sólo porque en tal contexto el mismo Cristo sería considerado de un modo monofisita (→ encarnación) y porque de hecho cada desacierto respecto al misterio de Cristo, cada error cristológico, tiene como consecuencia un error eclesiológico (León XIII, *Satis cognitum*), sino porque en este caso es equiparada la Iglesia a Cristo de una manera que no guarda las distancias ni las diferencias, ya sea porque el cuerpo es identificado con la cabeza o porque la imagen del cuerpo —entendida de un modo orgánico-biológico— ha dejado de ser considerada dentro de las limitaciones impuestas por la realidad misma. En la encíclica *Mystici Corporis* se describen insistentemente las múltiples diferencias entre el cuerpo físico orgánico y el cuerpo de Cristo y se ponen de relieve las consecuencias de esto para el ser y la función de los miembros del cuerpo de Cristo.

Las diferencias —incluidas también en la imagen del cuerpo de Cristo— y la «contraposición» de Cristo como cabeza del cuerpo reciben una expresión todavía más clara en las calificaciones de la Iglesia como pueblo, casa de Dios, esposa de Cristo, comunidad de los fieles y de los santos. En este caso aparece como contrapunto de la inmanencia la contraposición y la diferenciación de Cristo frente a la Iglesia y de la Iglesia frente a Cristo. De este modo se manifiesta el señorío de Cristo sobre la Iglesia como pueblo de Dios y esposa suya, así como el agradecimiento y el compromiso de la Iglesia como *creatura Verbi*, como creación de Jesucristo. De ello se deduce la misión y obligación de la Iglesia de seguir a Cristo (→ imitación), de creer (→ fe), de obedecer (→ obediencia), de escuchar, de hacer penitencia y renovarse. De este análisis se sigue también que la Iglesia no es idéntica con el → reino de Dios, sino que ha de rogar por su venida, ha de esperar en él

y estar a su servicio. A través de esta ordenación recibe la Iglesia una típica dimensión escatológica: la Iglesia es Iglesia peregrina, «pueblo de Dios caminante»; su tiempo es el *tempus medium* (san Agustín) encuadrado entre la encarnación y la parusía.

Hay que considerar y al mismo tiempo afirmar esa mutua confluencia de la Iglesia y sus determinaciones esenciales: la presencia de Cristo en ella, la unidad con Cristo que impera en la Iglesia, a la par que las diferencias que, a pesar de la íntima unión, la separan de él como Señor, Cabeza y Salvador: Iglesia como → comunidad de los que creen a Cristo y en Cristo, de los que le aman, le escuchan, le siguen, le obedecen y le esperan y que, sin embargo, no es idéntica a él.

Esta distinción, fundamental para la eclesiología, puede ser expuesta hablando de la *Iglesia como estructura*, como compendio de los dones salvíficos confiados a ella por Cristo y administrados por ella; y de la *Iglesia como pueblo*, como comunidad de los fieles, como comunión de los santos (Y. Congar). Esta comunidad consiste y está basada precisamente en su constitución por medio de la → palabra y el → sacramento, es decir, por medio de los dones salvíficos (→ predicación). De este modo, cada uno de los respectivos puntos de vista dice relación al conjunto total: institución y comunidad, estructura y vida, lo divino y lo humano, el don y el deber. También la caracterización de la Iglesia como «sacramento primordial» (O. Semmelroth), como forma visible de la gracia invisible, se halla impregnada de estos datos.

La definición de la Iglesia dada por M. Schmaus intenta recoger estas características: «La Iglesia es el pueblo de Dios del NT, fundado por Cristo, estructurado jerárquicamente, puesto al servicio de las exigencias de la soberanía divina y de la salvación de los hombres, y que existe como cuerpo misterioso de Cristo» (*Katholische Dogmatik* III, 1,48).

2. Partiendo de tal definición de Iglesia, aparece claro también el lugar que corresponde a ésta dentro de la teología. a) La Iglesia es de un modo propio y terminante objeto de fe: *credo ecclesiam*; por ello pertenece la doctrina de la Iglesia a la ciencia de la fe en sentido estricto, a la *dogmática*. La reflexión dogmática se esfuerza en la actualidad por reconocer a la Iglesia este puesto y considerarla en sus características teológicas peculiares, por desarrollar de un modo sistemático —a partir de ella misma— lo que dice la fe acerca de la Iglesia y fundamentarlo con el método y los medios de la teología: su causalidad teológica, histórico-salvífica, cristológica, pneumatológica (Schmaus), su naturaleza, su estructura, su fisonomía, su funcionalidad, su fin, su forma, sus propiedades, su misión.

Todo ello ha de hacerse en conexión con la Iglesia actual, tanto creyente como docente, interpretando objetivamente la fe de la Iglesia —fe que incluye a la Iglesia misma— y fundamentando esa fe a partir de la revelación y de su testimonio, de su evolución y de la descripción de su origen en la historia y de sus formas y modos de realizarse, y sobre todo distinguiendo entre el *credo in Deum* y el *credo ecclesiam*.

b) *La Iglesia desde la perspectiva de la teología fundamental.* Este punto de vista intenta considerar el significado de la Iglesia como base de la teología. La Iglesia encierra este aspecto —que podríamos denominar teológico-trascendental— en el sentido de que ella constituye la condición trascendental y la posibilidad de toda teología y de sus disciplinas. La Iglesia es eso y puede serlo en cuanto que es mediadora y portadora de la revelación, y por ello sujeto propiamente dicho de la fe. Para el individuo creer significa ser admitido en la fe de la Iglesia, «ser agregado» (Hch 2,41), creer lo que la Iglesia cree y propone a nuestra fe. Esta relación se hace patente en el rito de la administración del bautismo cuando, a la pregunta hecha al bautizando: ¿qué pides a la Iglesia?, se da como respuesta: la fe (→ bautismo).

El que la Iglesia posea esta función teológico-trascendental de ser *mediadora y portadora de la revelación* —y por ello sujeto de la fe— es ciertamente un dato de la misma revelación, un dato teológico. De lo contrario, este aspecto no podría ser considerado teológicamente, y la teología fundamental como ciencia básica y elemental no sería una disciplina teológica. En relación con su propio planteamiento de la *credibilitas rationalis*, la teología fundamental prueba los hechos verificables históricamente, accesibles a todos y racionalmente inteligibles; con lo cual intenta profundizar la credibilidad del hecho de que la Iglesia pueda pretender ser mediadora y portadora de la revelación. De una prueba de este género no se sigue de por sí la fe, pues ésta no es una conclusión de las premisas de la credibilidad y sus motivos; no obstante, por medio de éstas se pone el fundamento de la fe en el sentido de una condición y un presupuesto.

La Iglesia es mediadora de la revelación y por ello —hablando en imagen— madre y maestra de los creyentes —*mater et magistra*—. Esto se ve real y objetivamente por el hecho de que la revelación en todas sus fases es una revelación transmitida (→ mediación): utiliza a unos hombres como mediadores de la palabra, de la voluntad y de las órdenes del Dios que se manifiesta en la historia, y estos mediadores tienen que ejercer ciertas funciones al servicio de la revelación. Tal ley ha encontrado su confirmación y su cumplimiento en la revelación en Cristo, el cual, de un modo único y exclusivo —en el sentido del *ecce* y del *hodie*, por ser el Hijo de Dios encarnado—, es el → mediador (1 Tim 2,5) por antonomasia, primeramente en su persona, pero también por su palabra y su obra salvífica. Porque la Iglesia actualiza en su propio ser, en cuanto *Christus praesens*, la presencia permanente de Jesucristo en el tiempo, es por su esencia mediadora permanente de la revelación.

Esta afirmación apriorística puede ser delimitada en concreto y demostrada históricamente por el hecho de que Jesús deseó una representación, sustitución y sucesión de su persona, de su palabra y de su obra al encomendar esta función y misión precisamente a los doce y a → Pedro de un modo expreso (la denominación y el contenido del apostolado así lo demuestran en concreto: → apóstol); al confiarles el encargo de predicar con plenos poderes, para anunciar (→ predicación) su mensaje —que se convierte en el anuncio del mismo Señor—, tal como aparece sobre todo por la → resurrec-

ción y la ascensión; al recomendar la celebración de la donación sacramental de sí mismo y la comunión con él en el banquete en su memoria (→ eucaristía) para «anunciar así la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11, 26); al transmitirles la potestad de atar y desatar (Mt 18,18), que incluye sobre todo el poder de perdonar y retener en su nombre los pecados (→ penitencia); al encargarles administrar el bautismo en su nombre; al prometerles su presencia permanente al lado de ellos y la asistencia del Paráclito y sus múltiples funciones: recordar, convencer, permanecer, introducir en la → verdad completa; al hacer a Pedro fundamento de su Iglesia, representante de la roca que es Cristo, para fortalecer a sus hermanos y ser pastor de los pastores.

Jesús confía su persona, confía su obra y su misión poniéndolas en otras manos; se hace representar y reemplazar por medio de hombres designados por él y por medio de determinadas funciones; por otra parte, estos mandatarios se han hecho cargo de su misión y de su cometido. Considerando todo esto, aparece claramente como una necesidad y una consecuencia lógica el hecho de que los apóstoles, teniendo presente la misión a ellos confiada «de ser testigos hasta los confines de la tierra» (→ testimonio), «de ir por todo el mundo para predicar, bautizar y regir» (→ misión), nombraran sustitutos, sucesores y representantes, transmitiéndoles las funciones de la palabra, el sacramento y la dirección de la comunidad. Este proceder constituye una especie de → sustitución y sucesión muy modesta en comparación con la que se da en la relación de Jesús con los doce y los apóstoles.

Como Iglesia de Cristo, que es necesariamente Iglesia apostólica y que, dentro de la sucesión apostólica, conserva, mantiene, defiende, explica y enseña la tradición apostólica en la palabra y en el sacramento, en la misión, en el servicio y en la autoridad, la Iglesia es mediadora de la revelación. Y lo es como Iglesia en la que se da y se conserva permanentemente el → ministerio apostólico, al que pertenece el ministerio de Pedro en su función de fundamento, de principio visible y base de la → unidad (DS 3050) en la fe y en el → amor.

El estudio de la Iglesia en teología fundamental implica además la demostración de que es en la Iglesia católica actual donde se verifica y se conserva la *continuidad*, en la esencia, en la estructura y en las funciones, con la Iglesia de la revelación y de la tradición. Esta demostración se convierte asimismo en un criterio eclesiológico y eclesial dentro de las Iglesias y comunidades cristianas.

Al reivindicar la Iglesia para sí la potestad plena y auténtica de ser mediadora de la revelación, incluye también, por este hecho, una exigencia de inerrancia y de infalibilidad (Möhler). Este don le ha sido prometido por el Señor, de tal modo que la Iglesia permanece en la verdad y la verdad permanece en la Iglesia. Ello no significa que la Iglesia se equipare a la revelación ni que «disponga» de ésta; la Iglesia se sabe a sí misma, en cuanto Iglesia apostólica y docente, en la obligación de ser sobre todo Iglesia creyente y oyente, Iglesia obediente, de reconocer a su Señor como cabeza y juez, de ponerse a su disposición para el servicio de la verdad y de la vida y

de actuar y de vivir partiendo de esta → obediencia. Al mismo tiempo no deberá gloriarse de la fuerza humana propia, como si se tratase de un dominio soberano, sino que, humilde y agradecida, deberá alegrarse de la asistencia del Señor y de su Espíritu. Ella hará visible y audible esta función existencial: no ejercer su dominio sobre la fe, sino servirla. En esta realización cumple, al mismo tiempo, un encargo categórico de su Señor.

Queda, pues, claro que la Iglesia no es la revelación ni su fuente, pero sí la *norma* y la instancia de su explicación legítima, de su interpretación y comunicación auténticas. El «principio formal del catolicismo» no es, por tanto, la Escritura (→ Escritura y teología), sino la Iglesia viviente, apostólica, de la tradición, dentro de la cual tiene su lugar la Escritura. Esto es perfectamente compatible con el hecho de que la Escritura, como testimonio de la revelación —testimonio inspirado por Dios mismo como autor— y como constitutivo de la Iglesia en un estado original insuperable y normativo, se sitúe por encima de la Iglesia de la → tradición (→ inspiración; → canon). La Iglesia permanece subordinada a la interpretación de la Escritura; la explicación que de ésta da la Iglesia se sitúa por encima de la interpretación hecha por el individuo. El Espíritu prometido y asegurado a la Iglesia coincide con el Espíritu que habló por los → profetas y los apóstoles.

De todo lo dicho se deduce la importancia teológico-trascendental de la Iglesia. La Iglesia es condición de toda la teología, porque ésta es ciencia de la fe y no puede existir sin la misma; pero la fe, a su vez, no existe sin la Iglesia, sino que implica la adopción de la fe de la Iglesia. De donde se sigue que la teología, como un todo y por su esencia y funciones, es y deberá ser teología eclesial.

Si la Iglesia puede ser calificada como comunidad de los creyentes, ello exige precisar que la Iglesia es la comunidad de los creyentes que creen *a* la Iglesia y *a través* de la Iglesia como portadora y mediadora de la revelación.

c) La teología fundamental considera la Iglesia bajo el aspecto de → signo. Al hacer esto, entiende por signo no el signo en sentido dogmático o sacramental (Iglesia como sacramento primordial, como signo sensible de la gracia invisible), sino como el signo visible para cualquiera en su forma manifiesta al exterior, como *signum elevatum in nationes* (DS 3014).

El Concilio Vaticano I subrayó particularmente el carácter de signo y la significación de la Iglesia en el plano apologético de la teología fundamental (DS 3014). La *admirabilis propagatio*, la *eximia sanctitas et inexhausta in omnibus bonis foecunditas* constituyen, según la afirmación del Concilio, un signo irrefutable del origen divino y de la misión de la Iglesia y un motivo de su credibilidad propia, así como de la revelación transmitida por ella. De este modo participa la Iglesia del signo constituido por Jesucristo en el mundo y para el mundo y exige —como todos los signos importantes para la fe en el plano de la credibilidad— la apertura y la disposición por parte del hombre para escuchar y para ver. Aparece así la importancia, pero también la limitación del signo. Con esto no se niega su funcionalidad objetiva como signo seguro, reconocible por todos, sino que es afirmado y descrito de acuerdo con todas sus condiciones.

La apologética ha centrado sus esfuerzos en demostrar la credibilidad de la Iglesia a tenor de las situaciones de cada época. Esta demostración va dirigida a los hombres de un momento histórico determinado; por ello, aun permaneciendo siempre igual la orientación hacia la vigencia de la realidad, aquélla se encuentra sujeta a mutaciones en sus diversos aspectos a tenor del «espíritu del tiempo». Las alusiones, empleadas con preferencia en épocas pasadas, a la actividad cultural de la Iglesia en un sentido amplio o a sus valores vitales no son falsas, pero hoy no consiguen su objetivo porque el tema de la actualidad lo constituye el hombre en sí mismo. Precisamente ante esta situación, la Iglesia puede demostrar su credibilidad interpretándose a sí misma esencial y existencialmente en dirección al hombre, de suerte que la eclesiología ponga de relieve sus dimensiones teológico-existenciales y esclarezca la imagen y la concepción del hombre que ofrece la Iglesia, la presencia en ella de la humanidad de Dios, es decir, el humanismo de la encarnación (J. Maritain). De este modo, la Iglesia no sólo sale al encuentro como una respuesta para el hombre actual, sino que además se evita el peligro de confundir a la misma Iglesia con la actividad cultural que de ella procede y de vincularla al destino fluctuante de esta actividad.

La demostración de la credibilidad deberá ser renovada (y ello se basa en la esencia de la misma realidad) en un constante esfuerzo.

Si la Iglesia es una realidad teológico-trascendental, quiere decir que deberá estar presente en todas las disciplinas de la teología. No es éste el lugar de demostrarlo más de cerca, pero puede deducirse fácilmente de lo dicho hasta aquí.

3. *Problemas eclesiológicos en la actualidad.* Se ha dicho acertadamente (M. D. Koster) que la eclesiología se halla aún en formación. Pero esto se puede afirmar, en mayor o menor grado, de toda la teología. Es necesario y conveniente que así sea.

A continuación presentaremos algunas cuestiones en torno a las que se mueve hoy la eclesiología. Cuestiones planteadas y condicionadas por el hecho de que el problema de la Iglesia representa hoy el punto decisivo de desavenencia entre las distintas confesiones.

a) Una tarea ineludible de la eclesiología sistemática actual consiste en tomar en todas sus dimensiones los datos, ya bastante perfilados, acerca de la naturaleza y *la inteligencia que la Iglesia posee de sí misma*, para llegar por este medio a una amplia descripción de su propia realidad. Encierra una importancia decisiva en este sentido la integración y la valoración decidida de las afirmaciones bíblicas juntamente con su evolución y su presentación histórica. En esta tarea es indispensable conseguir una clara distinción, por lo que se refiere a proporciones y matices, entre lo esencial e inalienable y lo que no es más que una variada configuración histórica. La historia ofrece, para esta tarea y sus soluciones, una documentación accesible, al mismo tiempo que una gran liberación. La presentación actual de la esencia y de la misma realidad de la Iglesia exige una descripción profunda de las relaciones entre el primado (→ papa) y el episcopado (→ obispo), una teología explícita del

ministerio episcopal como ministerio apostólico decisivo en la Iglesia, así como una teología del laicado (→ seglar) y de su lugar en la Iglesia, la ordenación mutua entre ministerio y carisma, la inteligencia del → ministerio como diaconía, la necesaria libertad para el elemento profético, la no institucionalidad como una realidad de la Iglesia misma, o más aún, como uno de sus fundamentos (Ef 2,20), la relación entre la Iglesia universal y la comunidad concreta.

b) Por lo que se refiere a las confesiones cristianas (→ Reforma protestante), hay que profundizar teológicamente el problema de la *pertenencia a la Iglesia*, que en las determinaciones anteriores no ha sido descrito con amplitud y claridad ni examinado con detención (cf. las disposiciones del CIC, can. 87, acerca de la función del bautismo para la pertenencia a la Iglesia y las afirmaciones de la encíclica *Mystici Corporis* acerca de la pertenencia *reapse* y la función del *votum*, cuya importancia positiva, sobre todo cuando es considerado en analogía con el *votum sacramenti*, no es valorada por lo general en lo debido). Deberá acometerse este problema distinguiendo diversos grados y estratos en la pertenencia a la Iglesia. De ello se sigue que el planteamiento según el esquema de → herejía o cisma es insuficiente para determinar la situación de las comunidades y de los cristianos que no son católico-romanos. Igualmente es insuficiente, desde el punto de vista teológico, destacar sólo las diferencias pasando por alto las cosas que nos unen, como si de este modo pudiese ser descrita de una manera exhaustiva la esencia de las diversas confesiones cristianas sin presentar además lo que es igual y común. En consecuencia, también hay que describir positivamente a las demás confesiones, al igual que las auténticas realizaciones cristianas positivas de las cuales viven; hay que presentar sobre todo, de un modo explícito, los elementos que pertenecen esencialmente a la realidad eclesial: bautismo, eucaristía, Escritura, fe y confesión de fe; en la Iglesia ortodoxa hay que añadir aún otros elementos importantes respecto a la estructura y los sacramentos de la Iglesia.

De aquí se deduce una nueva relación con los demás cristianos y las otras comunidades cristianas, para cuya adecuada expresión no existen aún categorías, pero que deberán ser buscadas dentro del marco de la expresión «hermanos separados en la fe».

Teniendo en cuenta, por una parte, las otras confesiones cristianas, y por otra, la obligación de «que todos sean uno» (Jn 17,21), merece un examen, desde el punto de vista teológico, el problema de hasta qué punto son posibles la plenitud, el dinamismo y la pluralidad dentro de la inalienable unidad de la Iglesia y conviene señalar las fronteras más allá de las cuales queda destruida o anulada la unidad; problemas que hasta la fecha no ofrecen aún posibilidades concretas de solución. A esto se añade la cuestión de qué es lo que pertenece a la esencia y a las propiedades de la Iglesia frente a los meros aditamentos históricos. El objetivo de la unión ha de ser concebido no tanto a manera de un retorno cuanto de una integración.

c) Las relaciones entre la Iglesia y el → mundo han de ser definidas partiendo de una situación semejante a la anterior. En la distinción, hoy día

cada vez más profunda, entre Iglesia y mundo, aquélla reconoce con más claridad su vocación: existir para el mundo y realizar el servicio de la representación en su doble sentido —como un estar «en lugar de» y un estar «en favor de»—. Lo cual no significa un desentenderse del mundo, por espiritualismo o pesimismo, que idealice o hasta llegue a glorificar la situación concreta, sino la representación de la auténtica relación de la Iglesia con el mundo, así como de las propiedades de ésta y de su función respecto al mundo: hacer presente en éste el testimonio de la verdad personificada en Cristo, del amor y de la salvación, a través de la presencia y de la obra de la propia Iglesia; obra que ésta realiza y reconoce como suya y que nadie más puede realizar y con cuya realización tiene ya más que suficiente. Esto significa al mismo tiempo la renuncia a ciertas formas de actuación, tales como las que de hecho fueron ejercidas por ella durante la Edad Media dentro de la concepción de la Iglesia y el mundo. Pues no se puede afirmar que tales formas pertenezcan a la esencia de la Iglesia y que, por tanto, al hacerse imposible su realización, no le quede a la Iglesia ninguna otra forma de actuación. Muy al contrario: se abren nuevas posibilidades, como se hace patente en la actualidad, y surge una nueva solidaridad con el mundo en nombre de la → libertad, de la individualidad, del hombre y de la dignidad humana.

Esta relación con el mundo en el sentido de «para» o «en favor de» no podrá despojarse, ciertamente, de la actuación arbitral y a veces condenatoria, propia de los profetas, frente a ciertas fuerzas o tendencias de signo acristiano o anticristiano. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia deberá estar convencida de que su actividad no puede agotarse en el juicio y en la condena, sino que habrá de esforzarse en buscar al hombre histórico concreto, tomándolo en serio con sus problemas, objeciones e impugnaciones y existiendo para él (→ ateísmo) .

Partiendo de estas posiciones, la Iglesia podrá deshacer el equívoco general que envuelve el principio *extra ecclesiam nulla salus*, reconociendo en él su verdadero sentido: no se trata de un principio referido a personas, sino a la realidad, en el que se afirma que la Iglesia es *el* camino de la → salvación, que todos los que se salvan deben dejarse salvar y que éstos, de hecho, son salvados por la Iglesia. Quien es salvado, pertenece, por tanto, a la Iglesia visible, aunque no pertenezca visiblemente a la Iglesia. La pertenencia a la Iglesia, cumplida en todas sus condiciones, no significa un privilegio de salvación centrado en el individuo, sino una misión especial de salvación dirigida a todos. Este es el sentido de la expresión «la Iglesia único medio de salvación». Todo lo cual significa, en definitiva, y como consecuencia, que sólo se hallan *extra ecclesiam* aquellos que se niegan por principio, absoluta y radicalmente, a reconocer, con obediencia y humildad, a Dios junto con las formas y manifestaciones de su voluntad. Estos tales no pertenecen a la Iglesia *ni in re ni in voto*.

La tesis *extra ecclesiam nulla salus* encuentra su respaldo y fundamento en Jesucristo, en quien únicamente se da la salvación. Pero la exclusividad expresada en ella va unida a una universalidad y catolicidad que lo abarca todo

H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París 1938; L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*, Friburgo 1939; J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche*, Paderborn 1949; J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, Madrid 1950; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi I*, Roma 1950; E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, Zurich 1951; Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, París 1951; H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche*, Lüneburg 1951; D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Munich 1954; H. Fries, *Die Kirche als Anwalt des Menschen*, Stuttgart 1954; K. Adam, *La esencia del catolicismo*, Barcelona 1955; H. Asmussen-W. Stählin, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart 1957; J. L. Leuba, *Institution und Ereignis*, Gotinga 1957; H. Fries, *Kirche als Ereignis*, Düsseldorf 1958; E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlín 1958; H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958; A. Adam-R. Prenter, *Kirche: RGG III* (1959) 1303-1318 (bibliografía); W. Bartz, *Die lehrende Kirche*, Tréveris 1959; J. R. Geiselmann, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Friburgo 1959; Y. Congar, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona 1959; J. Betz-H. Fries, *Kirche und Überlieferung*, Friburgo 1960; Ch. Journet, *Teología de la Iglesia*, Bilbao 1960; R. Hasseveldt, *El misterio de la Iglesia*, Buenos Aires 1960; F. Malmberg, *Ein Leib-ein Geist*, Friburgo 1960; S. Tromp, *Corpus Christi, quod est ecclesia III*, Roma 1960; J. Leclercq, *La vida de Cristo en la Iglesia*, Bilbao 1961; M. Schmaus, *Teología dogmática IV*, Madrid 1961 (bibliografía); O. Semmelroth, *Creo en la Iglesia*, Madrid 1962; F. A. Sullivan, *De Ecclesia*, Roma 1963; Ch. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, Gotinga 1964; U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962; H. Fries, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963; M. Honecker, *Kirche als Gestalt und Ereignis*, Munich 1963; H. Weissgerber, *Die Frage nach der Wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung*, Essen 1963; G. Wingren, *Evangelium und Kirche*, Gotinga 1963; W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 vols., Essen 1964; J. Heckel, *Das blinde, undeutliche Wort «Kirche»*, Colonia 1964; E. Lamirande, *La signification ekklesiologique des communautés dissidentes et la doctrine des «vestigia ecclesiae»*: *Istina* 10 (1964) 25-58; G. A. Lindbeck, *A Protestant View of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church*: *Journal of Ecumenical Studies* 1 (1964) 243-270; W. Marxsen (ed.), *Einheit der Kirche?*, Witten 1964; K. Rahner, *Ekklesiologische Grundlegung*, en F. X. Arnold-K. Rahner y otros (eds.), *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Friburgo 1964, 117-148; *id.*, *Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche*, *ibid.*, 149-215; J.-M. Tillard, *L'Eucharistie Pâque de l'Église*, París 1964; B. C. Butler, *L'idée de l'Église*, París 1965; Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios*: *Concilium* 1 (1965) 9-33; W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution «De Ecclesia»*: *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 165-176; R. Guardini, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Würzburg 1965; H. Küng, *La estructura carismática de la Iglesia*: *Concilium* 4 (1965) 44-65; H. Mühlen, *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vaticanum II*: *ThGl* 55 (1965) 329-366; G. Philips, *Die Kirche in der Welt von heute*: *ibid.*, 458-467; E. Schillebeeckx, *Iglesia y humanidad*: *Concilium* 1 (1965) 65-94; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*: *Ensayos Teológicos II* (Ed. Cristianidad, Madrid 1966); P. Brunner, *Pro Ecclesia*, Berlín 1966; Y. Congar, *La santa Iglesia*, Barcelona 1966; F. Holböck-Th. Sartory (eds.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una ekklesiología*, 2 vols., Barcelona 1966; H. Mühlen, *Una mystica persona*, Paderborn 1967; E. Przywara, *Katholische Krise*, Düsseldorf 1967; R. Bäumer-H. Dolch (eds.), *Volk Gottes*. Hom. J. Höfer, Friburgo 1967; Y. Congar, *Cristianos en diálogo*, Barcelona 1967; F. Schlösser, *Kirche für die Welt*, Maguncia 1968; G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1969; G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Gotinga 1969; K. Rahner, *Iglesia de los pecadores*: *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 295-313; *id.*, *Iglesia pecadora según los decretos del segundo Concilio Vaticano*: *ibid.*, 314-337; *id.*, *Iglesia y parusía de Cristo*: *ibid.*, 338-357; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969; H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1970; K. Rahner, *«Creo en la Iglesia»*: *Escritos de Teología VII* (Madrid 1970) 113-133; B. Gherardini, *La chiesa arca dell'alleanza*, Roma 1971; J. Feiner-M. Löhrer

(eds.), *Mysterium Salutis* IV, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; M.-J. Le Guillou, *Iglesia* III. *Teología sistemática*: SM III (1973) 601-622; S. Dianich, *La chiesa mistero di comunione*, Turín 1975; Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976.

H. FRIES

IV. *Reforma de la Iglesia*

1. *Sagrada Escritura*. Toda reforma de la Iglesia presupone una forma y una formación de la misma. Los escritos del NT, como fruto de la → predicación de la Iglesia, no nos hablan de reforma, sino de la formación y de la forma de la Iglesia, que no ha de ser conforme al «mundo», sino que viviendo del espíritu de Cristo ha de configurar su forma propia en conformidad con Cristo. Los escritos del NT, sin embargo, hacen referencia directa al hecho de que la Iglesia de Cristo, ya desde sus comienzos, no es una realidad estática, sino —a vista de la parusía y la venida del → reino de Dios— una Iglesia en formación y en desarrollo. La consideración detallada y matizada de los datos exegeticos nos permite apreciar claramente cómo en cada iglesia particular, al igual que en la Iglesia universal, está latente el dinamismo del grano de mostaza. Es verdad que la Iglesia primitiva poseyó en todo momento una organización jurídica en el más amplio sentido de la palabra (→ Derecho canónico). Pero dentro de una determinada estructura fundamental quedaban al principio cosas importantes aún sin determinar. En un mundo en el que la parusía dilatava su aparición, las comunidades particulares, impulsadas por diversas fuerzas, se acomodaron de manera distinta a las diferentes situaciones históricas. En el continuo roce con las necesidades de cada día, la Iglesia primitiva fue forjando su propia constitución; en concreto, eran posibles diversas concepciones y formas de estructuración. Tensa y variada es la evolución dentro del NT entre la predicación de Jesús y la teología de los escritos de Juan, entre el kerigma de las comunidades más antiguas y las cartas centrales de Pablo, entre las epístolas a los Colosenses, Efesios, Hebreos, así como la primera de Pedro, y las cartas pastorales en unión con la segunda de Pedro. En las comunidades de las cartas principales de Pablo aparece lo jurídico, lo constitucional y lo ministerial relegado a un segundo término, detrás de lo pneumático, detrás del orden interior de los servicios obrados por el Espíritu; mientras que en las cartas pastorales nos sorprende la organización estable de las comunidades aclimatadas en el mundo. La formación de la Iglesia implica, por tanto, simultáneamente una conformación y una transformación en el seno del mundo y de su historia; proceso éste tan necesario como peligroso. Con la adaptación progresiva al mundo surgen los primeros gérmenes de una deformación posterior (conformismo mundano); los «santos» de las comunidades neotestamentarias aparecen ahora generalmente como hombres, y hombres pecadores. La creciente distancia del momento de origen, la disminución de los primitivos carismas, la consolidación y el fortalecimiento de la organización jurídica, la progresiva reflexión y con ello el peligro creciente de

→ herejía o de anquilosamiento del mensaje vivo en una ortodoxia puramente formal; todo esto ejercerá una influencia cada vez mayor en el futuro. De tal modo, la formación de la Iglesia a lo largo de la historia puede convertirse fácilmente de conformación y transformación en deformación. Pero la Iglesia es invitada sin cesar, precisamente desde su origen, desde el mensaje de Jesucristo, a la *metanoia*, a la → conversión, al arrepentimiento conforme al → evangelio de Jesús. Ya aparecen en el NT llamadas a una reforma en el campo de la → liturgia (1 Cor 10s), de la estructura de la Iglesia (Mt 18; cf. 10), de la doctrina (frente al judaísmo que se había infiltrado: Gál; frente a la → gnosis: Col), de la penitencia y conversión hacia los principios (Ap 2-3). Mientras la Iglesia, integrada por hombres y hombres pecadores, *es deformada* sin cesar a causa de la limitación y pecaminosidad humanas, encierra en sí virtud suficiente, por la benevolencia graciosa de Dios, para *reformarse* incesantemente según el evangelio de Jesucristo: *ecclesia semper reformanda*.

2. *Historia de la Iglesia*. La historia de la Iglesia, definida a menudo por observadores superficiales como una apostasía frente al NT y por ello como un proceso de deformación, incluye siempre, sin embargo, y a pesar de todo proceso de deformación, un proceso de reforma manifiesto u oculto, ya en el sentido de supresión negativa de formas desviadas (falsas evoluciones y actitudes falsas), ya en el sentido de formación positiva de nuevas realidades (→ historicidad; → historia de la salvación). Fue fundamental en este sentido la renuncia a la → ley judía y la acomodación de la Iglesia al mundo pagano, defendidas por → Pablo y → Pedro y afirmadas por el «Concilio de los Apóstoles» dentro del espíritu de un hacerse todo a todos (→ adaptación; → misión; → paganos). Objeto de continuas renovaciones reformadoras (que afectaban no sólo a la periferia, sino también al núcleo central) fueron en los primeros siglos sobre todo la predicación, la liturgia y la catequesis (adopción del griego de la κοινή y de otras lenguas vernáculas; reforma de la liturgia romana —alrededor del 250— por la introducción del latín como lenguaje de culto; transición de la misa, celebrada primeramente en las casas privadas, a la misa basilical y por fin a la forma galicana medieval), la traducción de la Sagrada Escritura (nuevas traducciones ininterrumpidas de la lengua original y reforma de las que ya habían adquirido carta de naturaleza; la *Vulgata* como reforma —violentamente impugnada— de la Biblia latina), la → teología (configuración de la teología en la → patrística griega y latina, cargada de tensiones y a menudo problemática), el → monacato y la misión (movimiento reformador benedictino).

Al comienzo de la Edad Media nació en la Iglesia, profundamente secularizada, el importante movimiento reformador de Cluny; lo que comenzó como reforma monacal pasó a ser reforma del clero y finalmente reforma general de la Iglesia. Tuvieron en ésta importancia decisiva primeramente los emperadores de Alemania, luego los papas (León IX, Gregorio VII, Inocencio III) y, finalmente, las nuevas órdenes (cistercienses, con Bernardo de Claraval; Francisco de Asís y el movimiento de reforma franciscano y do-

minicano). Mas todo ello no logró detener la decadencia de la Iglesia en la tardía Edad Media (Aviñón; cisma de Occidente; Renacimiento), como tampoco lo consiguieron los concilios de finales del medievo.

La protesta de Lutero (→ Reforma protestante) contra la Iglesia no reformada tenía bastante fundamento. El objetivo primordial de la Reforma protestante era una reflexión radical, en la teología y en la práctica, sobre el evangelio. Es incuestionable que obtuvo un amplio éxito. Pero, por una parte, la indudable falta de comprensión para con los verdaderos objetivos —en la teología y en la práctica— de los reformadores protestantes, así como una soberbia obstinación y una irreflexiva utilización de la política y de la excomunión, y por la otra, una estrechez de miras, polémica y herética, así como un poner en cuestión por principio la autoridad de Pedro sobre la Iglesia, condujeron esta vez a una división dentro de la Iglesia occidental. A pesar de todo hay que considerar inadecuada la contraposición entre «Iglesia evangélica reformada» e «Iglesia católica no reformada». Pues si por una parte condujo también la Reforma protestante —a pesar de la verdadera reforma que introdujo— a una deformación y a la disolución en un sinnúmero de denominaciones diversas de la unidad y de la fe de la Iglesia, por otra la Iglesia católica no se opuso a la reforma ante la necesidad que de ésta se dejaba sentir (→ protestantismo), sino que, partiendo de su esencia más genuina y guardando la continuidad eclesial, emprendió una obra de reforma de gran envergadura que aún no está concluida: preparada en la época anterior a la Reforma protestante por pequeños grupos aislados, fundamentada en el → Concilio de Trento, realizada por un pontificado romano renovado, así como por obispos, sacerdotes y seglares con el nuevo espíritu y, finalmente, apoyada por las órdenes religiosas (sobre todo, por la Compañía de Jesús). Pero este movimiento de la Contrarreforma de los siglos XVI al XIX, junto con los valores positivos que encierra, presenta también con frecuencia el carácter de una restauración y reacción (que extirpa de un modo puramente negativo la situación anómala). La reforma católica es considerada no tanto como medio para la reconciliación y la reunificación cuanto como programa de lucha e instrumento de combate para conservar lo anteriormente vigente, es decir, para volver al pasado medieval (a menudo con ayuda de la Inquisición y de medios coercitivos espirituales y políticos). Así se intentó, por ejemplo, solucionar —por medio de una supresión puramente negativa de los abusos— el problema de la reforma de la celebración eucarística reclamada por los protestantes (especialmente la introducción de la lengua vulgar) y tal como hoy es exigida en parte —en parte ya ha comenzado— en la Iglesia católica.

El Concilio Vaticano I defraudó las esperanzas de reforma (300 folios fueron presentados con proposiciones de reforma, pero las comisiones preparatorias tenían un criterio unilateral y no fue promulgado ningún decreto de reforma). No obstante, la Iglesia fue liberada de la carga de los Estados Pontificios, y León XIII aportó la transición de una reforma conservadora y restauradora a una renovación positiva y creadora. A partir de León XIII, la Iglesia católica, en su conjunto, ha realizado progresos insospechados en

su renovación. Es por ello inaceptable el que teólogos protestantes descubran solamente intenciones de reforma en los herejes modernistas o en algunos teólogos católicos aislados («católicos reformistas»). Más bien es la Iglesia en su totalidad la que, utilizando el trabajo preliminar de los teólogos, está comprometida en un movimiento de reforma y de renovación, y ha creado así numerosos impulsos que tienden a la realización católica positiva de legítimas demandas de los reformadores protestantes: tales son la revalorización de la Sagrada Escritura en el campo científico, en la predicación y en la vida, la evolución de la liturgia católica hacia una auténtica liturgia popular en la teoría y en la práctica (amplia introducción de la lengua vulgar en la administración de los sacramentos y en el canto litúrgico), la acentuación del → sacerdocio de los fieles en la teología y de la actividad de los → seculares, la mayor acomodación de la Iglesia a los diversos países y una disminución del latínismo —al menos en los países de misión—, una despolitización más profunda del papado (→ papa), una incipiente reforma de la Curia bajo Pío X, una creciente comprensión para con la → tolerancia y la → conciencia moral individual, la admisión de pastores evangélicos casados a la ordenación sacerdotal y, finalmente, en una minoría católica, una piedad popular intensamente concentrada e interiorizada, a pesar de sus evidentes imperfecciones en comparación con la tardía Edad Media, el barroco y el siglo XIX. Sobre todo en la teología se hace perceptible un evidente acercamiento; así, por ejemplo, en la concepción sobre la → historicidad y perfeccionabilidad de los dogmas (→ dogma), en la doctrina acerca de la Sagrada Escritura (→ Escritura y teología) y la → tradición, de la gracia y la → justificación, de la Iglesia y los → sacramentos. Lo que hará época en el programa conciliar de Juan XXIII es el haber vinculado entre sí la reunificación de los cristianos y la reforma de la Iglesia, intentando alcanzar la unión de aquéllos por medio de la renovación de la Iglesia católica. Para los católicos esto significa una reunificación por medio de la realización de los justos deseos evangélicos (u ortodoxos, anglicanos, etc.) a la luz del evangelio (por tanto, no mediante una invitación inactiva al retorno a la → unidad, ni por medio de conversiones particulares o de una mera reforma general de las costumbres). Ello significa también para los protestantes una reunificación por medio de la realización de los justos deseos católicos, a la luz del mismo evangelio. Reunificación, pues, no por un «retorno» de los protestantes, ni por un «éxodo» de los católicos, sino por un mutuo salir al encuentro en la renovación y en la reforma de la Iglesia. Tal programa no podrá ser realizado por un solo concilio.

3. *Teología.* El *motivo* de la reforma de la Iglesia nace de la pecaminosidad y del carácter humano de ésta. La Iglesia se halla en el → «mundo» y el «mundo» en la Iglesia. Por ello, los defectos y deformaciones, los fallos históricos y la culpa personal, el vicio y el → pecado no son sólo posibles en principio, sino que constituyen además en la Iglesia una triste realidad. En lugar de conformarse a Cristo, la Iglesia se conforma entonces al mundo. La *necesidad* de la reforma de la Iglesia no brota de ciertas razones tempo-

rales oportunistas (del afán de progreso, de modernidad o de una mera acomodación mecánica, del temor ante el comunismo, etc.), sino sobre todo de la exigencia que su Señor le señala en el evangelio al llamar a la Iglesia a una renovada → justicia, → santidad y → libertad. La reforma de la Iglesia no se halla, por tanto, a merced de ella misma o de la autoridad eclesiástica, sino que es una posibilidad y una tarea impuesta a la Iglesia y a su autoridad por el mismo Señor. La reforma constituye, pues, para la Iglesia el cumplimiento de la voluntad de Dios en el seguimiento de Cristo (→ imitación), con la mirada puesta en la venida del reino. Un intento de renovación exige los *presupuestos* siguientes: un sincero dolor por la Iglesia incesantemente necesitada de reforma, la → oración por la misma, para que consiga la → redención del → mal (→ Satán), una crítica de la Iglesia comprometida y constructiva, el celo por el Señor y el → amor activo a su Iglesia. Son *obstáculos* para la reforma el desinterés y la indiferencia, la presunción eclesiástica, una actitud puramente apologética, un tradicionalismo perezoso, una apreciación irreal de la verdadera situación de la Iglesia, una eclesiología superficial, de miras estrechas o mundanizada, una desesperanza derrotista.

Esencia de la reforma católica: *re-formare* significa «dar otra forma distinta», «devolver una forma anterior mejor», «dar nueva forma, transformando algo deformado», «configurar algo conforme a su esencia peculiar». La reforma de la Iglesia implica, por tanto, una nueva configuración positiva de la misma en consonancia con su esencia propia. Una auténtica reforma no puede, pues, limitarse a suprimir, rechazar, prohibir —de un modo puramente negativo—, sino que ha de consistir en una nueva configuración positiva y en una nueva conformación de su naturaleza. Con objeto de hacer resaltar lo positivo y creador, se usa hoy preferentemente en el campo católico la palabra «renovación» en vez del término «reforma». La reforma católica en cuanto renovación ocupa un lugar intermedio entre la *revolución* (que consiste en derribar por la fuerza la autoridad y los valores establecidos, y constituye una innovación que no tiene en cuenta la continuidad del desarrollo histórico) y la *restauración* (que aboga por el mantenimiento o la evocación inactiva del antiguo sistema, inculcando la «antigua» disciplina; el retorno a lo antiguo, sin tener en cuenta una reestructuración más en consonancia con su tiempo). La renovación no es ni una reforma puramente interior del corazón, que olvida mejorar las estructuras, las instituciones y constituciones, ni tampoco una renovación puramente exterior de un estado precario, que sólo trata de enmendar las estructuras, instituciones y constituciones; es, por el contrario, una fecunda reforma de un estado de cosas que no destruye ciertamente la esencia de la Iglesia, sino que la hace más auténtica. «Esencia» de la Iglesia es, en este sentido, lo que no proviene directamente de las disposiciones humanas, sino que es institución divina de salvación, es decir, todo aquello que ha sido confiado a la Iglesia por → Dios y por → Jesucristo para su caminar a través de los siglos. Lo que Dios instituyó y constituyó en la Iglesia por medio de Cristo en el → Espíritu Santo participa de la eterna perfección y santidad divinas, y por ello no necesita reforma. Pero lo que los hombres instituyen y constituyen por sí mismos en el seno

de aquellas instituciones y constituciones divinas participa de la imperfección y pecaminosidad humanas y necesita constantemente de reforma. Mas la esencia y su realización histórica no se pueden separar adecuadamente; por ello no existe en la Iglesia ámbito alguno que no sea susceptible de renovación, aunque sí existan en ella ciertas constantes que no admiten reforma. Es decir, en el edificio de la Iglesia no hay ninguna piedra ni ningún espacio que no necesite en todo momento de reforma, pero la estructura arquitectónica que sostiene todo el edificio no puede ser tocada. La *medida* o norma de toda renovación eclesial es Cristo, el cual como Señor habla en su evangelio a la Iglesia de todos los tiempos. Norma directiva concreta será siempre la Iglesia apostólica. La credibilidad de la Iglesia depende de su reforma y renovación emprendida sin cesar. Una Iglesia que no trata de reformarse no puede convencer. Es inútil una apologética que no vaya acompañada de una reforma de la Iglesia.

E. Michel, *Kirche und Wirklichkeit*, Jena 1923; J. Bernhart, *Göttliches und Menschliches in der Geschichte der Kirche: Die Kirche in der Zeitwende* (ed. por E. Kleineidam y O. Kuss), Salzburgo-Leipzig 1933; P. Simon, *Das Menschliche in der Kirche Christi*, Friburgo 1948; H. U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952; Y. Congar, *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*, Madrid 1953; K. Brockmüller, *Das Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Frankfurt 1954; O. Kuss, *Bemerkungen zu dem Fragekreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament: ThQ 135* (1955) 28-55, 150-183 (bibliografía); R. Grosche, *Et intra et extra*, Düsseldorf 1959; M. Lackmann-H. Asmussen-E. Finke-W. Lehmann-R. Baumann, *Katholische Reformation*, Stuttgart 1960; H. Küng, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Santiago de Chile 1962 (bibliografía); I. Zangerle, *Zur Situation der Kirche*, Salzburgo 1963; J. Ch. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart 1964; R. Adolfs, *Die Kirche ist anders*, Graz 1965; G. Murphy, *Charisma and Church Renewal*, Roma 1965; R. Adolfs, *Wird die Kirche zum Grab Gottes?*, Graz 1967; R. Girault, *Gespräche an den Grenzen der Kirche. Marxismus, Hinduismus, Protestantismus*, Graz 1967; J. B. Metz, *Zum Verhältnis von Kirche und Welt: Künftige Aufgaben der Theologie* (Munich 1967) 11-30; H. Fries, *Ärgernis und Widerspruch*, Wurzburg 1968; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1968; G. Baum, *Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche*, Friburgo 1969; G. C. Berkouwer, *Gehorsam und Aufbruch. Zur Situation der katholischen Theologie und Kirche*, Munich 1969; Ch. Davies, *Katholizismus heute?*, Munich 1969; T. Govaart-Halkes, *En busca de nuevas formas de autoridad y obediencia en la Iglesia: Concilium 49* (1969) 390-403; *La reforma de la Iglesia: Concilium 73* (1972); K. Rahner, *Iglesia y mundo: SM III* (1973) 752-775; H. Küng, *Lo que debe permanecer en la Iglesia*, Barcelona 1975.

H. KÜNG