

---

# EVANGELIZACION: CON CUAL ECLESIOLOGIA ?

— UNA PREGUNTA A PUEBLA —

---

*Mario Morin, M.Ss. A. \**

---

En diciembre de 1976, el Papa Pablo VI convocó oficialmente la Tercera Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y encomendó su preparación inmediata al Celam. En diciembre de 1977, el Celam entregó al estudio y a la reflexión de las Conferencias Episcopales un anteproyecto de documento de trabajo sobre el tema: "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina".

El presente artículo quiere ser, ante todo, un aporte antes que una crítica a la eclesiología contenida en el documento preparatorio a la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla.

Según el documento, la Iglesia latinoamericana es el Pueblo de Dios (499-566), regido por un ministerio magisterial que protege la integridad y unidad de la fe y las costumbres (567-569), por una Tradición que viene de los apóstoles y de sus

sucesores, los obispos, que detentan el oficio de regir o conducir (570-575), por una jerarquía querida por Cristo (576-584). En cuanto a la evangelización el documento afirma que la Iglesia como "Pueblo de Dios" es toda misionera y evangelizadora (620-625). Es una afirmación muy teológica y al día, pero no pasa de ser una mera repetición de lo afirmado en *Ad Agentes* 35 y en *Evangelii Nuntian-di* 59, porque al hablar de los agentes de evangelización se prescinde del Pueblo de Dios. En primer lugar se habla del Espíritu evangelizador (615) y de Jesucristo evangelizador (408-477), luego de los obispos (957-964), de la conferencia episcopal (965-969) del Celam (970) de los presbíteros (971-981) de los diáconos (982-986), de los laicos en movimientos apostólicos (988-991 y 1121), de los religiosos (992-998), y por último —y no sabemos como se llaman estos agentes en concreto— de la pastoral vocacional (999-1003).

---

\* Licenciado en filosofía y teología; Profesor en el Seminario Mayor de los Santos Apóstoles, Bogotá.

El documento —y felizmente que es un sólo anteproyecto de documento de trabajo— descarta lo mejor y lo más valioso de nuestra experiencia eclesial en América Latina: las pequeñas comunidades eclesiales de base, la diversidad de ministerios y la presencia de los cristianos sencillos y pobres como sujetos activos de la evangelización y de la construcción de la Iglesia. ¿Qué hay debajo de eso? ¿Cuáles son las mentalidades que han contribuido a la conformación del documento? La figura “Pueblo de Dios” tan utilizada por el documento, ¿no sería el fruto disimulado y no confesado de un no cuestionamiento crítico de la realidad eclesial de América Latina? ¿No sería echar simplemente mano al Vaticano Segundo como para salir del paso? Y al final, ¿qué eclesiología privilegiará la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla? Por ahora nos es muy difícil saberlo.

No obstante sabemos que cada participante, cada obispo es portador de una cultura propia, de una preparación intelectual personal, de una experiencia apostólico-eclesial diferente, y por tanto tiene su propia manera de ver la Iglesia, comprender su ministerialidad y concebir la evangelización. Lo más inquietante, no son las diferentes experiencias, sino que, en general, los obispos hablan todavía desde una iglesia propia a ellos (1). Con eso no queremos pedir que los obispos no sean lo que son. Seamos realistas y humanos. Lo que sí deseamos es que puedan dar un juicio lúcido que no disimule el temor el sufrimiento, aunque tengan que pagar el precio de un gran coraje, de una paciencia serena y de una fe y esperanza inquebrantables tanto en Cristo como en la Iglesia latinoamericana.

Como bien sabemos, cualquier concepción eclesiológica engendra una comprensión ministerial determinada y una manera de ver y realizar la evangelización. Nuestro aporte consistirá, entonces, en analizar algunas concepciones de Iglesia y relieves sus consecuencias ministeriales y sus incidencias en la evangelización.

## I. LA IGLESIA COMO “PERFECTA SOCIETAS”

### 1. Figura que viene de una eclesiología jurídica

La figura eclesiológica “Perfecta Societas” es, sin duda alguna fruto de la auto-comprensión de la Iglesia de la Edad Media. La eclesiología, entregada en manos de canonistas y juristas a causa de la situación de emergencia creada por el Cisma y el Avifionismo, degeneró en asunto político. Lo que prevalecía, en el pensamiento jurídico, era salvar a la Iglesia absolutizando los derechos papales. Así encajaron muy bien en la nueva eclesiología las categorías jurídicas del “corporativismo estatal”.

En efecto el centro eclesiológico pasó de la figura “Corpus Christi Mysticum” a “Corpus Christi Juridicum”. “La Iglesia, cuya unidad se había considerado como basada en la Eucaristía, pasó a ser un “regnum ecclesiasticum”, un “principatus ecclesiasticus, apostolicus o papalis”. El énfasis se desplazó de Cristo como cabeza de su Cuerpo Místico al Papa como cabeza del Cuerpo Místico de la Iglesia (corpus ecclesiae mysticum). Este pensamiento totalitario llegó a su culmen cuando se hizo coincidir a la comunidad de los fieles con la “cabeza”. La concepción tradicio-

(1) Los obispos, presbíteros y religiosos representan un sector eclesial determinado que conformará, en su mayoría, la Tercera Conferencia Episcopal de Puebla. Lo cual significa que las conclusiones, de Puebla representarán la voz directa de los obispos latinoamericanos e indirecta de la Iglesia Latinoamericana.

nal, patrística y carolingia, que unía la Eucaristía a la Iglesia como causa y efecto, como medio y fin, como signos y realidad significada, fue relegada a segundo término para hacer lugar a una concepción que se centraba en la relación entre el Papa y la Iglesia a este respecto. Se halló una fórmula para explicar que la Iglesia, en cierto sentido era el cuerpo místico del Papa, mejor dicho, que el Papa "era" la Iglesia" (2).

Esta eclesiología del "Corpus Ecclesiae Mysticum" o del "Corpus Papae Mysticum", en el período posmedieval, derivada de una interpretación unilateral del pensamiento "corporativo estatal", se impuso como base de todo pensamiento secular totalitario, sobre todo a partir de la Ilustración y del Romanticismo (3). Recordemos el totalitarismo que perduró hasta hace pocas décadas: el "führer" alemán del III Reich (Hitler) en todas sus teorías fascistas y corporativas. Pues era obvio que la eclesiología, al utilizar las armas del totalitarismo político, se volviese apologética y reaccionaría: "contra el primer galicanismo y los legistas de la corona francesa (de ahí una teología del poder jerárquico y especialmente del papal, y la idea de la Iglesia como reino organizado), contra las teorías conciliares (de ahí el nuevo realce del primado papal), contra el espiritualismo Wyclefita y husita (el carácter eclesial y social del mensaje cristia-

no), contra los reformadores protestantes (significación objetiva de los sacramentos, importancia de los poderes jerárquicos, del sacerdocio oficial, del episcopado y, una vez más, del primado), contra el jansenismo aliado con el galicanismo (realce especial del magisterio papal), contra el absolutismo estatal de los siglos XVIII y XIX y contra el laicismo (la Iglesia como "sociedad perfecta" dotada de todos los derechos y medios)" (4).

He aquí una pregunta: la figura eclesiológica "Perfecta Societas" que determinó una comprensión ministerial, ¿es del todo negativa? Es sin duda alguna la impresión que dejan las reflexiones anteriores. Sin embargo esta eclesiología socio-jurídica ha permitido ver a la Iglesia en su aspecto visible, humano, histórico. Desde luego la Iglesia tiene su propio código de derecho canónico, semejante a varios códigos civiles de origen pagano; tiene sus límites jurisdiccionales con la división en diócesis y parroquias de los territorios eclesiásticos. De ahí, se relativiza la idea espiritualizante de Iglesia que tienen los protestantes, de una Iglesia invisible, totalmente espiritual, y la idea moralizante de Iglesia que ofrece el modernismo con su apología de la sola caridad como único vínculo de unión, hecha por Harnack, de la sola moral defendida por Sabatier y finalmente la idea de régimen carismático, propugnado por Buonaiutti (5).

(2) WEILER A., "La Iglesia en la Edad Media", en *Concilium* 7, (1965), 138-139.

(3) FREIS H., "Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático", en *Mysterium Salutis*, V. IV. T.I, Cristiandad, Madrid, 1973, 231-296; MARTINA G., "La Iglesia en la época del Absolutismo, del Liberalismo y del Totalitarismo", Cristiandad, Madrid, 1973; ROGIER L., "Nueva historia de la Iglesia", (Cap. IV: La Iglesia en el Siglo de las Luces, de las Revoluciones, Restauraciones), Cristiandad, Madrid, 1973; NEDONCELLE M., "L'ecclésiologie au XIX siècle", Cerf, Paris, 1960; SCHWAIGER G., "La Ilustración desde una perspectiva católica, en *Concilium* 27, (1967), 93-111.

(4) KUNG H., "La Iglesia", Herder, Barcelona, 1970, 530.

(5) ECHEVERIA L. De, "Teología del derecho canónico", en *Concilium* 28, (1967), 194.

Por otra parte, el sistema así construido se fortalece intensamente bajo el fuego de múltiples ataques de parte de las jóvenes naciones que reclaman con energía su derecho a la existencia y a la soberanía nacional. Así aparece como principio de unidad la figura del "rey" a expensas de sus partes componentes, las cuales están totalmente sometidas a esa unidad subsistente en la cabeza (*regnum ibi est, ubi est caput*). Consecuentemente la Iglesia desarrolló un tipo de gobierno moderado tomista que condujo a una unidad armónica de cabeza y miembros semejantes a una monarquía constitucional con el fin de proteger a la Iglesia como comunidad y darle el lugar que le correspondía por derecho divino y natural en el mundo. Por eso, dentro de esa visión hierocrática, se resaltó la figura del Papa como supremo gobernante a título de "Vicarius Christi". No obstante si este tipo de gobierno constitucional fue en aquella época salvífico para la Iglesia, hoy está sometido a juicios muy severos y en ciertos ambientes, condenatorios.

## 2. Consecuencias ministeriales de esta figura eclesiológica

### a. *El centralismo*

La imagen de la Iglesia y del papado, dominante desde la Edad Media, era la de una "petra" que se opone a las olas y permanece inmutable en medio de todas las tempestades. Pero hoy, en un mundo policéntrico, es oportuno preguntar: ¿Es el centralismo administrativo bueno y necesario en la Iglesia; hasta qué punto está condicionado una determinada concepción ministerial y ha de ser, hoy, desmantelada? Aquí queremos dejar bien claro nuestro propósito: no queremos en abso-

luto discutir si Cristo ha dado o no a su Iglesia una estructura y una constitución fundamental, sino sólo discutir algunas formas, organizaciones surgidas en el curso de la historia y que han oscurecido la comprensión ministerial global de toda la Iglesia.

Aunque la función unificadora del obispo de Roma permanece intacta y benéfica para la unidad de las Iglesias particulares, no obstante eliminó prácticamente el principio de subsidiariedad. Esta figura eclesiológica "Perfecta Societas" lleva, si se puntualiza demasiado, a la imagen regia de todo ministerio, es decir, todo ministro es un "rey" y todo "rey" es rey de un territorio o de una nación. Por tanto el Papa es el "rey" que gobierna el mundo cristiano, en el mundo; el obispo es un "rey" de un territorio, la diócesis; el presbítero es "rey" de un territorio diocesano, la parroquia. De esta manera, vemos las consecuencias ministeriales graves que entraña la exageración de esta figura eclesial de "Perfecta Societas". Desaparece la idea de servicio del campo ministerial (6). El "ministro-rey" es todo, detenta el poder, merece los honores, sus colaboradores son simples delegados. Su función ministerial será de gobernar y administrar las cosas de Dios y de la Iglesia. En este esquema no se espera ninguna colaboración de parte de los fieles cristianos. Son simples súbditos obedientes.

En una época en que desaparecen los grandes caudillos y personalidades monárquicas en favor de juntas, consejos, gabinetes, cuerpos administrativos, pensamos que la figura eclesiológica "Perfecta Societas", que resalta demasiado el poder absoluto del papado y del episcopado, desorienta en muchas ocasiones y por lo tanto no facilita una verdadera compren-

(6) COLOMBO G., "Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali", en Varios, "La Costituzione dogmatica 'De Ecclesia'", Parma, 1965, 18.

sión ministerial de la Iglesia, donde debe existir una verdadera corresponsabilidad genuina de sus miembros. Si la Iglesia es una "monarquía absoluta", donde la autoridad es concebida "por gracia de Dios" y que ella debe responder en conciencia sólo ante Dios, y no ante los fieles, no cabe lugar para la colegialidad y todo movimiento "democrático" de colaboración debe ser suprimido. Pues en esta concepción eclesiológica, los obispos quedan prácticamente sin voz ni voto ante el Papa, pero reyes y maestros en sus diócesis; los presbíteros simples delegados del obispo, pero señores en sus parroquias; y los fieles simples súbditos obedientes.

#### *b. La figura ministerial: ministro-rey*

El Papa y los obispos, como los presbíteros y diáconos, tienen un cometido y una responsabilidad pastoral indiscutibles en la buena marcha de la Iglesia. Sin embargo, como lo hemos visto, son todavía víctimas del engranaje de una "monarquía" y eso lo vemos más marcado en la persona del Papa y entre los obispos. Por ejemplo, se acostumbra difícilmente al comportamiento y trabajo colegial. En muchos lugares es de lamentar que ciertos obispos lo quieren todo y solos, como en el tiempo de los "principatus ecclesiastici". Hacen valer solamente sus ideas. Sus puntos de vista se identifican con la "voluntad de Dios". Están absorbidos por la administración. Temen a los expertos en teología y pastoral. Les falta ánimo, audacia y optimismo. Se eternizan en su oficio (obispo-diócesis o presbítero-parroquia).

Consecuentemente la figura de Iglesia como "Perfecta Societas" no favorece la colegialidad dentro y entre los diversos ministerios, porque se teme instintivamente el influjo de abajo. Pues es terrible pensar en un consejo presbiteral para un

obispo de mentalidad "príncipesca", porque ahí peligran su autoridad y poder de decisión; igual pasa con el presbítero de la misma mentalidad: ¡Que difícil le es pensar en la posibilidad de un cuerpo ministerial diversificado en el que entren también los laicos o religiosos!

#### *c. Ninguna creatividad ministerial*

La mentalidad "monárquica" es reacia al progreso y al cambio, y con su espíritu conservador mantiene lo tradicional como ley absoluta. Sería inhumano pedirle una función ministerial creadora, lo cual quiere decir que los únicos ministerios válidos son la trilogía tradicional: episcopado, presbiterado y diaconado. Por tanto todo aquel que pensase innovar algún otro servicio o ministerio estaría fuera de la ley y de la costumbre, en los que se funda el derecho.

En resumen, si el enfoque eclesiológico "monárquico" ayudó en el pasado a la unificación de la Iglesia, sin embargo hoy, el acentuarlo demasiado sería contraproducente para un repensar la ministerialidad de la Iglesia y eso a partir de cada uno de sus miembros.

### **3. Incidencias de esta figura eclesiológica en la evangelización**

El problema del cómo evangelizar es siempre actual, porque cambia según las diversas circunstancias de tiempo, lugar y cultura. Pues plantea a la Iglesia un desafío continuo en su capacidad de descubrir y adaptar sus maneras de evangelizar. La Iglesia, en general, lo hace a partir de la comprensión que ella tiene de sí misma. Entonces, ¿cómo evangeliza la Iglesia concebida como "Perfecta Societas"?

Evangelizar viene a ser, ante todo, enseñar el catecismo. Bástenos aquí recor-

dar la relación entre el ministro-rey y el súbdito. El cristiano es considerado como hombre de fe, de buenas costumbres, pero sin cultura religiosa. Es ignorante. La misión primera de la jerarquía —Iglesia Docente— consiste, entonces, en sacar tanto al cristiano como al infiel de su ignorancia, enseñándole e instruyéndole, es decir, colocando en sus manos un buen catecismo. Los lugares privilegiados son las escuelas y colegios parroquiales. Poco importa el lenguaje, la cultura, la fe, la vivencia eclesial del individuo. Se supervaloriza la capacidad de memorización. Se organizan concursos de religión inter-escuelas y colegios de la diócesis.

Hoy, a nadie se le ocurriría poner en duda el peligro que encierra la mera enseñanza de un catecismo. La Iglesia debe, en su labor evangelizadora, impartir una verdadera enseñanza catequético-bíblica en los hogares y si es todavía posible en las escuelas y colegios. Sin duda alguna, por muy provechosa que sea la enseñanza catequética, ella es uno de los medios de evangelización utilizados por la Iglesia. La Iglesia debe agotar todos los medios que están a su alcance, en su esfuerzo de evangelización, para permitir a la persona descubrir poco a poco la figura de Cristo que invita a entregarse a El dentro de un

servicio eclesial evangelizador. Por tanto el limitar la obra evangelizadora de la Iglesia a la enseñanza de un "buen" catecismo, sería privarla de las formas más adecuadas y eficaces de comunicar el mensaje evangélico a los hombres de nuestro tiempo que escuchan más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan.

## II. LA IGLESIA COMO "CORPUS CHRISTI MYSTICUM"

### 1. Figura que viene de la cristología paulina

La designación de la Iglesia como "Corpus Christi Mysticum" es exclusiva de San Pablo (Rm 12,5; I Co 12,12-30). Pablo utiliza esta figura para demostrar la concordia que debe reinar entre los cristianos (7), y concluye con la afirmación: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo" (I Co 12,27). Esta figura de Iglesia la debió tomar de su experiencia mística por el camino de Damasco: "Yo soy Jesús a quien tú persigues" (Hch 9,5). Pero su género literario debió inspirarse en las fábulas greco-romanas donde, en algunas oportunidades, los miembros del cuerpo dialogan entre sí (8).

- (7) Sobre la noción de "Cuerpo de Cristo" en su aspecto bíblico: ANTON A., "Cuerpo de Cristo", en *Manresa* 40, (1968), 283-304; IDEM, "El Espíritu Santo y la Iglesia. En busca de una fórmula para el misterio de la Iglesia", en *Gregorianum* 47, (1966), 101-113; ALONSO J., "Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el corpus paulino", en *Est. Ecles.* 17, (1958), 349-391; BENOIT P., "Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité", en *Rev. Bibl.* 63, (1956), 5-44. (Cf. su libro: "Eségesis et Théologie", T. II, Cerf, París, 1961, 107-153); BONNARD P., "L'Eglise-Corps du Christ dans le paulinisme", en *Rev. de Théol. et de Philo.*, Lausanne, (1958), 268-282; BOYER L., "Où est la théologie du Corps Mystique?", en *Rev. Sc. Rel.* 22, (1958), 313-333; BOVER J.M., "El Cuerpo Místico de Cristo en San Pablo", *Est. Bibl.* 2, (1943), 349-377. 449-473; GONZALEZ RUIZ J.M., "Sentido soteriológico de Kephale en la cristología de San Pablo", en *Anthologia Annua* 1, (1953), Roma, 185-224; DACQUINO P., "La Chiesa corpo di Cristo secondo San Paolo", en *La Scuola Catholica* 85, (1957), 241-256; DOMINGUEZ DEL VAL U., "La eclesiología en los últimos años (1950-1964). Orientaciones bibliográficas", *Salmanticensis* 12, (1965), 319-394; FEUILLET A., "L'Eglise plérôme du Christ d'après Eph. 1, 23", en *N. R. Th.* 78, (1955), 449s. 593s; HAVET J., "La doctrine paulinienne du 'Corps du Christ'", en *Rech. Bibl.* 4, (1960), 184-216; KUNG H., "La Iglesia", Herder, Barcelona, 1970, 246-270; GOOSSENS W., "L'Eglise, Corps du Christ d'après saint Paul", *Cerf*, París, 1949; MALEVEZ L., "L'Eglise, Corps du Christ, Sens et provenance de l'expression chez saint Paul", en *Rech. Sc. Rel.* 32, (1944), 27-94; MICHALON P., "L'Eglise, Corps mystique du Christ glorieux", en *N. R. Th.* 74, (1952), 673-687.

- (8) Enciclopedia de la Biblia, Cf. "Cuerpo".

Por mucho que Pablo tome de las ideas e imágenes del mundo greco-romano, sin embargo, jamás se pierde en especulaciones abstractas. Por el contrario, todas sus cartas son exhortaciones apostólicas y ocasionales, tratando de dar respuestas a conflictos concretos creados en el seno de las diversas comunidades. Pablo, aquí en su carta, quiere ayudar a la Iglesia concreta, en Corinto, por medio de la imagen del cuerpo de Cristo, a vivir plenamente unida en Cristo (9). Pues el cuerpo es uno y los miembros muchos. Si todo fuera un cuerpo, ¿dónde estaría el cuerpo? La verdad es que los miembros son muchos y el cuerpo uno solo. Ningún miembro puede decir a otro miembro no tengo necesidad de tí. Si un miembro padece, con él todos los demás sufren; y si un miembro es glorificado, con él se alegran todos los demás miembros. Así debe ser la Iglesia, un solo cuerpo en Cristo. Este "ser en Cristo" es ante todo "ser en Iglesia", es decir, el cristiano no vive primariamente una unión individual mística con Cristo, sino el estar inserto en el cuerpo de Cristo (Rm 16,7. 11; I Co 1,30; Ga 1,22; 3,28; I Tes 2,14).

Como la cabeza se destaca entre los miembros por su función directora, era obvio que, Pablo, por su reflexión y experiencia, pasase a distinguir la cabeza de los demás miembros y aplicase la función de cabeza a Cristo. De ahí nació la imagen de Cristo cabeza de la Iglesia en sus cartas de la cautividad (Col 1,1. 18; 2,10.19; Ef 1, 22; 4,16). ¿Qué dicen más concretamente ambas cartas? Pues Cristo, como cabeza, es principio y fin de la unión y crecimen-

to de la Iglesia: "Antes bien, siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de juntas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor" (Ef 4,15-16; cf. Col 1,18; 2,19).

Aquí Pablo no desarrolla la idea de cuerpo en sí, como definición de la Iglesia. Su preocupación primordial es mostrar el señorío de Cristo sobre todo lo que existe. Por tanto su enfoque es cristológico y soteriológico: "La Iglesia es alguna cosa de Cristo, una presencia, una acción, una manifestación. En el pensamiento de San Pablo, lo que es primordial, es el cuerpo personal de Cristo crucificado. Pero ese cuerpo, que es el suyo, tiene un valor y una función para el mundo entero por el. Cristo es principio de una nueva creación. No se debe olvidar jamás que San Pablo tiene en mente el sentido bíblico y semántico de la palabra "cuerpo": "soma" significa la manifestación activa de un viviente cuya vida misma es invisible. También donde San Pablo habla de los miembros, el valor principal no es de orden sociológico-orgánico, sino la idea de manifestación "parcial" de la acción de un viviente, Cristo, cuya manifestación total esencial es siempre cristológica" (10).

En los Santos Padres como en los escolásticos, en especial Santo Tomás (11), la

(9) No olvidemos que para Pablo la idea de "cuerpo de Cristo" no es el concepto fundamental para definir el misterio de la Iglesia (Cf. Cerfaux L., "La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul", Cerf, Unam Sanctam 10, Paris, 19-48; citado por Antón A., "Hacia una síntesis de las nociones "Cuerpo de Cristo" y "pueblo de Dios", en la *eclesiología*", en *Est. Ecle.* 44, (1969), 175.

(10) CONCAR Y., "Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques", Cerf, Paris, 1963, 29; ANTON A., "Hacia una síntesis de las nociones 'cuerpo de Cristo' y 'pueblo de Dios' en la *eclesiología*", *Estudios Eclesiásticos* 168, Vol. 44, (1969), 181.

(11) Sum. Theol., III, q.8, a.1 y 8.

figura "Corpus Christi Mysticum" no es primero una concepción eclesiológica sino cristológica y soteriológica: "Es una noción cristológica y soteriológica. Ella designa la multitud de los seres espirituales, ángeles incluídos, que gozan de la comunión de Dios bajo Cristo como Jefe. Incluye, entonces, a todos los justos de todos los tiempos ("Ecclesia ab Abel"). También, frente al "Corpus Christi", hay un "Corpus Diaboli", lo que no tendría sentido si el cuerpo místico fuese, sin más, la institución eclesial visible" (12). En efecto para los medievales, la palabra "corpus", al referirse a un conjunto de hombres, ángeles, etc., no dice necesariamente visibilidad, sino una "congregatio" ordenada y animada por un principio. En nuestro caso, Cristo es el principio al cual los bautizados se ordenan por la fe: la "congregatio fidelium".

No obstante esta figura no encontró eco en la edad moderna por presentar una visión demasiado espiritualista y suprahistórica de la Iglesia. Como lo hemos visto, el centro eclesiológico se desplazó hacia la figura de Iglesia "Perfecta Societas", y predominó hasta principios del siglo XX.

Sin embargo, pasado el primer entusiasmo de la encíclica "Mystici Corporis" de Pío XII, del 29 de junio de 1943 (13), se reconoció cada vez más que la figura de "Corpus Christi Mysticum" era una de las muchas maneras de hablar del misterio de la Iglesia y que, como todas las demás, tenía sus limitaciones. Por ejemplo, la identificación exclusiva entre el cuerpo de

Cristo y la Iglesia de Roma: el énfasis místico en detrimento de lo visible e institucional; la exagerada capitalidad sobre el cuerpo dividiendo la Iglesia en dos: la jerarquía y el laicado; la marginación excesiva del aspecto histórico-salvífico de la presencia activa de Cristo en su Iglesia y, por último, la identificación de la jerarquía con el sacerdocio. Intentemos, ahora, en el apartado siguiente, ver las consecuencias ministeriales a partir del significado restringido que se dio al "Corpus Christi Mysticum".

## 2. Consecuencias ministeriales de esta figura eclesiológica

De la reflexión anterior, se llega fácilmente a comprender las deficiencias ministeriales de una imagen de Iglesia que quiso ser, en un principio, cristológica y soteriológica. Más aún: la figura "Corpus Christi Mysticum", con el tiempo, se convirtió en un modelo único, demasiado rígido, acabado, capaz —aparentemente— de dar respuesta a todos los problemas eclesiológicos presentes y futuros (14). dentro de ese marco eclesiológico, se embobreció la ministerialidad de la Iglesia.

### a. El primado exclusivo de la jerarquía

Frecuentemente y durante mucho tiempo, la Iglesia fue considerada unilateral y exageradamente como una "corporación" ("corpus") u organización jerárquica, cuyo exclusivo representante era la jerarquía de los clérigos. En consecuencia,

(12) CONCAR Y., op. cit., p. 27.

(13) ANTON A., "Hacia una síntesis de las nociones "Cuerpo de Cristo" y "pueblo de Dios" en la eclesiología", op. cit., p. 166-172; BAUM G., "La realidad eclesial de las otras Iglesias", en *Concilium* 4, (1965), 66-89.

(14) Sobre todo a partir de la carta encíclica de Pío XII: "Mystici Corporis" del 29 de junio de 1943, como reacción contra las críticas radicales y demoledoras de los teólogos; DEIMEL L., "Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens", Freiburg, 1940; y KOSTER W. D., "Ekklesiologie im Werden", Paderborn, 1940.

la Iglesia aparecería, en primer lugar, como una determinada realidad suprapersonal unida a Cristo por los lazos de una "ordenación" (especie de alianza divina inquebrantable), la jerarquía (15) y, en segundo lugar, el conjunto de los cristianos (los no-clérigos, los no-ordenados), por tanto falibles, ignorantes y pecadores: el laicado. Con eso no queremos afirmar que la dualidad "jerarquía-laicado" provenga exclusivamente de la figura "Corpus Christi Mysticum" y en especial de la "Mystici Corporis". Sin embargo sabemos que esta figura de "cuerpo" no logró eliminar esa dualidad eclesial y diríamos, más bien, que la reforzó al enfatizar la identidad entre la cabeza y el cuerpo. Cristo y la Iglesia jerárquica, la capitalidad y la jerarquía.

Entonces, si la jerarquía es de algún modo la "Iglesia", ¿cuáles serían las consecuencias ministeriales? Como lo hemos visto anteriormente, la figura de "cuerpo místico" (16) insiste en la íntima unidad entre Cristo y la Iglesia, y por tanto, en esta visión, la jerarquía tendría una relación privilegiada con Cristo-Cabeza, es decir, una inmediatez a Cristo, una identificación con Cristo, dejando así la condición humana de cuerpo creado, pecador que son los fieles laicos. Ahora bien, si es cierto que cabeza y cuerpo no pueden separarse realmente, no obstante no son identificables y menos intercambiables. Por eso en ningún momento la Iglesia y, en nuestro caso, la jerarquía, pueden convertirse en cabeza del cuerpo. En caso contrario, ¿dónde quedaría Cristo? Siempre la tarea de la Iglesia consistirá en hacer que Cristo sea su Cabeza, si ella quiere ser su cuerpo. Por tanto el considerar a la

jerarquía como cabeza de la Iglesia, no ayuda ciertamente a la reflexión eclesiológica y oscurece el enfoque bíblico-ministerial. La Iglesia como cuerpo de Cristo crece. Y es Cristo como Cabeza el principio de este crecimiento (Col 1,18; 2,19) y el fin (Ef 4,13).

Dentro de esta visión eclesiológica, ¿cuál sería el principal ministerio de la jerarquía? Al identificarse con Cristo Cabeza, la jerarquía viene a ser considerada casi como inspirada, participa de las prerrogativas de Cristo, y por tanto no necesita ya oír, sino sólo enseñar. Así ella es el Cristo que hoy habla, gobierna, obra y decide (en otras palabras es "vox Dei"). Es una manera de apropiarse de Cristo y de su Palabra para correr luego el peligro de oír, predicar y explicar su propia palabra. En efecto la Iglesia como la jerarquía no tiene por qué ser el Cristo-Cabeza, sino ser enteramente cuerpo de Cristo, obediente a su Palabra.

Los que detentan el ministerio jerárquico, en esta visión eclesiológica, participan del poder señorial de Cristo y, por tanto, deben ser configurados, sellados, oficializados, sacramentalizados, es decir, ordenados. Pues todo ministerio debe ser un ministerio ordenado y todo ministro ordenado es incorporado y participa realmente del ministerio jerárquico de la Iglesia. Los únicos tres ministerios de derecho "divino" que la Iglesia reconoce, sacramentaliza, ordena, son: el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Esos verdaderos ministerios, en efecto, participan de la autoridad docente de la Iglesia de su autoridad de Señor glorificado.

(15) Esta palabra no aparece ni en el griego clásico, ni en el Nuevo Testamento. La introdujo, en el lenguaje eclesiástico, el Pseudo-Dionisio Areopagita (eirarjia: principio, primacía, poder, autoridad, dominio santo por analogía al mundo espiritual celeste).

(16) En contraste con el cuerpo "natural", "sacramental" o "verdadero". A la luz de Ef 5,32, conviene traducir "místico" por "misterioso".

### *b. La figura ministerial: ministro-sacerdote*

Esta comunión con Cristo-Cabeza se manifiesta de forma señera en la Eucaristía. En efecto la comunión, cuyo fundamento se puso en la fe y el bautismo, se hace real de forma nueva en la eucaristía, en la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo (I Co 10.16). Esto quiere decir, desde el punto de vista cristológico, que la eucaristía es signo de la gracia que guarda y perfecciona el cuerpo de Cristo. Aquí impera la idea espacial de la unión de la Iglesia con su Señor glorioso. De ahí la importancia que se dio a los ministros-sacerdotes que ofrecen y consagran al Padre, en nombre de los fieles bautizados.

Además son los especialistas de lo sagrado, es decir, del culto y de los sacramentos. Son los liturgos del sacrificio. Al ser los únicos aptos para el acceso a Dios Padre, hacen depender de ellas toda la ministerialidad de la Iglesia —porque se reduce la ministerialidad a lo cultual— y lo que es más grave, toda la evangelización de la Iglesia en el mundo. Por ellos, llegan las gracias de Dios y como “Pontífices” son el camino para llegar a Cristo.

Esta es una de las razones que reafirmó y explicó ciertamente de un modo imperfecto, pero real, el carácter pasajero de las órdenes menores (y aún el diaconado) como meros requisitos para recibir el presbiterado. En un esquema exclusivamente “místico” y “sacerdotalizante” donde se considera al pueblo de Dios en segundo lugar, todo nuevo ministerio que pueda surgir debe ser descartado o incorporado en función de lo primero, es decir,

del ministerio “jerárquico-sacerdotal” (17).

En resumen, si la figura “Corpus Christi Mysticum” permite subrayar la dimensión mística de la Iglesia unida a Cristo como su fuente y vida, sin embargo no podemos descartar sus límites ministeriales en cuanto coloca a los ministros-sacerdotes al nivel de la capitalidad de Cristo, y desde luego sobre su cuerpo, es decir, sobre el pueblo de los fieles.

### **4. Incidencias de esta figura eclesiológica en la evangelización**

Dentro de una Iglesia, ante todo, “Corpus Christi Mysticum”, se confinó la ministerialidad alrededor del presbítero y el presbítero alrededor del culto. Por tanto en esta visión eclesiológica, la evangelización en manos de los presbíteros despliega su fuerza en la administración de los sacramentos. Pues evangelizar es, ante todo, administrar los sacramentos.

La educación de la fe y la vivencia eclesial son consideradas sin mayor importancia y el fiel cristiano se contenta con recibir de modo pasivo o apático los sacramentos. Por ejemplo, los esposos deben casarse, poco importa si se quieren o no, si tienen o no una fe adulta que asegure una fidelidad hasta la muerte; el moribundo debe recibir la unción de los enfermos para salvarse, poco importa si es conciente o inconciente, y podríamos seguir ilustrando la situación con más ejemplos.

En definitiva no debe extrañarnos la oposición que se hace a veces entre evan-

(17) Pasa igual si se insiste demasiado sobre la capitalidad del Papa. Pues se corre el peligro de considerar a los obispos como simples delegados del Papa. Es la impresión que deja la lectura de la encíclica “Mystici Corporis”. Según el Vaticano II, el obispo recibe una verdadera consagración episcopal al conferirle la plenitud del sacramento del orden: “La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir, los cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio” L.G.21.

gelización y sacramentalización. No nos escandalicemos tan fácilmente. Sabemos muy bien que la mera administración o recepción de los sacramentos no conduce de por sí a una mayor santidad de vida y compromiso eclesial. Es necesaria una verdadera catequesis sacramental que comprometa a toda la persona con su ambiente y su Iglesia. Sólo así se podrá evitar el divorcio entre fe y vida. Sólo una genuina evangelización asegura una intercomunidad ininterrumpida entre la Palabra, los sacramentos y la vida.

Por lo demás, en el marco de esta figura eclesiológica, la cabeza es activa, en tanto que los miembros son enteramente pasivos; la cabeza ordena y planifica; la cabeza es agente; la cabeza es el eje; la cabeza desplaza fácilmente a Cristo y por ello los contenidos de la evangelización pueden dejar de ser los de Cristo y llegar a ser la palabra de la jerarquía considerada cabeza.

Solo que se impone la pregunta de Pablo: si todo es cabeza, dónde queda el cuerpo? Y aún más: si la capitalidad se

transpasa con tanta avidez a quienes rigen las Iglesias, queda todavía un puesto para Cristo en la Iglesia?

### III. LA IGLESIA COMO "POLULUS DEI"

#### 1. Figura que viene del Antiguo Testamento (18)

La idea de "Populus Dei" que desempeñó un papel importantísimo en la comprensión paulina y patrística de la Iglesia (19), recobró su fuerza eclesiológica en la teología contemporánea y sobre todo en el Vaticano Segundo (20). Su redescubrimiento "fue obra de unos hombres que, superando el punto de vista más bien jurídico de una fundación de la Iglesia hecha una vez por Cristo, buscan en el conjunto de las Escrituras el desarrollo del Plan de Dios. Y llegaron así a descubrir la continuidad de la Iglesia respecto de Israel, a situar el hecho de la Iglesia en la perspectiva más amplia de la historia de salvación y a concebirla como el pueblo de Dios tal como existe en los tiempos mesiánicos" (21).

- (18) Sobre la noción de "Pueblo de Dios" en su aspecto bíblico: ASENSIO F., "Yavé y su Pueblo", en *Analecta gregoriana* 58, (1953), Roma; CARREZ M., "Le nouvel Israël, Réflexions sur l'absence de cette désignation de l'Eglise dans le Nouveau Testament", en *Foi et Vie* 6, (1959), 30-34; CONGAR Y., "Vraie et fausse réforme dans l'Eglise", *Cerf, Paris*, 1950, 133-203; IDEM, "Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiastiques", *Cerf, Paris*, 1963; IDEM, "La Iglesia como pueblo de Dios", en *Concilium* 1, (1965), 9-33; DAHL N. A., "The People of God", en *The Ecumenical Review* 9, (1957), 154-161; IDEM, "A People for his Name (Acts XV, 14)", en *New Testament Studies* 4, (1957-58), 319-327; DEEILLY J., "Le Peuple de l'Ancienne Alliance", *Cerf, Paris*, 1955; JUDANT D., "Les deux Israël", *Cerf, Paris*, 1960 (ver la reseñación de este libro por el P. Benoit, en *Revue Biblique* 68, (1961), 458-462; CRELOT P., "Peuple", en *Vocabulaire de Théologie biblique*, ed. por X.L. Dufour, Paris, 1962, 815-826; LACOQUE A., "Israël, pierre de couche de l'oecuménisme", en *Verbum Caro* 12, (1958), 331-343; LOVSKY F., "Remarques sur la notion de rejet par rapport au mystère d'Israël et à unité de l'Eglise", en *Rev. d'Hist. Phil. Rel.* 43, (1963), 32-47; MUSSNER F., "El Pueblo de Dios según Eph 1, 3.14", en *Concilium* 10, (1965), 99-108; MORAN W. L., "A Kingdom of Priests", en *The Bible in Current Catholic Thought*, ed. por J.L. Mckenzie, 1962, 7-20; NEWBEGIN L., "L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit", *Cerf, Paris*, 1958; SCHNACKENBURG R., "Die kirche im Neuen Testament", Freiburg, 1961, 133-141; N.B. Ver una bibliografía más completa en Schnackenburg R. Dupont J., "La Iglesia como Pueblo de Dios", *Boletín bibliográfico, Concilium* 1, (1965), 105-113.
- (19) CONGAR Y., "Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques", *Cerf, Paris*, 1963, 22-24.
- (20) Cf. CERFAUX L., "La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul", *Unam Sanctam* 10, *Cerf, Paris*, 1948; Recordemos que en los siglos XVIII-XIX y a principios del XX, en los estudios bíblicos, la expresión "Pueblo de Dios" designaba simplemente la realidad histórica del pueblo de Israel.
- (21) CONGAR Y., "La Iglesia como Pueblo de Dios", en *Concilium* 1, (1965), 12.

El elemento más relevante que se destaca de la figura "Pueblo de Dios" es la historicidad: la continuidad de la Iglesia respecto del pueblo de Israel, es decir, se sitúa en la "historia salutis" dominada y definida por el plan de Dios para con los hombres, que se escoge un pueblo, concluye con él una alianza. Al decir "Pueblo de Dios" se "hace referencia al Plan de Dios y, por tanto, a Historia de salvación. De este plan y de esta historia sabemos que se traduce en una intervención histórica, positiva y graciosa de Dios, pero sabemos también que semejante intervención, por 'singular' que sea (rasgo esencial a su carácter histórico), afecta a la totalidad de los hombres, e incluso de la creación, ligada con ellos en su destino" (22).

Así pues, la figura "Pueblo de Dios" introduce, en la manera de comprender la Iglesia, un elemento dinámico: obligación de caminar. Para Israel era caminar en la presencia de Dios, para la Iglesia es caminar en pos de Cristo, de ahí la idea del seguimiento, de la obediencia, de la conversión y de la penitencia (metanoia).

Otro elemento que se deriva de esta consideración de la Iglesia como "Pueblo de Dios" es su relación análoga con los otros pueblos. "El pueblo, que en la organización estatal adquiere un sello determinado, es una realidad perceptible a la ex-

periencia. Así también la autoconciencia en el conocimiento de su configuración social análoga a la de cualquier otro pueblo de la tierra" (23). De este aspecto social de la Iglesia provienen las ideas de totalidad e igualdad. Cada miembro basa su vivencia, identificación, existencia cristiana en el ser precisamente miembro de este pueblo (24). "En esta acentuación y precedencia de los elementos comunes a todas las categorías de personas en este pueblo, o sea, la unidad, la solidaridad, la igualdad esencial en el ámbito de la dignidad propia de la existencia cristiana, la categoría de discípulo de Cristo propia de todos los miembros de este pueblo, en una palabra, el misterio de comunión por el que todos somos hermanos en Cristo, insisten todos los teólogos sin excepción" (25).

"Por ello el concepto de pueblo de Dios ofrece las mejores perspectivas para una predicación moderna, que presente a la Iglesia como signo de la unidad, de la paz y de la máxima hermandad entre los pueblos. Pues Cristo, 'viniendo, nos anunció la paz a los de lejos (los pueblos paganos) y la paz a los de cerca' (Ef 2,17). El pueblo de Dios debe proclamar en el mundo un mensaje de paz" (26).

Por último es increíble el interés ecuménico creado por la noción de "Pueblo

(22) *IBIDEM*, p. 16.

(23) SEMMELROTH O., "Um die Einheit des Kirchenbegriffes", en *Fragen der Theologie Heute* (J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Hrgs), Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960, 323, citado por ANTON A., op. cit. p. 188.

(24) Un ejemplo sencillo ilustrará nuestro pensamiento. Cuando nos encontramos con un extranjero, la primera pregunta que se formula en nuestro interior es: ¿De qué nacionalidad será? No estamos en paz, mientras no la descubrimos. Al descubrirla, vemos toda una nación representada en él y viceversa; pues él encarna todos los elementos comunes a todas las categorías de personas que forman esa nación, poco importa si es profesional o simple obrero. Aquí predomina la idea de igualdad y solidaridad.

(25) ANTON A., op. cit. p. 188-189; *IDEM*, "El capítulo del Pueblo de Dios en la eclesiología de la comunidad", en *Est. Ecle.* 42, (1967), 165-181.

(26) MUSSNER F., "El pueblo de Dios según Eph 1,3-14", en *Concilium* 10, (1966), 102.

de Dios" que permite un diálogo franco y abierto sobre la Iglesia, ante todo con los protestantes: "Lo que agrada a los protestantes en la categoría "Pueblo de Dios" es principalmente la idea de elección y llamamiento: todo está colgado de la iniciativa de Dios. Les agrada la historicidad con lo que ésta encierra de sentido de inacabamiento y de movimiento hacia la escatología. También el sentimiento de fronteras menos definidas, ya que se trata de una muchedumbre que Dios mismo reúne para sí. Los protestantes ven con agrado, en una abierta referencia a "Pueblo de Dios", la posibilidad de evitar, por una parte, el institucionalismo con el empleo intemperante de las ideas de "poder" e infabilidad, y, por otra, el romanticismo de una concepción biológica del Cuerpo místico, cuya expresión favorita es la de "Encarnación continuada": como si la Iglesia fuera, al pie de la letra, "Jesucristo difundido y comunicado". La noción de "Pueblo de Dios" . . . permitiría evitar una concepción ontológica de la Iglesia. . . y considerar la Iglesia simplemente como aquello que Dios reúne con vistas a su reino escatológico: no un cuerpo sustancial con una consistencia definitivamente establecida, sino el resultado de una acción de la Gracia, la cual, puesto que elige, puede siempre también rechazar. . ." (27).

Sin embargo la figura "Pueblo de Dios", por rica que sea, tiene sus límites (28). La objeción más importante formulada contra la figura eclesiológica de "pueblo de Dios" es que se fija demasiado en lo que es común a la antigua y nueva Alianza, en detrimento de la gran novedad de Jesucristo. Pues existe una verdadera diferencia, y en muchos aspectos, una verdadera "ruptura" entre el pueblo de Dios vétero y neotestamentario. No hay duda alguna que el genetivo "de Dios" dice relación a Dios, pero no especifica el tipo de vínculos que pueden ser de muy diversa naturaleza: religioso, jurídico, místico, histórico, etc.

Un primer hecho contundente que marca una discontinuidad entre las promesas de la antigua Alianza y su cumplimiento en la nueva Alianza, es la filiación en Jesucristo (29). Cristo no es simplemente un Mesías, sino el Hijo o el Verbo de Dios, hecho hombre (Jn 1,1-18; 3,11; 5,39; 10,34; cf. Mt 4,3; Mc 15,39; Rm 9,5; I Ts 2,13; Hch 5,20; 7,38). Incorporados a Cristo, somos hijos con El y en El, coherederos suyos, no de una tierra de promisión, sino de la vida eterna misma de Dios (cf. Rm 16-17: herederos de Dios y coherederos de Cristo). En el Antiguo Testamento "se trataba de heredar la tierra de Canaán (cf. Gn 15.1s). Asistimos a

(27) CONCAR Y., *op. cit.*, p. 25.

(28) CERFAUX L., "La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul", Cerf, Paris, 1948. Aquí demuestra el autor como San Pablo completó la idea de pueblo de Dios con la idea de comunidad mística unida a Cristo, es decir, la de "Corpus Christi Mysticum"; Cf. CONGAR Y., "Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques", Cerf, Paris, 1963. 25-26; IDEM "La Iglesia como pueblo de Dios", en Concilium 1, (1965), 26-33; ANTON A., "Hacia una síntesis de las nociones "cuerpo de Cristo" y pueblo de Dios", en la *eclesiología*", en *Est. Ecl.* 44, (1969), 191-192.

(29) Sin embargo no podemos descartar o ignorar una cierta filiación en el Antiguo Testamento, donde Israel es llamado: hijo, y Yavé: Padre (Ex 4,22; Dt 14,1; 32,5-6; Sal 73,15; Sb 2,13.16-18; 14,3; Si 4,10; 23,1-4; 51,10; Is 45,11; 63-16; Jr 3,4.14.19.22; 31,9.22; Os 11,1; Mt 2,10, etc). Aquí no se trata de una filiación personal de naturaleza, sino de atención providente, paternal de Dios en virtud de su elección. Cf. CERFAUX L., "L'Eglise et le règne de Dieu d'après saint Paul", en *Ephem. Theol. Lovan.* 2, (1925), 181-198; DREYFUS F., "Le thème de l'héritage dans l'ancien Testament", en *Rev. Sc. Phil. Théol.* 42, (1958), 3-49.

una progresiva espiritualización de la idea de herencia o heredad —y, correlativamente, de la de heredero— en el Deuteronomio y en Jeremías: se trata de bienes ligados a la observancia de la alianza y prometidos al grupo de los piadosos que llevan la circuncisión en su corazón (cf. Dt 30,5; Jr 30,3): tema repetido después del destierro en Zacarías (8,12) e Isaías (57, 13; 60,21; 65,8-9). Hasta que por fin, es Yahvé mismo la parte de herencia que corresponde a los justos. . . (cf. Lam 3,24; Sal 16 y 73). En el Nuevo Testamento se trata de heredar el Reino de Dios o la vida eterna (el Reino: Mt 25,34; I Co 6,9-10; 15,50; Cál 5,21; Ef 5,5; Sant 2,5. La Vida eterna: Mt 19,29; Mc 10,17; Lc 10,25 y 18,8); esa es “la tierra” cuya herencia se propone a los humildes (Mt 5,5); 0, como dice la liturgia de difuntos, la luz prometida por Dios a Abrahán y a su descendencia” (30).

Añadimos, por último, otro rasgo propio a la Iglesia de la nueva Alianza como pueblo de Dios. Israel era el único pueblo escogido por Yahvé y a la vez uno de los tantos pueblos, en el sentido espacio-temporal, humano, social y étnico de la palabra. No obstante la Iglesia de Cristo, en cuanto que existe y se realiza en el mundo, no se identifica a un pueblo determinado, sino que se constituye en pueblo por la fe común en el evangelio de Jesucristo y así le permite existir en todos los pueblos, conservando su propia existencia y consistencia: “Por este mismo motivo, el Pueblo de Dios bajo la nueva Disposición es espiritual y tiene su propia estructura social y su propia visibilidad formal, independientes de toda sociedad pura-

mente temporal, de toda realidad humana de raza, cultura o poder” (31).

Son estos los profundísimos puntos teológicos que no deben hacernos olvidar las diferencias radicales entre el pueblo vétero y neotestamentario, y así afirmar que la Iglesia tiene su propia consistencia de sociedad espiritual y su propio derecho a la existencia frente a la sociedad temporal.

## 2. Consecuencias ministeriales de esta figura eclesiológica

### a. *Dos posturas posibles*

Ahora bien, si la figura “Pueblo de Dios” tiene sus límites eclesiológicos, al no distinguir suficientemente el pueblo véterotestamentario del neotestamentario, conviene preguntar: ¿ayuda o no la figura “Pueblo de Dios” a una mayor comprensión ministerial de la Iglesia, trae consigo consecuencias ministeriales importantes? A nuestro juicio, las posturas son dos y por lo tanto las respuestas pueden ser dos. Todo depende cómo se concibe la relación entre las dos Alianzas.

Una primera postura es la que defiende la idea de continuidad entre las Alianzas vétero y neotestamentaria (32). Consecuentemente todos los valores de la antigua Alianza encuentran en Cristo su perfeccionamiento y su cumplimiento. Así, al poner el acento en la continuidad y en la armonía entre la Alianza antigua y la nueva, se considera válida la institución ministerial véterotestamentaria y con ella la ley, el templo, el culto, los sacrificios,

(30) CONGAR Y., *op. cit.*, p. 28-29.

(31) *IBIDEM*, p. 31.

(32) SPICQ C., “L’Epfre aux Hébreux”, T.II, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1952, 136-229; GRELOT P., “Sens chrétien de l’Ancien Testament, Cerf, Paris, 1962, 26-27.

la antigua ideología sacerdotal, etc. Y eso, claro está, haciendo una salvedad: el sistema cultural antiguo aunque bueno, era insuficiente e incapaz de conducir a la perfección y por eso Jesús vino a darle cumplimiento (Mt 5,17 y Rm 7,16). En consecuencia, no existe más que un cambio cualitativo en la misma institución ministerial, esencialmente sacerdotal. Cristo es el Sumo Sacerdote entre los sacerdotes y el Sumo Ministro entre los ministros. Esta postura no crea mayor dificultad porque no cuestiona el esquema cultural sacerdotal antiguo, ni tampoco ofrece una mayor comprensión ministerial de la Iglesia.

Una segunda postura es la que admite una discontinuidad entre las Alianzas vetero y neotestamentaria (33). Pues Cristo termina, pone fin a la institución ministerial veterotestamentaria considerándola esencialmente ineficaz y la sustituye por su sacerdocio único e irreplicable (34). Esto a primera vista puede sorprender, ya que estamos acostumbrados a considerar el ministerio como sacerdotal y al ministro como sacerdote. Vamos a señalar ahora, aunque sea de una manera muy breve, algunos elementos ministeriales de discontinuidad entre las dos Alianzas. Los escritos bíblicos que guiarán nuestra reflexión serán la carta a los Hebreos y los Hechos de los Apóstoles.

1) **Contra el templo:** Salomón y su templo quedan eliminados. En efecto el autor de la carta a los Hebreos nunca utiliza la palabra griega "hieron": templo, sino "skenes": tienda (Hb 8,2; 9,1.11.24). Además evita mencionar a Salomón y pa-

sa directamente de David a Samuel y los profetas (Hb 11,32). Lo mismo hace Esteban, en su gran discurso. Reprocha a Salomón el haber edificado un "oikon": una casa hecha por manos de hombre: "Pero fue Salomón el que le edificó Casa, aunque el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre como dice el profeta: El cielo es mi trono (Is 66,1-2) y la tierra el escabel de mis pies. Dice el Señor: "¿Qué casa me edificaréis? O ¿cuál será el lugar de mi descanso? ¿Es que no ha hecho mi mano todas estas cosas? (Hch 7,47-50).

2) **Contra los sacrificios:** Nunca quiso Dios semejantes sacrificios cruentos (Hb 10,6). El autor de la carta a los Hebreos no emplea la palabra "tuein": inmolando animales. Critica, más bien, la sangre 'ajena' (9,25), la de los toros y machos cabríos (9,12), incapaz de quitar los pecados (10, 4.11).

Por su lado Esteban recuerda como Dios se apartó de los Israelitas no por no haberle ofrecido sacrificios, sino por fabricar imágenes y adorarlas. En el desierto, Israel no ofreció ningún sacrificio, y Yahvé cuidó de él. "Entonces Dios se apartó de ellos y los entregó al cuervo del ejército del cielo, como está escrito en el libro de los profetas (Am 5,25-27): ¿Es que me ofrecísteis víctimas y sacrificios durante cuarenta años en el desierto, casa de Israel? Os llevasteis la tienda de Moloc y la estrella del Dios Refán, las imágenes que hicisteis para adorarlas; pues yo os llevaré más allá de Babilonia" (Hch 7,42-43).

(33) ANDRIESEN P., "L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux", en N. R. Th. 104, (1972), 269-277; LANGEVIN P.E., "Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament, surtout d'après l'Épître aux Hébreux", en Le Prêtre hier, aujourd'hui, demain, Ottawa, 1970, 63-79; VANHOYE A., "Le Christ Caud Prêtre selon Hebr. 2,17-18", en N. R. Th. 9, (1969), 449-474; IDEM, "Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2", Cerf, Paris, 1969, 370s.

(34) BERTETTO D., "La natura del Sacerdozio secondo Hebr. 5, 1-4 e le sue realizzazioni nel Nuovo Testamento", XXVI Semana Española de Teología, Madrid, 1969, 67-117.

3) Contra el sacerdocio levítico: De este modo queda abrogado por razón de su ineficacia e inutilidad con relación a los sacrificios. Una de las razones aludidas por el autor de la carta a los Hebreos, para demostrar la superioridad de Cristo sobre los sacerdotes levíticos, es que Cristo es "sacerdote para siempre, a semejanza de Melquisedec" (7,17). Pues: "pertenecía a otra tribu, de la cual nadie sirvió al altar. Y es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá, y a esa tribu para nada se refirió Moisés al hablar del sacerdocio" (7,13-14). "Así es el Sumo Sacerdote que nos convenfa: santo, inocente, incontaminado" (7,26). no como "éstos que dan culto en lo que es sombra y figura de realidades celestiales" (8,5) y aún más, "si estuviera en la tierra, ni siquiera sería sacerdote, habiendo ya quienes ofrezcan dones según la ley" (8,4). En efecto han cambiado radicalmente el sacerdocio y la ley (7,12).

Estos pocos datos bastan para entender que no se puede hablar de un sencillo cambio, aunque sea "cualitativo", realizado por Cristo en una misma institución. La institución cultural-ministerial que, desde Salomón (el templo, el altar de los holocaustos, el santo de los santos, el sacerdocio), desplegaba su fausto sacerdotal y sus sacrificios cruentos, está completamente abrogada y puesto de lado, tal es así que si Cristo estuviese en la tierra no sería sacerdote (Hb 7,12; 8,4), porque su sacerdocio es totalmente único e irrepetible.

Con esa misma claridad de lenguaje y de pensamiento, todos los escritos del Nuevo Testamento no designaron a ningún ministro o ministerio bajo el nombre de sacerdote o sacerdocio. Por consiguiente, no se puede tener una mejor comprensión ministerial de la Iglesia, sin renunciar a la ideología sacerdotal veterotestamen-

taria y optar por el esquema ministerial neotestamentario.

### *b. La figura ministerial: ministro-pastor*

Es precisamente lo que hizo el Vaticano Segundo en la constitución "Lumen Gentium". El primer esquema, portador de la ideología sacerdotal (veterotestamentaria) que quería tratar primero de la jerarquía con el Papa a la cabeza y después del pueblo de Dios o de los laicos y que definía a los presbíteros como verdaderos "sacerdotes", tuvo que abandonarse por fuerza de las objeciones, en favor de un esquema centrado en el Pueblo de Dios cuyos ministros son considerados verdaderos pastores que no existen antes que él, ni por encima de él. Lo cual permite evitar equívocos: como por ejemplo, la única cabeza de la Iglesia es Cristo, y el Papa es el pastor de la Iglesia universal: expresión que se armoniza mejor con la terminología neotestamentaria (Mc 34; 14,27; Mt 9,36; 26,31; Jn 21,16-17; 10,2. 11.12.16; Hch 20,28; Ef 4,11; Hb 13,7. 17.20; I P 5,2.4; 2,25), y del Vaticano Segundo (L.G. 6,20,27,32,37,41; G.S. 44; C.D.2, 11,30; G.E. 2,10; P.O. 3,5,6,9,11, 13,14,18; I.M. 13,3; S.C. 2, 11,14,19,42, 56,100,114).

Cuando designamos a Dios o a Cristo como "Pastor" significamos la dependencia del Pueblo-Iglesia, de Dios y de su condición de discípulo en pos de Cristo. Así se resalta lo otro que es el pastor en relación a las ovejas, lo otro que es Dios en cuanto a su pueblo y a su Iglesia. No obstante, cuando hablamos de los ministros-pastores, queda oscurecido el sentido de igualdad y fraternidad evocado por la palabra "pueblo". En efecto, resaltando la condición de "oveja" se coloca en evidencia su condición de "ser conducida", de "ser llevada", y así se oscurece la dimensión creativa del Pueblo-Iglesia.

Más bien hace difícil una mayor comprensión ministerial de la Iglesia.

Por más que uno quiera, la condición de "pastor" no es igual a la condición de "oveja". Son dos realidades diferentes. Pues siempre lo humano (pastor) será irreductible a lo animal (oveja). Por tanto si por un lado, la palabra "pastor" enriquece la relación cristológico-eclesial (Cristo-Pastor), por otro lado empobrece la relación ministerial-eclesial (pastor-ovejas).

### 3. Incidencias de esta figura eclesiológica en la evangelización

La concepción de Iglesia como "Pueblo de Dios" da pie a dos tipos de evangelización. Primero, al considerar a la Iglesia como el conjunto del pueblo de Dios, fácilmente se llega a afirmar que la totalidad de un país o de un continente es cristiana. Por ejemplo, América Latina es un pueblo cristiano. Por tanto es el futuro de la Iglesia católica. Hoy, somos trescientos millones, mañana (año 2000) seiscientos millones de cristianos. Somos la fuerza de la Iglesia del mañana. En consecuencia hay que salvar a América Latina, es decir, hay que salvar la religiosidad popular. Pues la verdadera evangelización debe estar al servicio de todo el pueblo y no de pequeños grupos de base.

Para salvar aparentemente esta situación de cristiandad, se organizan grupos bíblicos en las parroquias o en las casas. Con eso muchos evangelizadores piensan haber solucionado el problema de la evangelización.

No obstante asistimos a otro tipo de evangelización en América Latina. Querá-

moslo o no, estamos viviendo en una época de ex-cristiandad. Ya no podemos decir que la sociedad es cristiana, y mucho menos que América Latina es, en su conjunto, un continente "auténticamente cristiano". No obstante vemos nacer una Iglesia espontánea, libre, reducida —una red de pequeñas comuniones eclesiales de base— condenada a ser únicamente luz y sal del mundo. Por tanto es urgente que los evangelizadores dediquen la mayor parte de su tiempo y todas sus fuerzas a la creación y animación de pequeñas células eclesiales de base.

## IV. LA IGLESIA COMO "SACRAMENTUM"

Es uno de los temas eclesiológicos muy tratado en nuestros días para presentar los fundamentos del misterio espiritual de la Iglesia. Es precisamente el misterio de la unión indisoluble que existe, en el Espíritu, entre Cristo y su Iglesia, lo que evoca la noción de sacramentalidad.

### 1. Figura que viene del siglo XIX

La idea de Iglesia-Sacramento encontró un eco muy favorable en la teología alemana del siglo XIX. Sin duda alguna fue una reacción contra el moralismo naturalista de J.J. Rousseau (1712-1778), el criticismo de las Revoluciones francesas (1789-1830), 1849-1870) y el romanticismo enticlasicista de fines del siglo XVIII. En efecto, en un contexto de estudios escriturísticos y de interpretación de los grandes momentos de la historia de la salvación, teólogos como H. Klee, J.H. Oswald y M.J. Sheeben (35) consideraron a la Iglesia como el gran "Mysterion" en-

(35) KLEE H., "Katholische Dogmatik", Mainz, 1861, T. III, 117; OSWALD J. H., "Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche", Münster, 1856; SCHEEBEN W. J., "Mysterien des Christentums", 1866, (trad. francesa: "Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements, Cerf, Unam Sanctam 15, Paris, 1946. Citados por Y. Congar, "Un peuple messianique", Cerf, Paris, 1975, 60-61.

tre Cristo y los sacramentos, es decir, como el "sacramento cristiano", el fruto último del acto redentor de Cristo.

En el siglo XX, sobre todo a partir de 1950, teólogos como Y. Congar, K. Rahner, O. Semmelroth, P. Smulders, E. Schillebeeckx, B. Willems, A. Winklhofer, C. Vagaggini, (36) realizaron las primeras sistematizaciones sobre la sacramentalidad de la Iglesia. Sistematizaciones que nos recuerdan el carácter encarnacional de la gracia o de la autocomunicación de Dios para nuestra santificación y salvación. Pues sacramentalidad es la forma "humana" que Cristo, en su Espíritu, toma entregándose a nosotros como gracia y en la cual podemos encontrarlo personalmente, en Iglesia.

No carece de importancia el hecho de que el Concilio Vaticano Segundo, desde las primeras palabras de la constitución "Lumen Gentium", defina a la Iglesia como "veluti sacramentum seu signum et instrumentum íntimae cum Deo unionis

totiusque generis humani unitatis" (L.G. 1; cf. 9. 48, 59; G.S. 42, 45; S.C. 26; A.G. 1, 5, etc)

"Ora, três causas nesta descricao da Igreja desperta logo a atencao: (1) a partícula "veluti" que claramente indica que a palabra "sacramento" ñao é empregada de modo unívoco com respeito aos outros sacramentos. . . (2) a expressao "signum et instrumentum", que defiem o carácter "sacramental" da Igreja, pois se ela ñao fosse uma "visibilis forma gratiae invisibilis" ñao se poderia dizer que é um "sinal" e menos que é um "instrumento" da gracia de uniao com Deus. . . (3) "íntimae cum Deo unionis", que define o sentido escatológico e glorioso da Igreja. . . (fruto e efeito), "in Christo", que subordina a "sacramentalidade" da Igreja a Cristo, o "Sacramento Primordial" (37).

Por tanto la Iglesia, considerada como "signo e instrumento" de la gracia de nuestra unión íntima con Dios, es el "sacramento de Cristo", en cuanto Cristo mismo es "sacramento del Padre" (38).

- (36) CONGAR Y., "L'Eglise-Sacrement du salut dans la théologie moderne. Systematisation du thème", en su obra: "Un peuple messianique", Cerf, Paris, 1975, 57-98; IDEM, "Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia", Estela, Barcelona, 1961; CONGAR Y., LUBAC H. De, DANIELOU J., GRIBOMONT J., "Du sacrement de l'Eglise et de ses réalisations imparfaites", en Irénikon 22, (1949), 345-367; RAHNER K., "Iglesia y sacramentos", Herder, Barcelona, 1964, (cf. Escritos de Teología, T. VII); SEMMELROTH O., "Die kirche als 'sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade'", en Scholastik 18, (1953), 23-39; IDEM, "La Iglesia como Sacramento original", Dinor, San Sebastián, 1963; IDEM, "La Iglesia como sacramento de la salvación", en Mysterium Salutis V. IV, T.I, Cristiandad, Madrid, 1973. 321-369; IDEM, "El problema de la unidad del concepto de Iglesia", en Panorama de Teología actual, Madrid, 1961, 401-422; SMULDERS P., "A Preliminary Remark on Patristic Sacramental Doctrine; the Unity of the Sacramental Idea", en Bijdragen 15, (1954), 25-30; IDEM, "Die sakramental kirchliche Struktur der christlichen Gnade", en Bijdragen 18, (1957), 333-341; IDEM, "La Iglesia como sacramento II, I, Barcelona, 1967, 377-431; SCHILLEBEECKX Ed., "De sacramentale Heilseconomie", Antwerpen, 1952; IDEM, "Cristo, Sacramento del encuentro con Dios", Dinor, San Sebastián, 1966, 61-104; VAGAGGINI C., "Il senso teologico della Liturgia teologica generale", en Theologica 17, Roma, (1957), (trad. francesa por P. Roullard "Initiation théologique à la liturgie", Lophem-les-Bruques, T. I, 1959 y T. II, 1963; WILLEMS B., "Der sakramentale kirchenbergriff", en Freiburger Zeitsch, f. Philos, u Theol. 5, (1958), 274-296; WINKLHOFER A., "Kirche und Sakraments", en Trierer Theol. Zeitsch 68, (1959), 65-84; IDEM, "Kirche in den Sakramenten", Frankfurt, 1967.
- (37) PIAZZA W., "A Igreja como sacramento de Cristo, na perspectiva do Vaticano II", en Perspectiva Teológica 4, (1977), 195-196.
- (38) LUBAC H. De, "Meditación sobre la Iglesia", Desclée de Brouwer, Pamplona-Bilbao, 1958, 157s; SCHILLEBEECKX Ed., "Cristo, sacramento del encuentro con Dios, Dinor, San Sebastián, 1965, 22-29; RAHNER K., "Escritos de Teología", T.IV, Taurus, Madrid, 1961, 304-306.

Aunque no bíblica (39), la figura "Iglesia-Sacramento" nos permite comprender, a la luz del Vaticano Segundo, cómo toda teología sacramental debe descansar sobre la sacramentalidad de la Iglesia, es decir, no tanto en el sentido de "sacramento-fuente" que es lo propio de Cristo, sino como "sacramento-medio" que posibilita la realización de los siete sacramentos. En efecto "hay que tener en cuenta que en el caso de la Iglesia no se trata de una acción sacramental junto a otras siete, sino de una realidad básica sacramental que actualiza y realiza su propia sacramentalidad en esas siete acciones específicas" (40).

¿De dónde viene la sacramentalidad propia a la Iglesia? Efectivamente, "el Logos es Palabra del Padre, su imagen perfecta, su carácter, su destello, su autoexpresión. . . El Logos es engendrado por el Padre como imagen y expresión del Padre. . . Esto significa que el Logos es símbolo del Padre. . . distinto del simbolizado, en quien el simbolizado se expresa a sí mismo" (41). Así por su naturaleza simbólica, Dios se manifiesta a sí mismo y por su símbolo puede manifestarse al mundo, "De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los

Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado en la persona del Hijo. . . al cual, es resplandor de su gloria e impronta de su esencia" (Hb 1,1-2). El Logos, símbolo expresivo del Padre, se encarnó, se hizo humano y al tomar una corporeidad, expresó al hombre humanamente su intimidad divina. Entonces por su naturaleza simbólica, el Logos se automanifestó tal cual es en su humanidad. Por tanto la humanidad de Cristo no fue "un simple instrumento a través del cual Dios manifestó su interioridad al hombre en un diálogo interpersonal" (42). "La humanidad de Cristo existe por el ser del Logos. . . es verdaderamente aparición del Logos mismo. . . aparición corporal del símbolo del Padre. . . es la automanifestación del Logos" (43). "El Logos, como Hijo del Padre, es en su humanidad como tal, en toda verdad, el símbolo revelador —por ser el símbolo que hace presente lo revelado mismo— en que el Padre se dice al mundo en ese Hijo" (44). "El Logos, como Verbo del Padre en la abreviación de su ser humano, expresa al Padre y es su símbolo, que lo comunica al mundo" (45).

Pero una vez terminada su misión en la tierra, Cristo "subió a los cielos", es decir, desapareció de nuestro horizonte visible,

(39) En la Sagrada Escritura, el misterio sacramental aparece sólo indirectamente: Ef 1,22; 3,21; 5,23,27; Flp 3,6; Col 1,18; 2,23; 4,15; Jn 19,34.

(40) SEMMELROTH O., "La Iglesia como sacramento de la salvación", op. cit., 338; PHILIPS G., "L'Eglise et son Mystère au Ile concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium", T.I, Desclée et Cia, Paris, 1967, 72-73; MARTELET G., "De la sacramentalité propre à l'Eglise", en N. R. Th. 95, (1973), 25-42.

(41) RAHNER K., "Escritos de Teología", T. IV. Taurus, Madrid, 1961, 301.

(42) MUNERA A. BOADA R., "La sacramentalidad de la Iglesia", *Ecclesiástica Xaveriana* 15, (1965), 76.

(43) RAHNER K., op. cit., p. 304, cf. nota 144.

(44) RAHNER K., op. cit., p. 305.

(45) RAHNER K., op. cit., p. 306.

de nuestra vista terrestre (46). "Esto volvió a plantear el problema de la comunicación interpersonal de Dios al hombre por la coporeidad, porque la corporeidad de Cristo es precisamente lo que constituía el elemento sensible de su sacramentalidad. . . En otras palabras, Cristo, Sacramento de Dios, no puede ejercer su sacramentalidad desde el momento en que subió a los cielos. Se ha convertido en un Sacramento intemporal, esto es, ausente del tiempo y, por consiguiente, imposibilitado de obrar su función sacramental directamente con respecto a la humanidad posterior a su Ascensión" (47).

Sin embargo, después de la Ascensión de Cristo, hubo el Pentecostés eclesial. Pues la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, sigue siendo para nosotros la coporeidad visible de Cristo. Dicho de otro modo, "Cristo puede proseguir su comunicación interpersonal con el hombre, puede continuar entregándole su íntima vida divina. La Iglesia es la prolongación de la sacramentalidad de Cristo, es la manera de proyectar su sacramentalidad en el tiempo" (48).

En resumen podemos decir que la Iglesia participa de la sacramentalidad misma de Cristo. Es el mismo Verbo-Símbolo-Sacramento del Padre quien, en la visibilización del Sacramento-Iglesia, se expresa y se autodona a los hombres como salvación que los reúne en Iglesia, comunidad sacramental de vida, de fe, esperanza, amor y misión.

## 2. Consecuencias ministeriales de esta figura eclesiológica

### a. *Cada hombre es un sacramento*

La figura de "Iglesia-Sacramento" de la salvación es una de las que caracterizan la visión nueva que el concilio Vaticano Segundo nos propone acerca de la Iglesia. No obstante como bien sabemos, toda nueva visión eclesiológica trae consigo consecuencias ministeriales.

Una primera consideración merece nuestra atención. En razón a su valor de "mysterion", el sacramento no traduce todo el dinamismo ministerial de la Iglesia. Difícilmente salimos de nuestra visión cosificada del sacramento. Nos imaginamos que los sacramentos son como "canales" por los cuales pasa la gracia de Dios y no tanto como expresiones diversas de la vida divina misma de Cristo. Aún más cuando se habla de las condiciones para recibir un sacramento, y que se recuerda que el sacramento no es un momento en la vida, sino la vida misma, se muestra como es importante la colaboración del hombre es más bien vista como esfuerzo, respuesta, correspondencia a la gracia y no tanto como acto simbólico, sacramental de "algo propio". Pues si la Iglesia es portadora de la sacramentalidad de Cristo, no deja por eso de ser hecha de personas concretas, cada una de ellas con sus carismas y vocación propia. La bienvenida deseada a los carismas en la eclesiológica del concilio Vaticano Segundo, no debe ser olvidada (L.G. 4,7,

(46) SCHILLEBEECKX Ed., op. cit. p. 53.

(47) MUNERA A. BOADA R. op. cit. p. 78.

(48) IBIDEM, p. 79.

12; P.O. 4,9; A.G. 4,23,28; A.A. 3,30; etc).

Cada uno, por sus dones y carismas, aporta "algo nuevo y propio" a la sacramentalidad de la Iglesia que viene de Cristo. Cada uno representa algo personal para el Cuerpo de Cristo y a su manera es ministro de una gracia saludable para los demás (I Co 3,9; 12,7; III Jn 8; I P 4,10). En efecto la ley fundamental de la Iglesia es vivir los unos para los otros, de comunicarse lo que se recibió para poder ser en Cristo, sacramento.

Por tanto, sin una visión renovada del símbolo sacramental, la figura de "Iglesia-Sacramento" queda sin fruto y no enriquece la comprensión ministerial de la Iglesia. Si la Iglesia es la prolongación de la sacramentalidad de Cristo glorificado en el tiempo, no olvidemos nunca que este gran sacramento global está hecho de pequeños sacramentos que lo enriquecen y hablan al mundo de todos los tiempos.

*b. La figura ministerial: ministro-vicario de Cristo*

De la reflexión anterior, vemos la importancia de la misión de todo ministro: asegurar la permanente sacramentalidad de la Iglesia, es decir, mantener viva la encarnación de Cristo, única posibilidad real de nuestro encuentro con El, por parte del mismo Cristo y por parte nuestra. Pero tenemos siempre la tentación de considerar el ministerio sacramental de la Iglesia de arriba abajo, como mediadora de la gracia. De ahí pasamos fácilmente a la concepción ministerial de que el ministro es mediador entre Dios y los hombres, que actúa "in persona Christi", es decir, como "vicario de Cristo". Considerado, en la visión sacramental como detentor de la gracia, el ministro es un "alter Christus" que merece todo respeto, santidad, infabilidad sobre la comunidad eclesial.

Por tanto nos parece importante ver como la figura ministerial "ministro-vicario" puede ayudar nuestra comprensión ministerial de la Iglesia, no obstante, por otro lado, como puede oscurecer el aporte sacramental de cada uno de los miembros de la comunidad eclesial.

**3. Incidencias de esta figura eclesiológica en la evangelización**

La Iglesia "Sacramento universal de salvación" continúa hoy la misión evangelizadora de Jesús. Sin embargo la concepción sacramental de la Iglesia incide en la manera de evangelizar. Evangelizar es, en efecto, anunciar la presencia de Cristo en el cristiano y en todo hombre. Es hacer tomar conciencia al otro que está salvado, que está Cristo vivo en él, que es sacramento de Cristo. Que Cristo se identifica especialmente con los pobres y pecadores. Es la tendencia "protestantizante". Basta que el individuo crea que está Cristo en él y que está salvado, para salvarse. Los evangelizadores son, en definitiva, la Iglesia conciente de su salvación.

Esta manera de concebir la evangelización no abarca ciertamente toda la riqueza de la misión de la Iglesia, en el mundo. No son pocos los que acusan a la Iglesia de ser espiritualizante, sin mayor compromiso histórico. Esta acusación es sin duda alguna hiriente, pero encierra en sí una gran verdad. La Iglesia se encuentra condicionada por las estructuras propias de un pueblo, sobre todo en América Latina, y por eso está llamada a no realizar su misión evangelizadora fuera de esos condicionamientos, sino a iluminarse, modificarlos, irrumpiendo en ellos desde dentro por lo que constituye su identidad ad-intra.

El hombre ansioso de superación y de liberación debe poder encontrar en la Iglesia la salvación como obra histórica

del amor de Dios que llega a él: que lo libera del no-amor (odio, segregación, opresión), de la no-vida (injusticias, torturas, muerte), y del no-Dios (mal, pecado).

## V. LA IGLESIA COMO "KOINONIA"

### 1. Evolución de la eclesiología en términos de "comunidad"

Después de la Iglesia de los orígenes, caracterizada por sus esfuerzos de mantener vivas las tradiciones bíblicas y distanciarse cada vez más de la religión judía; después de la Iglesia de las catatumbas y de la clandestinidad, enfrentada con las religiones oficiales del imperio romano que no admitían competencia; después de la Iglesia de cristiandad, victoriosa de sus adversarios hasta nuestros días, pero profundamente marcada por el constantinismo; y a lo largo de un decaimiento cada vez acelerador, otra Iglesia se prepara (49).

Es la Iglesia que nace de la base, después de la llamada época de cristiandad. "Se basa en la idea fundamental de que un cristianismo concreto y vivo no puede transmitirse hoy, ni sobre todo mañana, simplemente con el poder de una sociedad cristiana homogénea, que cada vez la hay en menor medida, ni con medidas administrativas desde arriba ni con la enseñanza religiosa, por mucho que se dé en todas las escuelas públicas y llegue a todo niño, sino que ha de ser llevado al futuro

mediante el testimonio y la vida de una comunidad cristiana auténtica, que vive en concreto lo que quiere decir propiamente cristianismo" (50). Es la Iglesia llamada, en la eclesiología ortodoxa rusa, "Sobornost", término que significa "comunidad", y llamada, en América Latina, la Iglesia Popular (51).

El paso de una Iglesia de cristiandad a una Iglesia "comunidad" responde al cambio de civilización: de rural-agraria a urbano-industrial. Día a día el hombre es arrancado de su ambiente natural, familiar, y es considerado un número más en la maquinaria social. "Sus vecinos más cercanos no conocen su nombre. Está libre de ir de sitio en sitio, de trabajo en trabajo, de conocimientos en conocimientos, y —si alcanzó un alto grado de emancipación— de mujer en mujer. En toda situación, es cada vez más un elemento anónimo e intercambiable, la encarnación perfecta de la concepción racionalista del hombre. . En esa situación, es natural que los hombres suspiren por cualquier comunidad auténtica, pues no pueden ser humanos sin ella" (52).

En consecuencia, la Iglesia hoy no puede ser un tipo de asociación más, un círculo de estudio, un simple club social de fin de semana. Es lo que ofrece la sociedad moderna al hombre y no lo satisface porque no le soluciona el problema agujoneador de su soledad. Si la Iglesia quiere decir todavía algo a los hombres de

(49) CONGAR Y., "Confession, Eglise et Communion", en *Irenikon* 23, (1950), 3-26; LE GUILLOU M.J., "Misión y Unidad, exigencias de la Comunidad", Estela, Barcelona, 1963, 393-411; HAMER J., "L'Eglise est une communion", *Cerf, Unam Sanctam* 40, París, 1962, 173-231; RAMIREZ A., "La Iglesia Comunidad, contexto de los ministerios", en *Theologica Xaveriana* 28, (1978), 43-55.

(50) RAHNER K., "Cambio estructural de la Iglesia", *Cristiandad*, Madrid, 1974, 143.

(51) Término que engendra ciertamente una nueva eclesiología, y por tanto no debemos descartarlo sin más ni más en nombre de un temor abstracto e ideológico no siempre justificado a partir de la realidad histórica de la Iglesia latinoamericana.

(52) NEWBICIN L., "L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit", *Delachaux & Destlé, Paris*, 1968, 14.

hoy, ella debe crear relaciones personales que integren la fe y la vida, es decir, ofrecer una verdadera "comuni6n" de vida que se manifiesta externamente en la aceptaci6n de los dem1s, en el compartir los bienes y en la dimensi6n pol1tica de la caridad. "As1 la Iglesia ser1 un llamado dirigido a cada uno en su lengua, al nivel de sus necesidades y es la l1nea de sus aspiraciones, respondiendo a sus exigencias para que se reconozca en Jes1s de Nazaret, lo venere y finalmente llegue a la plenitud en la adoraci6n. He aqu1 la misi6n esencial de la Iglesia. . . llamar a todo hombre a hacerse disc1pulo como lo fueron en otro tiempo algunos jud1os, ayud1ndole a comprender, a trav1s de lo que es y de lo que vive, quien es ese Jes1s cuya profundidad humana e 1ntima originalidad son el camino privilegiado hacia Dios" (53).

En la 1poca de cristiandad era imposible pedir tal tarea a la Iglesia. Hoy, al no cumplirla, la Iglesia renunciar1a a su vitalidad espiritual capaz de seguir fascinando a miles de hombres y mujeres, como en el tiempo neotestamentario.

## 2. Consecuencias ministeriales de esta figura eclesiol6gica

### a. *Identificarse como cristianos*

La fuerza vital de la Iglesia-Comuni6n son las relaciones personales que engendra. Cada uno de sus miembros es importante: su nombre, su trabajo, su fe, sus esperanzas y temores. Pues la persona es el elemento de base de esas peque1as comuniones eclesiales. Ya no rige el esquema de valores pregonado por la sociedad moderna donde un individuo vale m1s por lo que tiene y le rodea que por lo que es. Para ello, la vida de fe, esperanza y caridad

est1 mucho m1s centrada en la vida misma de Jes1s que en el tiempo de la cristiandad, y al descubrir lo absoluto en Jes1s no les es imposible vivir la radicalidad del evangelio, en la concreci6n hist6rica de una verdadera "koinonia".

Al sugerir esas peque1as "comuniones eclesiales" desde la base, se debilita la estructura jur1dico-territorial de la parroquia. Y poco a poco todo cristiano tiene que optar: o sea identificarse —y para muchos por primera vez en su vida— como persona dentro de una comunidad de fe que lo compromete en lo que es y en lo que vive; o sea optar por permanecer en el anonimato del territorio parroquial que desaparecer1 definitivamente con la muerte de los 1ltimos "buenos" cristianos de la cristiandad.

### b. *La figura ministerial: ministro-servidor*

En las peque1as fraternidades, la proyecci6n apost6lica brota de la experiencia personal y comunitaria de la fe, esperanza y caridad. Se traduce en un testimonio prof1tico y en una esperanza activa que lleva a un servicio en la libertad, entendida como don de Dios que exige un servicio en el amor. As1 todos est1n llamados a servir. No hay empleados que hagan el trabajo de otros. Cada uno por ser persona aporta lo suyo al grupo, aunque sea en lo m1s m1nimo. Sin embargo ni todos son servidores los unos de los otros, no por eso todos son ministros. Pero cuando un servicio se vuelve cada vez m1s estable, abarca un n1mero mayor de personas y responde a necesidades concretas de la Iglesia y del mundo, debe ser reconocido como ministerio.

El obispo, como primer responsable de la Iglesia particular, debe en la actualidad

(53) LEGAUT M., "Pour entrevoir l'Eglise de demain", en *Lumi1re et Vie* 27, (1972), 16.

animar, guiar y apoyar a los presbíteros y agentes de pastoral que trabajan en la creación y animación de pequeñas "comuniones" eclesiales de base. Debe ser suficientemente hombre de Dios para vivir serenamente y con entusiasmo la dialéctica cada vez más aguzada entre la Iglesia de cristiandad (gran institución administrativa) y la Iglesia de la ex-cristiandad (red de pequeñas "comuniones" eclesiales de base). Para ello, necesita mucho tacto, prudencia y firmeza. No todo el clero está preparado para ello y en consecuencia ponen en peligro la unidad de la Iglesia particular, que no se afianza, hoy, sin grandes tensiones y pequeñas divisiones.

Al surgir los ministerios nuevos desde la base, el obispo aprende paulatinamente a trabajar y dialogar con su Iglesia, y no solo con una clase de dirigentes que son los presbíteros. Ya se encuentra dentro de un cuerpo ministerial diversificado que le exige orientación, formación y animación. No puede seguir echando mano al "seminario", sistema mágico que preparó durante cuatro siglos a un solo tipo de ministerio, el llamado "sacerdotal". En consecuencia, debe caminar entre luces y sombras, junto a los nuevos ministros para delimitar su campo de acción, velar por su preparación y formación, y coordinar todos esos servicios en bien de la Iglesia y del mundo.

Al desmoronarse las estructuras diocesano-parroquiales actuales, el obispo no puede contar, como en el pasado, con los buenos "presbíteros administradores" para realizar una pastoral evangelizadora. Tiene que confiar en algunos presbíteros pioneros que, suficientemente espirituales, han tomado en serio el evangelio y en los numerosos laicos, hombres y mujeres que se identifican como Iglesia y testimonian su fe en un ministerio eclesial desinteresado al servicio de sus hermanos.

### 3. Incidencias de esta figura eclesiológica en la evangelización

La Iglesia-Comunión expresa claramente lo que dice, sin necesidad de mayores explicaciones. Evoca toda la vida del hombre y engloba toda la Iglesia. En consecuencia, ¿en qué consiste la obra evangelizadora de la Iglesia? Pues evangelizar es, ante todo, dar testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios y vivida plenamente en comunión con los demás hermanos. La evangelización no es considerada solamente como algo ad-extra. En efecto no se lleva al otro algo diferente de lo que uno es y vive. Evangelizar no se limita a enseñar con autoridad un catecismo, administrar devotamente sacramentos, realizar procesiones en masa o practicar organizadamente la caridad.

Cada día se hace más actual la respuesta del Señor a los primeros discípulos cuando le preguntaron: "Señor dónde vives?". Les respondió: "Venid y lo veréis". Fueron, pues, vieron donde vivía y se quedaron con él" (Jn 1,38-39). Los hombres de hoy están hartos de tanta enseñanza, propaganda, lotería que no son más que futilidad y mentira. En general no rechazan el evangelio en sí, a Cristo como salvador, ni siquiera a la Iglesia como portadora de la salvación, pero lo que los desespera es que no ven los valores evangélicos hechos realidad histórica (praxis). Sólo la pequeña "comunidad" da en la actualidad una respuesta real y concreta. En ella no se memoriza tanto, por ejemplo, no se conocen todas las diferentes clases tomistas de justicia; pero sí se sabe lo que cuesta en renuncia y sacrificio el ser justo, el aprender a amar y perdonar.

Por eso la evangelización no consiste tanto en anunciar el mensaje evangélico —aunque eso es siempre necesario en la misión evangelizadora de la Iglesia— como

---

en dar testimonio de un evangelio vivido y hacer posible la participación de los demás en esa experiencia, invitándoles a vivir en "comunidad" los valores absolutos del evangelio.

En consecuencia debemos devolver, ahora, el poder eclesial al pueblo cristiano con el fomento evangélico de las pequeñas células eclesiales de base, en las cuales el hombre se siente totalmente comprometido en su expresión de fe, en su reflexión bíblica, en su celebración

sacramental, en su vivencia de la gran comunión eclesial y en su misión histórica en el mundo.

Sólo el Espíritu, que Jesús exhaló sobre sus apóstoles hace veinte siglos, puede devolver a la Iglesia su fuerza espiritual. Solo el Espíritu puede fundamentar nuestra esperanza discreta y viva en el futuro de la Iglesia. Solo el Espíritu hará posible la imposible mutación de la Iglesia. Ven, Espíritu Santo, renueva la faz de la Iglesia.