

**CONVOCADOS EN EL CAMINO  
DE LA FE.  
LA IGLESIA COMO COMUNIÓN**

**JOSEPH RATZINGER**

**C** EDICIONES  
CRISTIANDAD

siástica»: la dogmática presupone la Iglesia, explicaba, sin Iglesia no puede existir. Por ello, entre los miembros de la Conferencia Episcopal Alemana reinaba un acuerdo creciente acerca de que la Iglesia debía ser el tema. El anciano obispo Buchberger de Regensburg, que como creador de los diez volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche*, del cual ha aparecido actualmente la tercera edición, adquirió renombre más allá de su diócesis, pidió la palabra —según me contó el arzobispo de Colonia— y dijo: «queridos hermanos, en el Concilio tenéis que hablar sobre todo de Dios. Esto es lo más importante». Los obispos estuvieron de acuerdo; no podían sustraerse a la seriedad de aquella palabra. Ciertamente no fueron capaces de decidirse a proponer sencillamente el tema Dios. Pero, al menos en el cardenal Frings, quedó una inquietud interior que arrojaba siempre la pregunta sobre cómo podríamos responder a ese imperativo.

Esta historia me vino de nuevo a la memoria cuando leí el texto de la lección con la que Johann Baptist Metz se despidió en 1993 de su cátedra en Münster. De aquel importante discurso quiero citar al menos algunas frases significativas. Metz dice allí: «La crisis que afecta al cristianismo europeo no es ya primaria o definitivamente una crisis eclesial... La crisis es más profunda: no está fundada de ninguna manera en la situación de la Iglesia: la crisis se ha convertido en una crisis de Dios». «La expresión clave es “religión, sí, Dios, no”, donde ese “no”, no está pensado categorialmente en el sentido de los grandes ateísmos. Ya no hay grandes ateísmos. El ateísmo de hoy puede igualmente llevar a Dios en la boca una vez más —destruido o abandonado—, pero sin pensar en él realmente...». «También la Iglesia tiene su concepto de inmunización contra la crisis de Dios. Hoy ya no habla —como por ejemplo todavía en el Concilio Vaticano I— de Dios, sino sólo —como en el concilio más reciente— del Dios anunciado por la Iglesia. La crisis de Dios se ha cifra-

do eclesiológicamente»<sup>1</sup>. Tales palabras en los labios del creador de la teología política deben llamar nuestra atención. Nos recuerdan en primer lugar, y con razón, que el Concilio Vaticano I no fue sólo un concilio eclesiológico, sino que, primeramente y ante todo, habló de Dios, y esto no lo hizo a nivel meramente intracristiano, sino dirigido al mundo: habló del Dios que es el Dios de todos, que a todos salva y que es accesible a todos. El Concilio Vaticano II, ¿ha aprovechado siquiera, como parece significar Metz, la mitad de la herencia del concilio anterior? Justamente una ponencia dedicada a la eclesiológica del concilio tiene que hacerse esa pregunta.

Quiero adelantar ya mi tesis fundamental: el Concilio Vaticano II quiso a todo trance subordinar e incluir el tema de la Iglesia en el tema de Dios, quiso mostrar propiamente una eclesiológica teológica, pero, hasta ahora, la recepción del concilio ha omitido este presupuesto determinante de las afirmaciones eclesiológicas particulares, se ha precipitado sobre claves particulares, y, con ello, se ha quedado detrás de las grandes perspectivas de los padres conciliares. Por lo demás, algo parecido se puede constatar frente al primer texto que el Vaticano II aprobó —frente a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia—. El que estuviera al principio respondía ante todo a motivos pragmáticos. Pero retrospectivamente ha de decirse que esto tiene un sentido acertado en la arquitectura del concilio: lo primero es la adoración. Y Dios con ella. Este comienzo se corresponde con la máxima de la regla de san Benito (XLIII): *Operi Dei nihil praeponatur*. La Constitución sobre la Iglesia, que fue el segundo texto del Concilio,

<sup>1</sup> J. B. Metz, «Gotteskrise. Versuche zur “geistigen Situation der Zeit”», en *Diagnosen zur Zeit* (Düsseldorf 1994) 76-92; cita en 77s.

debía verse comprendida en el interior de la que le antecede. La Iglesia se guía a partir de la adoración, desde la misión de glorificar a Dios. Por su naturaleza, la eclesiología tiene que ver con la liturgia. Y por eso es también lógico que la tercera Constitución hable de la palabra de Dios que convoca a la Iglesia y en todo tiempo crea cosas nuevas. La cuarta Constitución muestra cómo se presenta la glorificación de Dios en el *ethos*, cómo la luz acogida por Dios es introducida en el mundo y sólo así será total la glorificación de Dios. En la historia posterior del Concilio ya no se volvió a comprender la Constitución sobre la Liturgia a partir del primado fundamental de la adoración, sino, realmente, como un recetario sobre lo que podemos hacer con la liturgia. Entre tanto, algunos expertos en liturgia, que precipitaban sus consideraciones sobre cómo se puede hacer la liturgia más atractiva, más comunicativa, de manera que cada vez más gente participe activamente, han llegado casi de forma absoluta a la conclusión de que la liturgia ha sido «hecha» propiamente para Dios, y no para nosotros mismos. Sin embargo, cuanto más la hacemos para nosotros mismos, menos atractiva resulta, porque todos sienten claramente que lo esencial se pierde cada vez más.

En lo que ahora se refiere a la eclesiología de la *Lumen gentium*, en primer lugar han permanecido algunos apuntes en la memoria: el concepto de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización del ministerio del obispo frente al primado del Papa, la nueva valoración de las iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo, «*subsistit in Ecclesia catholica*»: en un primer momento dejó sin traducir aquí esta famosa expresi-

sión, porque, como hemos visto antes, conlleva significados contradictorios: de la interpretación de que aquí se expresa la unicidad de la Iglesia católica unida al Papa, a la interpretación de que con ello se consigue una equiparación con todas las demás Iglesias cristianas, y que la Iglesia católica ha renunciado a su pretensión específica. En una primera fase de recepción del Concilio dominaba junto al tema de la colegialidad, el *concepto de pueblo de Dios*, que poco después se entendería totalmente desde el uso lingüístico político general de la palabra pueblo; en el ámbito de la teología de la liberación se entendió bajo el uso marxista de la palabra pueblo como polo opuesto a las capas dominantes y, en general, además, en el sentido de la soberanía popular, del pueblo soberano, y que ahora, finalmente, se utilizaba para la Iglesia. Esto, por otra parte, dio lugar a abundantes debates en los que, según la situación, la «democratización» era interpretada más occidentalmente o más en el sentido de las «democracias populares» del este. Poco a poco los «fuegos de artificio del lenguaje» (N. Lohfink) sobre el concepto de pueblo de Dios caían encendidos, por una parte, y de forma principal, porque este juego de dominio se había desenmascarado a sí mismo y tenía que hacer lugar al trabajo prosaico en el día a día de la Iglesia; por otra parte, sin embargo, también porque el trabajo teológico sólido puso de manifiesto de forma indiscutible lo insostenible de tal politización de un concepto que en sí mismo es totalmente distinto. Como resultado de cuidadosos análisis exegéticos, el exegeta de Bochum, Werner Berg, por ejemplo, constata: «Pese al número reducido de lugares que contienen el giro “pueblo de Dios” —siendo “pueblo de Dios” un raro concepto bíblico—, puede constatare, sin embargo, algo común: la expresión “pueblo de Dios” manifiesta el “parentesco” con Dios, la relación con Dios, la solidaridad de Dios para con los designados como “pueblo de Dios”, por tanto, una “dirección vertical”. El

giro es menos apropiado para describir la estructura jerárquica de esa comunidad, sobre todo si el “pueblo de Dios” es descrito como “semejante” de los ministros ordenados ... Desde la comprensión bíblica, tampoco es adecuado el giro para una llamada de protesta contra los ministros: “nosotros somos el pueblo de Dios”<sup>2</sup>. El teólogo fundamental de Paderborn, Josef Meyer zu Schlochtern, cierra la disputa acerca del concepto de pueblo de Dios con la advertencia de que la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia concluye el capítulo sobre esta expresión diciendo que «denomina la estructura trinitaria como fundamento de la determinación definitiva de la Iglesia...»<sup>3</sup>. De esta forma, el debate es reconducido de nuevo hacia el punto esencial: *la Iglesia no existe para sí misma, sino que debería ser instrumento de Dios para reunir a los hombres en Él, para preparar el momento en el que Dios será «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28)*. Precisamente el concepto de Dios se había abandonado debido a los «fuegos de artificio» sobre esta expresión y, con ello, se le había despojado totalmente de su sentido. Pues una Iglesia que sólo existe para sí misma, está de más. Y los hombres perciben esto antes o después. La crisis de la Iglesia, como se refleja en la crisis del concepto de pueblo de Dios, es «crisis de Dios»; resulta del abandono de lo esencial. Lo que queda es sólo una lucha todavía por el poder.

<sup>2</sup> W. Berg, «“Volk Gottes” – ein biblischer Begriff?», en W. Geerlings – M. Seckler (eds.) *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform (Festschrift für H. J. Pottmeyer)* (Herder, Freiburg i. B. 1994) 13-20, cita en p. 20. También del trabajo de Berg extraigo la expresión de N. Lohfink «fuegos de artificio del lenguaje» (19).

<sup>3</sup> J. Meyer zu Schlochtern, «“Das neue Volk Gottes” – Rückfrage nach einer umstrittenen Bestimmung der Kirche», en J. Ernst – St. Leimgruber (eds.) *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof J. J. Degenhardt*, (Paderborn 1995) cita en p. 224s.

De lo cual ya hay suficiente en otras partes del mundo, para ello no necesitamos a la Iglesia.

Se puede decir que aproximadamente desde el Sínodo Extraordinario del año 1985, que debía intentar una especie de balance de los veinte años posteriores al Concilio, domina un nuevo intento de resumir la totalidad de la eclesiología conciliar en un concepto fundamental: en la expresión *eclesiología de comunión*<sup>4</sup>. He celebrado este nuevo centro de la eclesiología y he intentado profundizar en él dentro de mis posibilidades. En primer lugar, hay que conceder ciertamente que el término *communio* no ocupó un lugar central en el Concilio. Sin embargo, correctamente interpretado, puede servir como síntesis de los elementos esenciales de la eclesiología conciliar. Todos los elementos esenciales del concepto cristiano de *communio* se encuentran reunidos en la cita significativa de 1 Jn 1,3, que se puede ver como criterio directriz de toda comprensión cristiana auténtica de la *communio*: «lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Os escribimos estas cosas para que nuestro gozo sea completo». Aquí aparece el punto de partida de la *communio*: el encuentro con el Hijo de Dios encarnado, Jesucristo, que vie-

<sup>4</sup> De la abundante bibliografía sobre el significado de *communio* y eclesiología de comunión, quiero mencionar solamente: P. J. Cordes, *Communio. Utopie oder Programm?* (Quaestiones disputatae 148) (Herder, Freiburg i. B. 1993); W. Kaspers, «La Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II», en *id.*, *Teología e Iglesia* (Herder, Barcelona 1989) 376-400. Sobre el proceso de formación de la Constitución sobre la Iglesia en el concilio: G. Alberigo (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 4: La chiesa come comunione (il Mulino, Bologna 1999), esp. 19-118 (J. A. Komonchak, «L'eclesiologia di comunione»).

ne a los hombres en el anuncio de la Iglesia. Así surge la comunión de los hombres entre sí, que, por su parte, se basa en la comunión con el Dios uno y trino.

*La comunión con Dios viene mediada por la comunión de Dios con los hombres que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, así, con el Padre en el Espíritu Santo; desde ahí une a los hombres entre sí. Todo esto apunta hacia el gozo pleno:* la Iglesia lleva en sí una dinámica escatológica. En la expresión del gozo pleno se halla la referencia al discurso de despedida de Jesús y, por tanto, al misterio pascual y a la nueva venida del Señor en perspectiva pascual, que tiende hacia su venida plena en el nuevo mundo: «Vosotros estaréis tristes, pero vuestra pena acabará en alegría... Cuando volváis a verme os alegraréis... Pedid y recibiréis, así vuestra alegría será completa» (Jn 16,20.22.24). Si se compara la última frase citada con Lc 11,13 —la invitación a pedir en Lucas— puede verse que «alegría» y «Espíritu Santo» son equivalentes, y que tras la palabra alegría se esconde en 1 Jn 1,3 el en apariencia silencioso Espíritu Santo. A partir de este núcleo escriturístico la palabra *communio* tiene carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico. Con ello lleva en sí también la dimensión sacramental que aparece en Pablo de forma totalmente explícita: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no nos hace entrar en comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no nos hace entrar en comunión con el cuerpo de Cristo? El pan es *uno solo*, por eso todos formamos *un solo* cuerpo...» (1 Cor 10,16s). La eclesiología de comunión es desde su interior *eclesiología eucarística*. Está así muy cerca de la eclesiología eucarística que en nuestro siglo han desarrollado de forma impresionante teólogos ortodoxos<sup>5</sup>. En ellos, la

<sup>5</sup> N. Afanasieff-A. Schmémann et al., *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960; J. Freitag-P. Plank, «Eucharistische Ekklesiologie»: «LThK»

eclesiología se concreta totalmente, y permanece al mismo tiempo totalmente espiritual, trascendente y escatológica. En la eucaristía, Cristo construye la Iglesia presente en el pan y en el vino y dándose siempre de nuevo, como su cuerpo, y nos une al Dios uno y trino y entre nosotros a través de su cuerpo resucitado. La eucaristía acontece en lugares concretos y, sin embargo, es igualmente siempre universal, porque sólo hay un Cristo y un cuerpo de Cristo. La eucaristía comprende el ministerio sacerdotal de la *repraesentatio Christi*, y, con ello, la red del servicio, la complementariedad de unidad y pluralidad que ya se da a entender en la palabra *communio*. Así, se puede decir sin lugar a dudas, que este concepto conlleva una síntesis eclesiológica que une el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios y a la vida desde y con Dios, una síntesis que asume todas las intenciones fundamentales de la eclesiología del Vaticano II y las refiere unas a otras de manera correcta.

Por todos estos motivos estaba contento y agradecido cuando el sínodo de 1985 puso en el centro de la reflexión el concepto de *communio*. Pero los años siguientes mostraron que ninguna expresión está libre de malentendidos, ni siquiera la mejor y más profunda. En la medida en que *communio* se convirtió en el lema usual, se fue adulterando y perdiendo en trivialidades. Como sucedió con el concepto de pueblo de

III 969-972. Mientras en Afanasieff la eclesiología eucarística es comprendida rigurosamente desde la Iglesia local, L. Hertling abrió las puertas ya en 1943 a una eclesiología de comunión pensada de forma totalmente católica con su trabajo, publicado primeramente en Roma en 1943 en la *Miscellanea Historiae Pontificiae*, «Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike», que más tarde, en vísperas del Concilio, fue publicada de nuevo por mí en «Una sancta» 17 (1962), 91-125, como clave de lectura. Cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf 1969) 75-89. Desde esta perspectiva, H. de Lubac, H. U. von Balthasar y el resto de cofundadores, dimos el título de «Communio» a la revista internacional que, finalmente, pudimos poner en marcha en 1972.

Dios, se pudo observar también aquí una creciente horizontalización, la omisión del concepto de Dios. La eclesiología de comunión comenzó a reducirse a la temática de la relación entre iglesia local e Iglesia universal, que de nuevo se perdió cada vez más en la cuestión sobre el reparto de competencias entre una y otra. Naturalmente, se amplió también de nuevo el motivo equiparador según el cual en la *communio* sólo puede darse plenamente lo mismo. Con ello, se está remitiendo de nuevo exactamente a la lucha de los discípulos por el rango, que parece no querer cesar en ninguna generación. Marcos es el más insistente acerca de esto. En el camino hacia Jerusalén, Jesús habló por segunda vez a sus discípulos sobre su futura pasión. Llegados a Cafarnaún les preguntó sobre lo que discutían por el camino. Pero «ellos callaban», porque por el camino habían discutido sobre quién de ellos era el más importante, una forma de discusión sobre el primado (Mc 9,33-37). ¿No ocurre hoy lo mismo? Mientras el Señor camina hacia la pasión, mientras la Iglesia sufre y en ella él mismo lo hace, nosotros estamos ocupados con nuestro tema favorito, con la cuestión sobre nuestras prerrogativas. Y si Él volviese a nosotros y nos preguntase acerca de lo que hemos discutido, cómo nos ruborizaríamos y enmudeceríamos.

Esto no quiere decir que en la Iglesia no tenga que plantearse la discusión por el ordenamiento correcto y la distribución de responsabilidades. Y, sin duda alguna, habrá siempre de nuevo perturbaciones del equilibrio que exigen correcciones. Naturalmente, puede existir un centralismo romano desbordante que, como tal, ha de ser señalado y corregido. Pero tales cuestiones no pueden apartar a la Iglesia de su misión específica: la Iglesia no tiene que hablar primariamente de sí misma, sino de Dios, y sólo cuando esto ocurre claramente, existen también correcciones eclesiásticas internas por las que la coordinación del discurso sobre Dios y sobre el servicio común tiene que proporcionar la dirección a seguir.

Finalmente, no vuelve en vano a la tradición de los evangelios la palabra de Jesús, según la cual los últimos serán los primeros y los primeros de nuevo últimos en distintos contextos, como un espejo, que devuelve todo continuamente.

En vista del estrechamiento que sufrió visiblemente el concepto *communio* en los años posteriores a 1985, la Congregación para la Doctrina de la Fe creyó oportuno elaborar una *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión*, que fue publicada el 28 de junio de 1992. Ya que hoy día, por parte de teólogos que se dan importancia, verdaderamente parece que se ha convertido en una obligación valorar negativamente los documentos de la Congregación para la Fe, se abatió sobre este texto una lluvia tal de críticas que apenas pudo dejar en él algo bueno. Sobre todo fue criticada la frase que dice que la Iglesia toda es en su misterio esencial una realidad que precede ontológica y temporalmente a las iglesias particulares. Esto fue fundamentado brevemente en el texto con la advertencia de que la Iglesia una y única, según los Padres, precede a la creación y dio a luz las iglesias particulares<sup>6</sup>. Los Padres continúan con ello la teología rabínica que había concebido la Torá e Israel como preexistentes: la creación era entonces concebida de tal forma que en ella había un espacio para la voluntad de Dios; esta voluntad necesita, sin embargo, un pueblo, que viva para la voluntad de Dios y le convierta en la luz del mundo. Ya que los Padres estaban convencidos de la identidad definitiva entre la Iglesia e Israel, no podían ver en la Iglesia algo accidental surgido en hora tardía, sino que reconocían en esta reunión de pueblos bajo

<sup>6</sup> Congregazione per la dottrina della fede, *Communio notio. Lettera e commenti*, (Libreria Editrice Vaticana, 1994) n. 9, p. 28.

la voluntad de Dios la teología interior de la creación. Desde la cristología se amplía y se profundiza la imagen: la historia es interpretada —de nuevo en conexión con el Antiguo Testamento— como historia de amor entre Dios y el hombre. Dios encuentra y prepara la prometida del Hijo, la única prometida que es la Iglesia una. A partir de las palabras del Génesis, según las cuales hombre y mujer serán los dos «una sola carne» (Gn 2,24), la imagen de la novia se fundió con la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, que, por su parte, tiene en la piedad eucarística su punto de referencia sacramental. El cuerpo uno de Cristo es preparado; Cristo y la Iglesia serán «los dos una sola carne», *un* cuerpo, y, así, Dios será «todo en todas las cosas». Esta precedencia ontológica de la Iglesia universal, de la Iglesia una y del cuerpo uno, de la novia una de la cual dimanan las realizaciones empíricas concretas en las iglesias particulares, me parece tan notoria que me cuesta comprender las protestas en contra de ella<sup>7</sup>. Sólo me parecen posibles de algún modo si de hecho no se quiere o no se puede ver más a la Iglesia —quizá por la desesperación provocada por su insuficiencia terrena— como la gran idea de Dios; ella aparece ahora como fanatismo teológico, y sólo resta la figura empírica de las iglesias en sus alianzas y en sus enfrentamientos. Pero esto significa que se suprime del todo la Igle-

<sup>7</sup> A este respecto puede ser de utilidad remitir a Rudolf Bultmann, al que nadie le reprocharía el ser partidario del centralismo o platonismo romano, como se ha hecho frente al texto de la Congregación para la Fe. Según Bultmann «la organización eclesiástica ha nacido primariamente de la conciencia de que la comunidad total existe antes que las comunidades particulares. Es síntoma de ello el lenguaje que se emplea: ἐκκλησία significa en primer lugar no la comunidad particular, sino el “pueblo de Dios” ... La concepción de la prioridad de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares se pone de manifiesto de nuevo en la equiparación de la ἐκκλησία con el σῶμα Χριστοῦ, que comprende a todos los creyentes...» (*Teología del Nuevo Testamento* [Sígueme, Salamanca 1987] 141-142).

sia como tema teológico. Si sólo puede verse la Iglesia todavía como una organización humana, entonces sólo queda de hecho la desesperación. Pero, entonces, no sólo se ha abandonado la eclesiología de los Padres, sino también la del Nuevo Testamento y la idea de Israel del Antiguo Testamento. Por lo demás, en el Nuevo Testamento no necesita esperarse a las deuteropaulinas y al Apocalipsis para encontrar la prioridad ontológica de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares afirmada por la Congregación para la Fe. En el corazón de las grandes cartas paulinas, en la carta a los Gálatas, nos habla el apóstol de la Jerusalén celestial, y, concretamente, no desde una dimensión escatológica, sino precedente: «La Jerusalén de arriba... es nuestra madre» (Gál 4,26). H. Schlier observa que para Pablo, así como para la tradición judía análoga, la Jerusalén de arriba es el nuevo eón. Para el apóstol, sin embargo, este nuevo eón está ya presente «en la Iglesia cristiana. Ésta es para él la Jerusalén celestial con sus hijos»<sup>8</sup>.

Si la prioridad ontológica de la Iglesia una es absolutamente innegable, en cambio, la cuestión respecto a la precedencia temporal es sin duda alguna algo más compleja. La carta de la Congregación para la Fe remite aquí a la imagen lucana del nacimiento pentecostal de la Iglesia del Espíritu Santo. No hay que debatir aquí la cuestión sobre la historicidad de este relato. Se trata de la afirmación teológica a la que Lucas llega. La Congregación para la Fe quiere con ello llamar la atención sobre el hecho de que la Iglesia comienza con la comunidad reunida en torno a María en el año 120, especialmente con la comunidad renovada de los Doce, que no son miembros de una iglesia local, sino apóstoles que lleva-

<sup>8</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen 1962) 219-226, cita en 223. Cf. F. Mussner, *Der Galaterbrief* (Herder, Freiburg i. B. 1974) 325ss.

rán el Evangelio hasta los confines de la tierra. Para clarificar más esto se puede añadir que ellos, con su número doce, son al mismo tiempo el antiguo y el nuevo Israel, el Israel uno, que, ahora —como estaba comprendido fundamentalmente desde el principio en el concepto de pueblo de Dios— se extienden hacia todas las naciones y establece en todos los pueblos el pueblo uno de Dios. Esta indicación es reforzada por otros dos aspectos: en esta hora de su nacimiento la Iglesia habla ya en todos los idiomas. Los Padres de la Iglesia han significado con razón este relato del prodigio de las lenguas como una anticipación de la catolicidad —la Iglesia está desde el primer momento en *kat'holon*: extendida a todo el universo—. A esto corresponde el que Lucas describa a la multitud de los oyentes como peregrinos de toda la tierra con motivo de una mesa para una docena de pueblos, cuyo sentido es dar a entender la universalidad de la audiencia; Lucas ha enriquecido esta mesa helenística de los pueblos con un nombre que hace el número trece: los romanos, con lo que sin duda quería subrayar otra vez la idea del orbe<sup>9</sup>. No se interpreta correctamente del todo la opinión del texto de la Congregación para la Fe cuando Walter Kasper comenta que la comunidad primitiva jerosolimitana había sido de hecho, Iglesia universal y particular al mismo tiempo y, así, continúa: «Ciertamente esto representa una construcción lucana; pues desde un punto de vista histórico probablemente hubo desde el principio más comunidades: junto a la comunidad de Jerusalén también comunidades en

<sup>9</sup> Cf. los distintos comentarios a los Hechos de los Apóstoles, p. ej. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* I (Herder, Freiburg i. B., 1980) 252-255; R. Pesch, «Die Apostelgeschichte»: «EKK» V/1 (Benziger - Neukirchener Verlag, Zürich-Düsseldorf 1986) 105s; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Regensburg 1994) 110-113.

Galilea»<sup>10</sup>. No se trata aquí de la pregunta que nosotros definitivamente no podemos contestar: cuándo y dónde surgieron primeramente comunidades cristianas, sino del comienzo interno de la Iglesia en el tiempo que Lucas quiere describir y que, más allá de todo lo material, él atribuye al Espíritu Santo. Pero, ante todo, no se hace justicia al relato lucano cuando se dice que la «primitiva comunidad jerosolimitana» había sido al mismo tiempo Iglesia universal y local. Lo primero en el relato de san Lucas no es una comunidad primitiva jerosolimitana, sino que en los Doce el antiguo Israel, que es uno, se renueva, y que este Israel uno de Dios se muestra ahora sólo a través del prodigio de las lenguas, antes que la imagen de una iglesia local en Jerusalén, como una unidad que comprende todo espacio y tiempo. En los peregrinos que están presentes, provenientes de todos los pueblos, se alude directamente también a todos los pueblos del mundo. Quizá no haya que sobrevalorar la cuestión sobre la precedencia temporal de la Iglesia universal que Lucas describe claramente en su relato. Lo importante es que, desde el principio, la Iglesia de los Doce ha nacido del Espíritu para todos los pueblos, y de ahí que, también desde el primer momento, está orientada a expresarse en todas las culturas y, precisamente así, a ser el pueblo uno de Dios: no es una comunidad local la que se extiende poco a poco, sino que la levadura está ordenada hacia la totalidad y, por ello, lleva en sí la universalidad desde el primer momento.

La oposición frente a la afirmación de la precedencia de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares es teológicamente difícil de entender o, incluso, incomprensible.

<sup>10</sup> W. Kasper, «Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes», en W. Schreier - G. Steins (eds.) *Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Homeyer* (München 1999) 32 - 48.



Sólo es comprensible desde una sospecha que de forma concisa se ha formulado así: «Llega a ser completamente problemática la fórmula cuando la Iglesia una universal es identificada bajo cuerda con la iglesia romana, *de facto* con el Papa y la curia. Si esto sucede, entonces no se entenderá el escrito de la Congregación para la Fe como ayuda para aclarar la eclesiología de comunión, sino como su despedida y como un intento de restauración del centralismo romano»<sup>11</sup>. En este texto se presenta la identificación de la Iglesia universal con el Papa todavía como mera hipótesis, como peligro, pero, después, parece imputar a la carta de la Congregación para la Fe que da la impresión de restauración teológica y, con ello, la caída del concilio Vaticano II. Sorprende este salto interpretativo, pero responde sin duda alguna a una sospecha todavía mayor; formula una queja totalmente perceptible, y también expresa una incapacidad creciente de figurarse algo concreto tras la imagen de la Iglesia universal, tras la Iglesia una, santa, católica. Como único elemento representativo quedan el Papa y la curia, y si se les otorga un rango teológico elevado se vuelven amenazantes<sup>12</sup>.

De esta forma, tras un *excursus* sólo aparente, aquí de lo que se trata de forma totalmente concreta es de la interpreta-

<sup>11</sup> W. Kasper, *op. cit.*, 44. Ya antes en la página 43: «Esta determinación conciliar ha experimentado tras el concilio un desarrollo ulterior a través del trabajo de la Congregación para la doctrina de la Fe *Escrito a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión*, que, en la práctica, conlleva en mayor o menor medida un giro».

<sup>12</sup> A las preguntas que aquí se hacen respondió entre tanto el cardenal Kasper en *StdZ* vol. 218 (diciembre 2000) 795-804, con un trabajo con el título «La relación entre Iglesia universal e iglesia local. Confrontación amistosa respecto a la crítica del cardenal J. Ratzinger», que se ha publicado también traducida al inglés en la revista de los jesuitas «America» (vol. 185, n.º 4), al que yo, por mi parte, reaccioné con una breve réplica (*ibid.*, n. 16). El intercambio de opiniones condujo, gracias a Dios, a un acercamiento progresivo de las distintas posturas.

ción del concilio. La pregunta que se nos hace ahora reza así: ¿qué concepto de Iglesia universal tiene propiamente el concilio? Que la carta de la Congregación para la Fe no identifique «bajo cuerda a la Iglesia universal con la iglesia romana, *de facto* con el Papa y la curia» no tendría que llegar a decirse expresamente. Esa tentación surge cuando ya previamente se habían identificado la iglesia local de Jerusalén y la Iglesia universal, es decir, cuando el concepto de Iglesia se había reducido prácticamente a las comunidades visibles y se perdía de vista su profundidad teológica. Es bueno volver con esta pregunta sobre el texto mismo del Concilio. Ya la primera frase de la Constitución sobre la Iglesia aclara que el Concilio no considera la Iglesia como una realidad cerrada en sí misma, sino que la contempla desde Cristo: «Cristo es la luz de los pueblos. Por eso este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia...»<sup>13</sup>. En el trasfondo identificamos la imagen de la teología de los Padres, que ve en la Iglesia a la luna, que no tiene luz propia por sí misma, sino que transmite la luz del sol que es Cristo<sup>14</sup>. La eclesiología aparece dependiente de la cristología, perteneciente a ella. Pero ya que nadie puede hablar verdaderamente de Cristo, del Hijo, sin hablar al mismo tiempo del Padre, y ya que nadie puede hablar auténticamente del Padre y del Hijo sin prestar atención al Espíritu Santo, se ensancha la perspectiva cristológica de la Iglesia en una eclesiología trinitaria<sup>15</sup>. El discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios, y sólo así es verdadero. En esta obertura

<sup>13</sup> *Lumen gentium* I, 1.

<sup>14</sup> Cf. H. Rabner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964) 89-173 [trad. española en Ediciones Cristiandad].

<sup>15</sup> *Lumen gentium* I, 2-4.

trinitaria, que ofrece la clave para la lectura correcta de todo el texto, aprendemos a conocer qué es la Iglesia una y santa desde y en todas las realizaciones históricas concretas, qué significa la «Iglesia universal». Esto se aclara aún más cuando, acto seguido, la dinámica interna de la Iglesia se muestra desde el Reino de Dios. Precisamente porque hay que entender la Iglesia teo-lógicamente, se supera siempre a sí misma; ella es concentración para el Reino de Dios, la partida hacia él. A continuación se explican brevemente las representaciones particulares de la Iglesia, todas las que piensan en la Iglesia una, ya se trate de la prometida, de la casa de Dios, de su familia, del templo, de la ciudad santa, de nuestra madre, de la Jerusalén de arriba o del rebaño de Dios, etc.

Finalmente esto se concreta más. Encontramos una respuesta concreta a la pregunta: ¿Qué es la Iglesia universal que precede ontológica y temporalmente a las iglesias locales? ¿En qué consiste? ¿Dónde la podemos ver actuar? La Constitución responde a esto hablándonos de los sacramentos.

Primeramente está el *bautismo*: es un acontecimiento trinitario, es decir, totalmente teológico, mucho más que una socialización eclesiológica local, como desgraciadamente hoy se ha malinterpretado con frecuencia. El bautismo no proviene de la comunidad particular, sino que en él se nos abren las puertas a la Iglesia una, es la presencia de la Iglesia una, y sólo puede venir de ella —desde la Jerusalén de arriba, desde la nueva madre—. El conocido teólogo ecuménico Vinzenz Pfnür ha dicho brevemente sobre esto: el bautismo implica abrirse «hacia el Cuerpo *uno* de Cristo ofrecido por nosotros en la cruz (cf. Ef 2,16), en *el* que nosotros (y los demás) fuimos bautizados por el mismo Espíritu (1 Cor 12,13), que esencialmente es más que el acostumbrado anuncio del bautismo de algunos lugares: hemos... tomado de nuestras comunidades —y hemos sido hechos *sus* miembros—, lo que no es intercambiable por el ser miembros de una iglesia local,

y hemos participado del *mismo* pan (cf. 1 Cor 10,17), que no es el pan específico de una iglesia local, hemos sido introducidos en el ministerio episcopal *uno*, en el que se participa con Cipriano sólo en comunión con los obispos»<sup>16</sup>. En el bautismo, la *Iglesia universal* precede siempre a la iglesia local y la establece. De ahí que la carta de la Congregación para la Fe pueda decir sobre la *communio* que *no hay nadie extraño en la Iglesia: en todas partes cada uno se encuentra en casa y no es simplemente un invitado. Siempre se trata de la Iglesia una, la una y misma. Quien es bautizado en Berlín, se encuentra tan en su casa en la iglesia de Roma o de Nueva York o de Kinshasa o de Bengala como en la iglesia donde fue bautizado. No necesita volver a darse de alta, se trata de la Iglesia una*. El bautismo proviene de ella y da a luz en ella.

Quien habla del bautismo trata igualmente también de la *palabra de Dios*, que es una para toda la Iglesia y que la precede en todos los lugares, la convoca y la edifica. Esta palabra está sobre la Iglesia, y se le ha encomendado a ella como sujeto vivo. La palabra de Dios necesita, para estar presente en la historia de forma eficaz, ese sujeto, pero ese sujeto, por su parte, no puede existir sin la fuerza vivificante de la palabra que la convierte en sujeto en primer lugar. Cuando hablamos de la palabra de Dios pensamos también en el Credo, que se encuentra en el centro de la celebración bautismal; es la manera en la que la Iglesia acoge la palabra y se dedica al mismo tiempo, en cierto sentido, a la palabra y a la respuesta. También aquí está la Iglesia universal, la Iglesia una y totalmente concreta y tangible.

<sup>16</sup> V. Pfnür, «Communio und excommunicatio», en B. Hilberath-D. Sattler (eds.) *Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Th. Schneider* (Mainz 1995) 277-292, cita en la página 292.

El texto conciliar parte del bautismo y procede a continuación hacia la *eucaristía*, en la que Cristo ofrece su cuerpo y nos hace su cuerpo. Este cuerpo es uno, y, de esta forma, la eucaristía vuelve a ser de nuevo para cada iglesia local el lugar de la inserción en el Cristo uno, *el hacerse uno de todos los comulgantes en la comunio universal, que une cielo y tierra, vivos y muertos, pasado, presente y futuro, y da paso a la eternidad*. La eucaristía no surge de la iglesia local y no concluye en ella. Ella siempre significa que Cristo llega a nosotros desde fuera a través de nuestras puertas cerradas; ella viene siempre sobre nosotros desde fuera, desde el cuerpo uno y total de Cristo, y nos conduce hacia él.

Este *extra nos* del sacramento se pone de manifiesto de nuevo en el *ministerio del obispo y del sacerdote*: que para la eucaristía se precisa del sacramento del servicio sacerdotal se basa, precisamente, en que la comunidad no puede darse a sí misma la eucaristía; tiene que recibirla del Señor a través de la mediación de la Iglesia una. La sucesión apostólica, que constituye el ministerio sacerdotal, comprende al mismo tiempo tanto el aspecto sincrónico como el diacrónico del concepto de Iglesia: la pertenencia a toda la historia de la fe desde los apóstoles y el estar en comunión con todos los que son reunidos por el Señor en su cuerpo. La Constitución de la Iglesia, como es sabido, trata el ministerio episcopal en el tercer capítulo, y aclara su significado a partir del concepto fundamental de *collegium*. Este concepto, que en la Tradición aparece sólo marginalmente, sirve para expresar la unidad interna del ministerio episcopal. No se es obispo como particular, sino a través de la pertenencia a un cuerpo, a un colegio que, por su parte, significa la continuidad histórica del *collegium apostolorum*. De ahí que el obispo provenga de la Iglesia una y esté orientado hacia ella. Justamente aquí puede verse que teológicamente no hay contradicción entre la iglesia particular y la Iglesia universal. El obispo representa en la iglesia local a la Iglesia una, y

él construye la Iglesia una edificando la iglesia local y suscitando sus dones particulares en provecho de todo el cuerpo. El ministerio del sucesor de Pedro es un caso particular del ministerio episcopal, y está referido de forma especial a la responsabilidad hacia la unidad de toda la Iglesia. Pero este ministerio de Pedro y su responsabilidad no podría existir en absoluto si no le precediese la Iglesia universal. Entonces caería en el vacío y representaría una pretensión absurda. Indudablemente que la correspondencia entre episcopado y primado ha de buscarse siempre de forma renovada a través del trabajo duro y del sufrimiento. Pero sólo se aplica correctamente este luchar cuando se contempla el primado desde la misión particular de la Iglesia y siempre ordenado y subordinado a ella: a la misión de llevar a Dios a los hombres, a los hombres hacia Dios. El para qué de la Iglesia es el Evangelio, y por eso en ella todo tiene que girar en torno a él.

En este lugar quisiera terminar con el análisis del término *communio*, y, al menos brevemente, mostrar aún mi parecer respecto al que es quizá el punto más controvertido de la *Lumen gentium*: sobre el significado de la frase ya mencionada de la *Lumen gentium* 8, acerca de que la única Iglesia de Cristo, que en el Credo confesamos como la una, santa, católica y apostólica, «subsiste» en la Iglesia católica que es dirigida por Pedro y por los obispos en comunión con él. En el año 1985, la Congregación para la Fe se vio en la necesidad de tomar una postura sobre este texto tan discutido, con motivo de un libro de Leonardo Boff, en el que el autor exponía la tesis de que así como la Iglesia una de Cristo subsiste en la católico-romana, del mismo modo lo hace también en otras Iglesias cristianas<sup>17</sup>. Sobra decir que la declaración

<sup>17</sup> «Notificazione sul volume: "Chiesa: Carisma e potere. Saggio di Ecclesiologia militante" del P. Leonardo Boff OFM», en Congregatio pro doctrina fidei, *Documenta*

de la Congregación para la Fe fue cubierta de críticas mordaces y, consecuentemente, dejada a un lado. En el intento de reflexionar acerca de dónde nos encontramos hoy respecto a la recepción de la eclesiología conciliar, la cuestión sobre la interpretación del «*subsistit*» resulta ineludible y, por ello, la única declaración oficial del magisterio después del Concilio sobre esta palabra, justamente la mencionada *Notificatio*, no puede ser pasada por alto. En el intervalo de 15 años se muestra más claramente que entonces que no se trata aquí tanto de un único teólogo, sino de una visión de la Iglesia que circula con distintas variaciones que todavía hoy es absolutamente actual. La declaración de 1985 expuso detalladamente el contexto de la tesis de Boff, precisamente reproducida brevemente. No necesitamos volver aquí sobre estos detalles, porque tratamos de algo más fundamental. La tesis, cuyo representante de entonces fue Boff, se podría caracterizar de relativismo eclesiológico. Se basa en la opinión de que el mismo «Jesús histórico» no pensó en una Iglesia, y mucho menos la fundó. La figura real de la Iglesia sólo surgió tras la resurrección en el proceso de la escatologización a partir de las férreas necesidades sociológicas de la institucionalización, y, al principio, no hubo tampoco de ningún modo una Iglesia universal «católica», sino sólo distintas iglesias locales con diferentes teologías, ministerios, etc. Por tanto, ninguna Iglesia institucional puede afirmar que sea la Iglesia de Jesucristo querida por el mismo Dios; todas las for-

*inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita (1966-1985)* (Libreria Editrice Vaticana, 1985) 286-294. Las declaraciones aquí presentadas se corresponden en gran parte con lo que expliqué en 1999 en el encuentro de Vallombrosa (san Francisco-California): «Deus locutus est nobis in Filio: Some reflections on Subjectivity, Christology and the Church», en *Proclaiming the truth of Jesus Christ. Papers from the Vallombrosa Meeting* (Washington DC 2000) 13-29; para esto: 23-29.

maciones institucionales se han originado, pues, por necesidades sociológicas, y, por ello, como tales, todas las formaciones humanas, bajo nuevas circunstancias, pueden también, o incluso deben, cambiar radicalmente. En su calidad teológica se diferencian entre sí mayormente de forma secundaria, y, por ello, se puede decir que en todas ellas, o en cualquier caso en muchas, subsiste la «Iglesia una de Cristo», con lo que la pregunta es con qué razón se puede hablar en general bajo esta perspectiva de una Iglesia de Cristo.

Frente a esto, la tradición católica ha optado por otro punto de partida: confía en los autores de los evangelios, cree en ellos. Entonces es claro que Jesús, que anunció el Reino de Dios, reunió en torno a sí discípulos para llevarlo a cabo; que no sólo les transmitió su palabra como interpretación del Antiguo Testamento, sino que, en el sacramento de la comunión, les dio un nuevo medio unificador, a través del cual todos los que le confiesan serán uno con él de una forma totalmente nueva; de tal forma que Pablo pudo designar esta comunión como ser-un-cuerpo con Cristo, como unidad corporal pneumática. Entonces también es claro que la promesa del Espíritu Santo no alude a un anuncio impreciso, sino a la realidad de Pentecostés, al hecho, pues, de que la Iglesia no ha sido ideada y hecha por hombres, sino que ha sido creada por el Espíritu y es y continúa siendo criatura del Espíritu Santo.

Pero, entonces, en la Iglesia, institución y Espíritu se encuentran confrontados entre sí, como las corrientes mencionadas que nos quieren hacer creer. Entonces, la institución no es simplemente un andamiaje cualquiera desmontable y reorganizable que, como tal, no tendría absolutamente nada que ver con la cuestión de la fe. Entonces, esa forma de corporalidad pertenece a la Iglesia misma. La Iglesia de Cristo no se puede ocultar de forma inalcanzable tras las múltiples formaciones humanas, sino que existe realmente como Iglesia

misma que se manifiesta en el Credo, en los sacramentos y en la sucesión apostólica.

El Vaticano II quiso expresar con la fórmula del *subsistit* — fiel a la tradición católica— justamente lo contrario del «relativismo eclesiológico»: existe la Iglesia de Jesucristo. Él mismo la quiso, y el Espíritu Santo la creó contra todo fracaso humano a partir de Pentecostés y la conserva en su identidad esencial. La institución no es una formalidad inevitable pero teológicamente irrelevante o en absoluto perjudicial, sino que pertenece en su núcleo esencial a la concreción de la encarnación. El Señor mantiene su palabra: «El poder del abismo no la hará perecer».

En este lugar es necesario indagar de forma algo más precisa sobre el término *subsistit*. El Concilio diferencia con esta expresión la fórmula de Pío XII, que en su encíclica *Mystici Corporis Christi* había dicho: la Iglesia católica «es» (*est*) el cuerpo uno místico de Cristo. En la diferencia entre *subsistit* y *est* descansa todo el problema ecuménico. La palabra *subsistit* proviene de la filosofía antigua reelaborada por la Escolástica. Corresponde al término griego *hypostasis*, que en la cristología desempeña un papel central a la hora de describir la unidad de naturaleza humana y divina en la persona de Cristo. *Subsistere* es un caso especial de *esse*. Es el ser en la forma de un sujeto independiente. Exactamente de eso se trata aquí. El Concilio nos quiere decir que la Iglesia de Jesucristo se puede encontrar en la Iglesia católica como *sujeto concreto* en este mundo. Esto sólo ocurre una vez, y la representación de que hay que multiplicar el *subsistit* equivoca precisamente lo pensado. Con el término *subsistit* el Concilio quería expresar lo específico e irrepetible de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Los padres conciliares, que fueron educados en la teología y la filosofía neoescolásticas, sabían bien que *subsistere* es un concepto más estricto que *esse*: mientras

La diferencia entre *subsistit* y *est* comprende, sin embargo, el drama de la división de la Iglesia: aunque la Iglesia es sólo una y existe realmente, hay ser a partir del ser de la Iglesia, realidad eclesial también fuera de la Iglesia una. Al ser el pecado una contradicción, lógicamente esta diferencia entre *subsistit* y *est* no se puede solucionar finalmente de forma plena. En la paradoja de la diferencia entre unicidad y concreción de la Iglesia, por una parte, y realidad eclesial consistente fuera del sujeto uno, por otra parte, se refleja lo contradictorio del pecado humano, lo contradictorio de la división. Tal división es algo absolutamente distinto de la dialéctica relativista arriba expuesta en la que la separación de los cristianos pierde su dolor y, propiamente, deja de ser división para convertirse en una representación de las diversas variaciones de un tema en el que todas las variaciones de algún modo tienen y no tienen razón. No hay, entonces, propiamente una necesidad interna para la búsqueda de la unidad, porque, de todos modos, la Iglesia una está en todas partes y en ninguna. El cristianismo sólo puede existir en suma en variaciones dialécticamente opuestas unas a otras. Y el ecumenismo consiste en que todos se reconozcan mutuamente de algún modo, porque todos son sólo fragmentos de lo cristiano. El ecumenismo es el conformarse con una dialéctica relativista, porque el Jesús histórico pertenece al pasado y, de todos modos, la verdad permanece oculta.

La perspectiva del Concilio es totalmente otra: que en la Iglesia católica está presente el *subsistit* del sujeto uno que es la Iglesia, que no es en absoluto logro de los católicos,

*esse* comprende en la *analogia entis* todo el ámbito del ser en todas sus formas y maneras, *subsistere* es la forma de existencia de un ser subsistente en sí, como se produce de forma especial en el «sujeto».

sino únicamente la obra de Dios que Él mantiene firme frente a los despropósitos permanentes de los responsables humanos. No pueden vanagloriarse de ello, sino sólo avergonzarse de su propio pecado y, al mismo tiempo, admirarse plenamente agradecidos por la fidelidad de Dios. Sin embargo puede verse la obra de su propio pecado: todo el mundo puede observar el espectáculo de las comunidades cristianas separadas y enfrentadas, cómo se arrojan unas a otras sus pretensiones de verdad, y, así, echan a perder en apariencia la oración de Cristo en la tarde de su pasión. Mientras la división sea posible como realidad histórica para todo el mundo, la permanencia estable de la Iglesia una en la figura concreta de la Iglesia católica como tal sólo podrá percibirse en la fe.

Porque el Concilio Vaticano II ha comprendido esta paradoja, el ecumenismo es explicado como obligación de buscar la unidad real, y la Iglesia del futuro se ha puesto en camino.

Concluyo. Quien quiera entender el hilo conductor de la eclesiología conciliar no puede omitir los capítulos 4-7 de la Constitución, en los cuales se trata de los laicos, de la vocación general a la *santidad*, de los religiosos y de la determinación escatológica de la Iglesia. En estos capítulos aparece nuevamente el porqué interno de la Iglesia, lo más fundamental de su existencia: se trata de la santidad, es decir, de la conformidad con Dios; por eso, porque en el mundo habrá espacio para Dios éste podrá vivir en él y, así, el mundo será su «reino». La santidad es más que una cualidad moral. Es el «ser con» de Dios con los hombres, de los hombres con Dios, el «acampar» de Dios en nosotros y en nosotros (Jn 1,14). Se trata del nuevo nacimiento, que no procede de la carne y de la sangre, sino de Dios (Jn 1,13). El destino hacia la santidad es idéntico al destino escatológico de la Iglesia, y, de hecho, sólo es fundamental para la Iglesia a partir del men-

saje de Jesús. La Iglesia existe para que Dios habite en el mundo y para que llegue la «santidad»: por ello, la rivalidad en la Iglesia no debería consistir en tener más o menos prerrogativas, en el sentarse en los primeros puestos. Todo esto se resume una vez más en el último capítulo de la Constitución sobre la Iglesia, que trata de la madre del Señor.

A primera vista, la inclusión que ha llevado a cabo el Concilio de la *mariología* en la eclesiología podría parecer más bien ocasional. Históricamente es cierto que, de hecho, una mínima mayoría de Padres se decidió por esa inclusión. Pero, desde el interior, esta decisión se corresponde totalmente con el hilo conductor de toda la Constitución: sólo cuando se ha entendido esta conexión se ha entendido verdaderamente la imagen de la Iglesia que el Concilio quería esbozar. Para esta decisión fueron de gran utilidad las investigaciones de H. Rahner, A. Müller, R. Laurentin y Karl Delahaye, a través de las cuales fueron renovadas y profundizadas en la misma medida la mariología y la eclesiología<sup>19</sup>. Ha sido Hugo Rahner ante todo quien ha mostrado a partir de las fuentes que toda la mariología ha sido diseñada y preformada por los Padres primeramente como eclesiología: la Iglesia es virgen y madre, es concebida sin mancha y lleva el peso de la historia, padece y, ya ahora, es acogida en el cielo. Poco a poco se muestra en el curso del desarrollo que la Iglesia está anticipada en María, está en la persona de María, y que, inversamente, María no se encuentra clausurada en sí misma

<sup>19</sup> H. Rahner, *María und die Kirche* (Innsbruck 1951) [trad. española en Ediciones Cristiandad]; A. Müller, *Ecclesia - María. Die Einheit Marias und der Kirche* (Freibourg 1955); R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale* (Paris 1953); K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* (Herder, Freiburg i. B. 1958). Debo referirme aquí también a mi breve intento de una evaluación sistemática de estos razonamientos a la luz del Concilio Vaticano II: *Die Tochter Zion* (Johannes Verlag, 1990).

como individuo aislado, sino que lleva en sí el misterio total de la Iglesia. La persona no está cerrada de forma individualista y la comunidad no es entendida de forma colectivista impersonal; ambas se corresponden inseparablemente. Esto se dice ya de la mujer apocalíptica, como aparece en el capítulo 12 del Apocalipsis: no se pretende reducir esta figura a María de forma individual, porque en ella pueden contemplarse conjuntamente todo el pueblo de Dios sufriente y fecundo en ese sufrimiento, el antiguo y el nuevo Israel; pero tampoco pretende excluir limpiamente de esta imagen a María, la madre del Salvador. Así, en el enlace entre persona y comunidad, tal y como encontramos en este texto, está anticipada la reciprocidad entre María y la Iglesia, que se ha desarrollado poco a poco en la teología de los Padres y que, finalmente, ha sido hecha suya de nuevo por el Concilio. Que más tarde ambas se desmoronaron, que María se presenta como un individuo colmado de privilegios que, por ello, se ha vuelto infinitamente lejano para nosotros, y que la Iglesia es considerada, a su vez, de forma impersonal y puramente institucional, ha dañado en igual medida tanto la mariología como la eclesiología. En ello repercuten las divisiones que el pensamiento occidental ha llevado a cabo a ojos vista y que tienen sus buenos motivos. Pero si queremos entender correctamente a la Iglesia y a María hemos de retrotraernos hacia esas divisiones para comprender la naturaleza supraindividual de la persona y la naturaleza suprainstitucional de la Iglesia, donde se remiten hacia sus orígenes persona y comunidad a partir de la fuerza del Señor, del nuevo Adán. La perspectiva mariana de la Iglesia y la perspectiva eclesial, histórico-salvífica de María nos conducen finalmente de nuevo a Cristo y al Dios trinitario, porque sólo aquí se hace visible lo que significa santidad, lo que supone que Dios habite en el hombre y en el mundo, lo que hemos de entender por la tensa espera «escatológica» de la Iglesia. Sólo así ronda el capí-

tulo de María la eclesiología conciliar y nos lleva de nuevo hacia su punto de partida cristológico y trinitario.

Para dar algo de sabor de la teología de los Padres quiero proponer, para concluir, un texto de san Ambrosio escogido por Hugo Rahner:

«¡Así que estad seguros de esto en el fondo de vuestro corazón! ... Lo que significa el permanecer nos lo ha enseñado el Apóstol, Moisés lo ha escrito: "El lugar donde estás es tierra sagrada". Nadie está que no permanezca en la fe... Y también se ha escrito: "Tú, sin embargo, permanece en mí". Tú permaneces en mí cuando estás en la Iglesia. La Iglesia es la tierra sagrada en la que debemos estar... Permanece allí donde te mostraré, allí estaré yo contigo. Donde está la Iglesia, allí está el lugar firme de origen de tu corazón. En la Iglesia descansan los fundamentos de tu alma. Pues en la Iglesia me he mostrado a ti como una vez en la zarza ardiente. La zarza ardiente eres tú, yo soy el fuego. Fuego en la zarza ardiente soy yo en tu carne. Fuego soy yo para iluminarte; para prender el sequechal de tus pecados, para darte el favor de mi gracia»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Ambrosius, *Epistola* 63, 41.42 (PL 16, 1200 C/D), citado y traducido por H. Rahner, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem resten Jahrhundert* (Benziger, Zürich 1944) 64.