

La eclesiología actual: su tendencia filosófica, trinitaria y ecuménica

MICHAEL SCHULZ
FACULTAD DE TEOLOGÍA CATÓLICA
UNIVERSIDAD DE BONN

En esta ponencia trataré algunos aspectos de la eclesiología actual, cuyo contexto espiritual está marcado por un pensamiento iluminista y postmoderno, y por las correspondientes reacciones y propuestas de naturaleza filosófica, trinitaria y ecuménica. Estas reacciones y propuestas muestran sobre todo la importancia de la fe en el Dios Uno y Trino para el desarrollo de la Eclesiología actual.

I. Eclesiología del Dios existente como comunidad eclesial

“Dios existente como comunidad” eclesial¹. Esta afirmación contenida en las lecciones sobre la filosofía de las religiones de Georg Wilhelm Friedrich Hegel subraya de modo provocativo la unidad entre Dios y la Iglesia. Según Hegel, Dios es espíritu, un espíritu triádico-trinitario que se manifiesta en el espíritu humano, y está representado definitivamente en el Dios-hombre, Jesucristo. Dios existe como comunidad eclesial: esta tesis surge como respuesta a la reducción de la Iglesia, por parte de Immanuel Kant, a una institución a la que compete solamente la tarea de forzar el crecimiento de la moralidad humana. La finalidad de los oficios religiosos y de la oración privada consistiría en la renovación del deber moral. La oración dejaría de ser un diálogo espiritual entre Dios y el hombre².

¹ “Gott als Gemeinde existierend”; cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3: *Die vollendete Religion* (Hamburgo 1984) 254. (traducción española: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3: *La religión absoluta*, 3 vols. [Madrid 1984]): “Así la comunidad permanente es el espíritu existente, el espíritu en su existencia, Dios en cuanto existente en la comunidad... Este espíritu, en tanto que existe y se realiza, es la comunidad”.

² Cf. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la sola razón*: La medida última de la liturgia es “el culto moral de Dios” que consiste en un comportamiento bueno. La religión pura sirve para la edificación de la comunidad ética, fundada sobre razón moral, no sobre la revelación histórica. La fe de la Iglesia, basada en la revelación, “tiene por intérprete máximo suyo la fe religiosa pura”.

El fondo histórico de esta idea kantiana es claro. Después del “éxito” con que Gotthold Ephraim Lessing cavó su famoso “horrible foso” entre las verdades necesarias y absolutas de la razón y las verdades contingentes y relativas de la historia³, ninguno poseía los medios filosóficos para mostrar la posibilidad de una revelación definitiva de Dios -es decir: de la verdad absoluta y universal- en la casualidad de la historia humana. Ya no era pensable una cristología y, en consecuencia, tampoco una eclesiología. Ya no era posible justificar una dimensión simbólica y sacramental de la Iglesia como instrumento en las manos de Dios para hacer presente la salvación de su Cristo y para unir la humanidad consigo en la fuerza de su Espíritu. Dios podía ser reconocido sólo como la esencia suprema, constructor del mundo, el concepto más elevado de una religión fundada en la razón práctica y destinada al progreso moral. Con este Dios abstracto, más allá de la historia humana, no se podía vivir en una relación dialógica. Las iglesias existentes eran comprendidas como asociaciones fortuitas, cuya finalidad no podía ser más que funcional en tanto que contribuyesen a la moralidad humana. Al final, todas las iglesias históricas deberían desaparecer una vez establecido el reino de la moralidad y el dominio del principio del bien.

Frente a este planteamiento iluminista de Immanuel Kant, Hegel desarrolla su filosofía de un absoluto que demuestra su absolutidad en la capacidad de manifestarse en su otro y de identificarse con su otro: con lo finito, con el hombre. Para ser verdaderamente absoluto, lo absoluto debe ser y hacerse todo en todo y a todos (cf. 1 Co 15,28; Ef 4,6). Un límite insuperable -como ese foso entre verdad absoluta de la razón y verdad contingente de la historia- limitaría la absolutividad de lo absoluto; no puede existir una dimensión que excluya la presencia de lo absoluto. Es, por tanto, la absolutividad de lo absoluto la que exige su omnipresencia. En otras palabras: lo absoluto mismo supera el “horrible foso” y garantiza también su presencia en el espíritu humano y, en consecuencia, también en la comunidad eclesial, que existe por ende como comunidad.

La última condición de posibilidad de esta capacidad de lo absoluto de hacerse presente en la historia humana -en su otro, lo contingente- es, según Hegel, la estructura

³ G. I. LESSING, *Sobre el llamado “argumento del espíritu y de la fuerza”*: “Este es el horrible foso que no alcanzo a vadear... Las verdades históricas casuales no pueden ya convertirse en la prueba de las verdades racionales necesarias”.

trinitaria de Dios⁴. Lo absoluto, para poder ser idéntico a sí mismo, contiene ya en sí la diferencia entre sujeto y objeto y así es una identidad de sí mismo y su otro. El Padre - como representación religiosa del aspecto subjetivo- se conoce en su otro, en el Hijo. En el Hijo el Padre se hace objeto para hacerse espíritu. Hegel pretende demostrar así que sólo un concepto trinitario de lo absoluto garantizaría la posibilidad de la encarnación y de la comunidad eclesial.

2. Eclesiología fundamental y trinitaria y el “horrible foso” de Lessing

Si bien no le es posible a la teología cristiana adoptar en su totalidad el sistema idealista, dado que el idealismo hegeliano justifica una necesidad con la que lo absoluto *debe* constituir la alteridad finita como *medium* y momento de su autodespliegue, la teología fundamental ha tomado de Hegel tanto el planteamiento filosófico para superar el “horrible foso” entre lo absoluto y la esfera de lo contingente, como su pensamiento trinitario. Ante todo se busca demostrar la apertura del hombre cara a Dios en su actuar histórico y la posibilidad de Dios de manifestarse y revelarse al hombre mediante el actuar mismo del hombre gracias a esta apertura del hombre hacia Dios⁵.

Sin esta demostración de la posibilidad de una revelación divina, la teología no podría justificar con la razón que cupiese concebir una eclesiología (su pensabilidad). Usando medios filosóficos se adopta el carácter pensable (pensabilidad) de una revelación definitiva que se caracteriza por una estructura trinitaria: está el origen de la revelación (Padre), la revelación misma (Verbo) y la capacidad de acoger la revelación (Espíritu)⁶.

En este planteamiento se incorpora enseguida la temática de la eclesiología como el lugar humano en que la revelación (Verbo) es acogida gracias a la revelación misma (Espíritu)⁷. En efecto, también la acogida humana de la revelación al modo de la fe (como gracia) forma parte de ella (= de la revelación), ya que la revelación se hace

⁴ Cf. M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (St. Ottilien 1997) 334-358, 411-414.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1989) 42-116.

⁶ Cf. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 161-171.

realidad sólo en la medida en que es acogida por parte del hombre, en todo tiempo y espacio: debe haber un pueblo de Dios, una Iglesia indestructible y creyente en la revelación.

Así como la revelación acontece histórica y definitivamente al modo de una unidad personal e insuperable entre Dios y el hombre, la revelación consiste, pues, en una verdad histórica que, al mismo tiempo, es una verdad personal. En consecuencia, esta verdad no será transmitida por medio de una ideología o un programa escrito, ni tampoco a través de una simple doctrina, sino siempre por medio de otras personas. Estas personas son, por tanto, testigos de la revelación y han sido constituidas como tales por la revelación misma, como el modo de su mediación infalible y de su presencia definitiva en la historia. La comunidad de estas personas, la Iglesia, tiene, por tanto, su origen en la revelación misma, y por eso Jesús, la encarnación del Verbo divino y definitivo, funda la Iglesia⁸.

Autores como, por ejemplo, Karl Rahner, Medard Kehl⁹, Severino Dianich¹⁰, Gisbert Greshake¹¹, Bruno Forte¹², Umberto Casale¹³, Olegario González de Cardedal¹⁴, Hans Urs von Balthasar¹⁵, Benoit-Dominique de La Soujeois¹⁶, Gerhard

⁷ Cf. *ibíd.*, 379-390.

⁸ *Ibíd.*, 381, 383: A la *basileia* proclamada por Jesús “pertenece sin género de dudas un pueblo de la salvación, un pueblo de Dios, que es formado por la *basileia*, pues el reino constituye un suceso que hace efectiva la voluntad salvífica de Dios por el hecho de congregar el pueblo de los creyentes... la Iglesia está fundada por el hecho de que Jesús es en realidad tal como es profesado por los creyentes, como salvador absoluto, como la irreversible autodonación histórica de Dios en medio de una concreción histórica, y por el hecho de que él no sería lo que es si la autocomunicación de Dios dada en él, *en virtud* de esa comunicación *misma*, no permaneciera presente de manera constante en el mundo a través de una confesión y de una fe en Jesús históricamente aprehensibles”.

⁹ M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, (Würzburg 1992), 63-66.

¹⁰ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Cinisello Balsamo 1993) 100-106, 123-130.

¹¹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* (Brescia 2000) 430-501.

¹² B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Cinisello Balsamo 1995) 46-200.

¹³ U. CASALE, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia* (Turín 1998) 383-395.

¹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* (Salamanca ²1998) 298s, 339ss, 455ss.

Ludwig Müller¹⁷, desarrollan, bien de manera filosófico-trascendental, bien con argumentos del tipo de la teología fundamental, la conexión intrínseca entre revelación trinitaria, teología de la Trinidad e Iglesia. Saben que sólo una teología trinitaria logra mostrar la capacidad de Dios de venir definitiva e infaliblemente en la alteridad de lo contingente, frágil y falible. La Trinidad es la que supera el “horrible foso” porque ya en sí misma es misterio de diferencia relacional-relativa y unidad absoluta.

El motivo fundamental de estos planteamientos trascendentales y trinitarios en el campo de la eclesiología es el hecho de que todavía, aún más incluso que en tiempos de Hegel, resulta difícil reconocer a la Iglesia como instrumento de la presencia de Dios en el mundo. Parece más fácil ver en ella una simple organización e institución humana destinada a satisfacer necesidades religiosas y a organizar actividades sociales. Como ya pensara Kant, hoy la existencia de la Iglesia en la sociedad es aceptada a condición de que ofrezca una contribución en materia social. La dimensión divina no importa, es algo privado, no se ve la relación con la revelación, cuyo sentido ni siquiera se comprende. No se niega inmediatamente la existencia de Dios; más bien, no se acoge debidamente la idea de un Dios que se revela y entra en la historia. Ante todo, la crisis de la Iglesia se debe a la falta de fe en un Dios *revelador*, en un Dios de la *historia*. Se vive con Dios como si Él no existiese (*etsi Deus non daretur*). Es ese foso de Lessing el que crea problemas en el campo de la Eclesiología. Falta la capacidad de comprender la historia en clave teológica.

La caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989), por ejemplo, habría sido sin duda una vigorosa motivación para una interpretación teológica, si viviésemos en el contexto histórico de Israel o del medievo. Tal interpretación teológica se habría comprendido como el conocimiento del núcleo propio del suceso y no como una simple visión privada y subjetiva del mismo.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II* (Einsiedeln ³1971) 194-202. *Theologik III: Der Geist der Wahrheit* (Einsiedeln 1987) 231-380.

¹⁶ B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale* (Casale Monferrato 2000) 313-346.

¹⁷ Cf. G. L. MÜLLER, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart* (Würzburg ²2002) 13-31.

Un filósofo católico de Erfurt, Eberhard Tiefensee¹⁸, cuenta cómo los creyentes se reunían en las iglesias para pedir a Dios que cambiase la situación política. Recitaban el versículo 30 del salmo 18: “Con mi Dios escalaré los muros”, sabiendo que es Dios quien concede la libertad colaborando con el hombre. En la iglesia evangélica de san Nicolás en Leipzig, muchos se reunían los lunes por la tarde para encontrar allí la fuerza espiritual en su lucha político-ideológica. Cada vez preparaba esta oración ecuménica un grupo distinto. Una vez le tocó a un grupo católico que escogió el texto del asedio de Jericó (Jos 6,1-21). Según el mandato de Dios, los israelitas dieron la vuelta a la ciudad siete veces el séptimo día del asedio, después el pueblo lanzó un gran grito de guerra, tocaron las trompetas y las murallas de Jericó se desplomaron.

Una semana más tarde, después de estas oraciones ecuménicas, comenzaron las manifestaciones de protesta en Leipzig. El muro de Berlín cayó tras la séptima manifestación. ¿Simple coincidencia? ¿Pura casualidad? Quien ve la acción del Dios liberador en la liberación del bloque oriental de la opresión comunista, ¿peca de ser un espíritu ingenuo?

Todo cristiano auténtico realiza su vida como respuesta a una vocación, esto es, como respuesta al actuar de Dios en la historia. Todo sacerdote y toda religiosa están convencidos de que la decisión de hacerse sacerdote o religiosa es la respuesta a una llamada del Señor en la Iglesia. En nuestra vida cristiana se supera ya el “horrible foso” de Lessing.

Antes de nada, la teología fundamental debería desarrollar más una visión racional que ayude a conocer *hoy* a Dios en los acontecimientos históricos.

Quien enseñe la historia de la Iglesia debe, además, esclarecer más detalladamente el objeto formal de esta disciplina para resaltar la diferencia entre el tratamiento de la historia de la Iglesia por parte de la teología y aquel realizado por parte de una facultad de historia profana. Con frecuencia, la historia de la Iglesia como disciplina se limita a enunciar datos y hechos sin ofrecer sobre ellos una valoración e interpretación teológica y sistemática. Acontecimientos como la Reforma, un concilio o el movimiento ecuménico requieren una respuesta teológica. Es necesario que en los acontecimientos

¹⁸ Cf. E. TIEFENSEE, “Friedensgebete in Leipzig und die Wende 1989”: *Liturgisches Jahrbuch* 49 (1999) 145-170, aquí 169s.

históricos de la vida de la Iglesia uno llegue a percibir cómo Dios actúa en colaboración (aceptada o rechazada) con el hombre.

La eclesiología comienza con el testimonio de la vocación personal que inserta en la Iglesia. La doctrina sobre la Iglesia tiene necesidad de estos diferentes contextos en los que es posible superar ese foso de Lessing; de lo contrario, cae en el peligro de ser sólo una teoría abstracta.

III. Eclesiología de elección

Para superar el horrible foso de Lessing y el horizontalismo eclesiológico del iluminismo, el exegeta católico Gerhard Lohfink ilustra en su libro *¿Tiene Dios necesidad de la Iglesia?* la centralidad de la categoría bíblica de elección y vocación. El autor es consciente de que en el contexto moderno esta categoría no es *políticamente correcta*, desde el momento que las categorías de *elección* y *vocación* no son de naturaleza democrática, no vienen “de abajo”. “Todo el poder emana del pueblo”, no deriva de Dios: esta convicción moderna respecto a la constitución de un estado puede impedir advertir la naturaleza particular del Pueblo de Dios. Sin embargo, teológicamente no es posible ni un pueblo de Israel, ni una “Iglesia desde abajo”, o de derechas o de izquierdas. Ni siquiera en el pueblo de Dios se pueden distinguir dos partes: no se puede hablar de una parte que proviene de lo alto, o sea, la jerarquía, y otra que viene de abajo, o sea, los laicos. Es la llamada divina la que constituye la *qahal* Yhwh y la Iglesia¹⁹ en todos sus aspectos y estructuras. Lohfink presenta la historia de Israel para comprender mejor esta elección de la Iglesia del Cristo de Israel.

Frente al concepto deísta e iluminista, Lohfink destaca la libertad de Dios que quiere relacionarse con el hombre, que ama al hombre. El amor sería siempre un acto libre y un acto de elección, escogiendo a uno y no a otro. “Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1). “He puesto por expiación tuya a Egipto, a Etiopía y Seba en tu lugar dado que eres precioso a mis ojos, eres estimado, y yo te amo” (Is 43,3-4). Este amor de Dios no es deducible ni justificable, simplemente acontece.

¹⁹ G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio* (Cinisello Balsamo 1999) 46s., 52-54; cf. además J. WERBICK, *La Chiesa. Un progetto ecclesiológico per lo studio e per la prassi* (Brescia 1998) 53-58.

También Jesús llama a sus discípulos; no es Él quien es elegido por ellos (Jn 15,16). La *ecclesia* es “la estirpe elegida”, “el pueblo que Dios se ha adquirido” (1 P 2,9; Esd 19,5).

La elección, sin embargo, no indica un privilegio -insiste Lohfink-, “no es una preferencia sobre los demás, sino una existencia para los demás, y, por tanto, la más gravosa responsabilidad de la historia”.

Dios tendría necesidad de Israel y de la Iglesia para transmitir su amor por medio de su pueblo y para reunir a la humanidad en la que prevalece la propensión a dispersarse en el egocentrismo del pecado, como muestra el relato de la torre de Babel (Gn 11). La responsabilidad del pueblo de Dios consiste en dar y ser la respuesta viva de su llamada. El pueblo elegido está destinado a ser el lugar en el que su voluntad salvífica es acogida por la libertad humana (Torá), de modo que este pueblo cumple su misión de transmitir el amor y la cercanía de Dios congregando y unificando a la humanidad.

La elección de Dios establece una diferencia, pero la diferencia es la condición para vivir en una relación, como la originaria entre varón y mujer. Dios escoge para que el hombre realice su naturaleza social creada según la imagen trinitaria de Dios. Una primera consecuencia de la elección es, por tanto, vivir la diferencia y distinguirse.

Lohfink considera equivocado el que la Iglesia no subraye con frecuencia la diferencia entre sí misma y la sociedad. Toda eclesiología debería desarrollar esta diferencia que crea el amor de Dios en Cristo. El hecho de que la Iglesia sea debida a la elección y llamada de Dios, libera también de una responsabilidad malamente entendida. No es el cristiano quien hace a la Iglesia con proyectos pastorales, sino que es el plan de Dios al que el hombre debe estar abierto, también por supuesto con sus proyectos e iniciativas. La historia de Israel muestra que siempre habrá al menos un resto santo que sobrevivirá. La historia judía constituye el camino, a veces doloroso, que Israel recorre, en el que el pueblo elegido debe abandonar la propia seguridad fundada en unos planes políticos. Sería aún más típico para Israel el combate con su Dios que no escucha el simple deseo de vivir en la seguridad. Israel debe aprender una y otra vez cuál es la voluntad y la elección de su único Dios. Según la eclesiología de Lohfink, la Iglesia debería vivir esta libertad de depender enteramente de los planes de Dios y poner la propia confianza en la providencia divina. Así la Iglesia construiría una sociedad alternativa y distinta.

Esta libertad vivida en la Iglesia podría atraer a otros que desean superar una vida recluida en un mundo mecanicista, monodimensional y falta de libertad. La Iglesia como sociedad distinta podría corresponder a este deseo del hombre de ser amado y acogido incondicionalmente; un deseo que sólo un Dios libre de la historia puede satisfacer.

Lohfink habla también del ecumenismo. Dice que, de acuerdo con la Escritura, es evidente que Dios quiere la unidad de su pueblo; por otra parte, sería igualmente obvio que esta unidad es don y presupone una disposición adecuada, por tanto, una conversión permanente. Él entiende el ecumenismo como el intento necesario de responder adecuadamente a la llamada de Dios.

IV. ¿Eclesiología postmoderna?

Además del iluminismo, también el pluralismo postmoderno determina el contexto cultural de la eclesiología actual.

Los filósofos Odo Marquard y Gianni Vattimo critican toda forma de pensamiento fuerte que se exprese en una predicación del magisterio. Mientras para Odo Marquard ya el monoteísmo es tendencialmente totalitario y antidemocrático (y por eso, él prefiere un nuevo politeísmo individualista²⁰), para Gianni Vattimo, por el contrario, la *kénosis* del Hijo eterno destruye la legitimidad teológica de una dogmatización²¹. Un magisterio “kenótico” renunciaría a toda declaración afirmativa, ofrecería sólo una interpretación, ya que todo sería interpretación – como afirma Vattimo, tomando una idea de Friedrich Nietzsche²². En lugar de una eclesiología que se apoye en la unidad de la Iglesia, ¿no tenemos más bien necesidad de una eclesiología pluralista y politeísta, además de kenótica y débil? Tampoco aprovecharía de nada el ecumenismo: no se requiere una única Iglesia uniforme, sino una multiplicidad de iglesias como signo de riqueza de la fe multiforme.

²⁰ Cf. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, (Stuttgart 1981) 91-116. Cf. la discusión del politeísmo postmoderno de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 328-331.

²¹ Cf. G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* (Milán ²1999) 40-70; *Id.*, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milán 2002) 27s. 97. 126.

Ante todo, podemos asentir a la crítica del pensamiento débil y postmoderno cuando pone en duda todos los sistemas absolutos: idealismo, marxismo, nazismo, científicismo, biologismo, etcétera, ya que todos estos sistemas, cuando se aplican, amenazan la libertad y dignidad del hombre.

Pero la negación de la idea de un punto absoluto, como punto de partida de un sistema deductivo, no implica necesariamente la negación de un Dios único y la reviviscencia de un politeísmo neopagano. Un Dios *personal y libre*, en quien se cree como cristiano, no puede ser integrado en un sistema deductivo y absoluto que amenaza la libertad. El Dios personal es el fin de todo sistema.

En este sentido el cristianismo es postmoderno, como también la Eclesiología. El pueblo de un Dios personal y libre garantiza la libertad humana, la cual, sin embargo, se realiza a sí misma sólo en una respuesta a la libertad divina que se comunica mediante Cristo y mediante la vida sacramental de la Iglesia.

Las definiciones magisteriales son aspectos reflexivos y necesarios de la definitiva respuesta eclesial a la autocomunicación definitivo-escatológica de Dios, la cual capacita a la Iglesia a dar esa respuesta definitiva. Si tal respuesta con carácter perentorio no fuera posible, Dios y hombre permanecerían a una distancia permanente, el hombre no podría encontrar un sustento ni un sentido último en su vida. La realidad de un sustento último presupone un compromiso último y definitivo, tanto de de parte de la libertad de Dios como de parte de la libertad del hombre. El hombre tiene necesidad de este compromiso último, ya que no lleva en sí el origen de su vida.

La idea de un encuentro definitivo indica también el sentido de la interpretación. Ésta debe servir a la comprensión por parte del hombre de la decisión divina que no cabe deducir y de la respuesta humana a la decisión divina. La interpretación, sin embargo, no puede nunca interponerse entre Dios y el hombre para impedir un encuentro definitivo. Un cristianismo y una ecclesiología postmodernos, de la que hablan Peter Koslowski, Robert Spaemann y Ernst-Wolfgang Böckenförde²³, superan todo sistema

²² Cf. G. VATTIMO, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* (Frankfurt/M 1997) 20-25. 29.

²³ Cf. P. KOSLOWSKI, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität...* (Viena 1989); R. SPAEMANN, "Ende der Modernität?", en: P. KOSLOWSKI-R. SPAEMANN-R. LÖW (eds.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters* (Heidelberg 1986) 19-40; E. W. BÖCKENFÖRDE, "Kirche und modernes Bewußtsein", en: KOSLOWSKI-SPAEMANN-LÖW, *Moderne*

y descubren al mismo tiempo la naturaleza definitiva y escatológica de la auto-actuación de la Iglesia que en su respuesta a la iniciativa divina traspasa todo relativismo interpretativo. La Iglesia se sirve de la hermenéutica para comunicar efectivamente la palabra y la gracia de Jesús y para hacer comprender sus definiciones doctrinales.

Dado que la Iglesia es la presencia definitivo-infalible y sacramental de la *única* revelación definitiva de Dios en el tiempo, se sigue de ello la presencia de la única respuesta de fe y de una Iglesia única que está unida a esta respuesta única. Lohfink pone el acento en el hecho de que la carta a los Efesios habla del único *Cuerpo* de Cristo que es la Iglesia, y no habla de cuerpos. Tampoco es la Iglesia una agregación de comunidades separadas. Por su naturaleza un cuerpo es también visible y tangible, por tanto, también la unidad de la Iglesia no es únicamente una realidad espiritual²⁴. Ya que la Iglesia forma parte de la revelación definitiva de Dios en Cristo, no es posible que la Iglesia pierda una característica esencial suya como es la unidad. De lo cual se siguen las afirmaciones del concilio Vaticano II²⁵ y de la Declaración *Dominus Iesus*, según las cuales la Iglesia de Jesús subsiste en la Iglesia católica, además de que la unidad de la Iglesia de Cristo es real en la Iglesia católica. Según la *Dominus Iesus* el movimiento ecuménico no consiste en el intento de reconstruir una unidad perdida, sino en la reconstrucción de la *universalidad* perdida de la unidad eclesial²⁶.

oder Postmoderne?, 103-129. Cf. M. SCHULZ, "La permanente 'vivencia de novedad' ('Neuheitserlebnis') del cristianismo": *Revista Española de Teología* 61 (2001) 405-429.

²⁴ LOHFINK, 328s.

²⁵ Según la UR 4c el fin del ecumenismo es que todos los cristianos "se congreguen, en la única celebración de la eucaristía, para aquella unidad de una sola y única Iglesia, que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, y que creemos subsiste indefectible en la Iglesia católica... hasta la consumación de los tiempos". Cf. también Congregación PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, nn. 17 y 18.

²⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus*, n. 17: "Por lo tanto, los fieles no pueden imaginarse la Iglesia de Cristo como la suma -diferenciada y de alguna manera unitaria al mismo tiempo- de las iglesias y comunidades eclesiales; ni tienen la facultad de pensar que la Iglesia de Cristo hoy no existe en ningún lugar y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las iglesias y comunidades... La falta de unidad entre los cristianos es ciertamente una herida para la Iglesia; no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino 'en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia'".

Esta diferencia introducida entre la unidad eclesial y su universalidad no es un truco del magisterio para minusvalorar la importancia del movimiento ecuménico. La subsistencia visible y tangible de la Iglesia de Cristo y de su unidad en la Iglesia católica es una consecuencia de la revelación presente. Si la Iglesia no fuese esencialmente real, también la revelación desaparecería, se convertiría en una idea abstracta. Por eso, tampoco una eclesiología pluralista (Ernst Käsemann, Oscar Cullmann), que sostiene que cada iglesia concreta realiza un aspecto de la Iglesia de Cristo, concuerda con la necesidad de la existencia real de la Iglesia en su unidad visible²⁷.

La diferencia entre unidad real de la Iglesia y universalidad visible perdida de esta unidad se expresa también en la diferencia entre el *subsistit* de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica (LG 8) y el *est* entre ellas. Aunque la unidad de la Iglesia *subsista* en la Iglesia católica, hay elementos eclesiales fuera de la Iglesia católica. Eso significa que a la unidad subsistente falta su universalidad²⁸.

5. Eclesiología de la única o de la multiforme subsistencia

Una discusión sobre la propuesta a cargo del dogmático evangélico Eberhard Jüngel de hablar de una unidad esencial de la Iglesia de Cristo y de una multiplicidad de subsistencias eclesiales puede servir para profundizar en el tema que estamos abordando²⁹. Se trata de una idea que ha desarrollado también el teólogo católico Leonardo Boff³⁰.

²⁷ Cf. J. H. TÜCK, "Zur Kritik der "pluralistischen Ekklesiologie" – "Anmerkungen zu Dominus Iesus 16 und 17", en: M. J. RAINER (ed.), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche. Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* (Münster 2001) 229-245, 232ss.

²⁸ Cf. J. RATZINGER, "L'ecclesiologia della Costituzione 'Lumen gentium'", en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000) 66-81, aquí 79.

²⁹ Cf. E. JÜNGEL, "Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre", en: RAINER, *Dominus Iesus*, 59-67.

³⁰ Cf. L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie* (Düsseldorf 1985) 140s. (orig. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante* [Petrópolis 1981]); *Id.*, *Manifest für Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger* (Düsseldorf 2001) 89-105. A esta idea se opone el Cardenal RATZINGER en *L'ecclesiologia*, 77ss.

Jüngel compara las diferentes subsistencias de la Iglesia a las tres personas divinas, como subsistencias diferentes de la única esencia divina. Esta eclesiología trinitaria parece ofrecer una solución ecuménica muy elegante que salva la unidad de la Iglesia única y la pluralidad de las diferentes iglesias de confesión. Por otra parte, no toma en consideración ni la idea de la *visibilidad* del único cuerpo de la Iglesia de Cristo ni el hecho de que, según la eclesiología católica, una doble *nota* de la Iglesia de Cristo consiste en el ministerio episcopal y en la conexión entre misterio sacramental y el sacramento de la eucaristía. Entre las personas divinas no existe una contradicción de ese tipo, que, sin embargo, sí existe entre la Eclesiología de Jüngel -recibida de la Iglesia evangélica valdense³¹- y la católica.

Según Jüngel “los sucesores de los apóstoles, en efecto, no son de ninguna manera obispos. Sucesor de los apóstoles es el canon bíblico”. La Iglesia de Cristo sería, por tanto, la que “vive según la Escritura”. Según la eclesiología católica, el *typos* de los apóstoles produce el despliegue del misterio apostólico y episcopal. Sabemos que han sido los sucesores de los apóstoles los que han definido el canon del Nuevo Testamento. Evidentemente, el testimonio personal y apostólico de la fe precede a la Biblia. La Iglesia la constituye como escritura normativa y, en consecuencia, ella es el marco hermenéutico en el que la Escritura es comprendida para ser vivida auténticamente. Como ya se ha indicado, es preciso afirmar que la revelación definitiva es una persona, la verdad absoluta es personal; por eso, también la transmisión y tradición de esta verdad personal se desarrolla de forma personal. El Verbo divino se ha hecho hombre, no libro. Esta idea de una “en-libración” (en lugar de una en-carnación) es aplicable especialmente al corán.

En razón de esta diferencia en la comprensión de lo que significa la Iglesia, resulta difícil justificar que la Iglesia evangélica valdense y la Iglesia católica formen sólo dos subsistencias de la misma Iglesia de Cristo. Dios Padre no se distingue del Hijo en aspectos que afectan a lo esencial de la naturaleza divina. Cada persona divina realiza la esencia divina sin ninguna reserva ni diferencia respecto a las otras personas.

Si el misterio apostólico forma parte de la Iglesia de Cristo y no es aceptado por la Iglesia valdense, ésta última no puede exigir ser la subsistencia perfecta de la Iglesia,

³¹ Cf. P. RICCA, “Dov'è la vera Chiesa?”, in www.chiesevaldese.org/pages/commenti/-vera_chiesa.html, p. 3.

sino que, por el contrario, realiza elementos eclesiales que se deben a la existencia real de la Iglesia de Cristo.

Mientras la aplicación del modelo trinitario por parte del concilio Vaticano II se refiere sobre todo a la unidad de la Iglesia³², Jüngel pone el acento en la pluralidad. Únicamente se puede aplicar la idea de la diferencia de las personas divinas – analógicamente- a la diferencia que existe, por ejemplo, entre el símbolo real de la cabeza de la Iglesia y el símbolo real del cuerpo eclesial: sacerdocio y creyentes. El sacerdocio realiza la dimensión apostólica en su forma de ministerio eclesial, mientras la misión apostólica del laico es diferente, pero ambas realizan la apostolicidad de la Iglesia, y precisamente en una *relación* recíproca: no se da el uno sin la otra.

Para promover el ecumenismo, es necesario tomar en serio la afirmación de la revelación de la Iglesia valdense que Cristo es la única medida de la Iglesia, es decir, tomar en serio el carácter personal de la revelación y de su transmisión.

Ya el documento de Lima de 1982 (mil novecientos ochenta y dos) exhorta a las diferentes iglesias sin ministerio apostólico a su redescubrimiento como una forma auténtica en la que se realiza la apostolicidad de la Iglesia de Cristo³³.

El documento bilateral de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Iglesia evangélico-luterana de Alemania, *Communio Sanctorum* (2000) corrobora la necesidad de afrontar la discusión sobre la estructura episcopal y primacial de la Iglesia³⁴. El carácter de *communio* de la Iglesia, que implica una dimensión espiritual y social, implica momentos institucionales y jurídicos, de modo que un ministerio de la unidad de la Iglesia a diversos niveles formaría parte de la Iglesia. Por este motivo, la parte luterana quiere afrontar la cuestión de qué tipo de “ministerio de Pedro” podría representar esta unidad y hacer que la Iglesia permanezca en la verdad apostólica. Al mismo tiempo, el “ministerio de Pedro” se debería vincular a las estructuras sinodales y

³² Cf. UR, 2: “El modelo y principio supremo de este misterio [= de la unidad de la Iglesia] es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo, en la Trinidad de personas”. Cf. LG, 4: “Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido "por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"” (en referencia a S. Cipriano, S. Agustín y S. Juan Damasceno).

³³ Según un estudio de 50 años, en 1982 el documento de Lima fue aceptado por el Consejo Euménico de la Iglesia. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Battesimo, eucaristia, ministero* (Turín 1987).

colegiales de la Iglesia luterana. La parte católica afirma que el primado del Papa está siempre integrado en la estructura de *communio* de la Iglesia: el primado se refiere a la fe apostólica y a la sagrada Escritura, por las cuales un Papa que no fuera fiel a esta tradición apostólica perdería su ministerio.

En una toma de posición de la Facultad de Teología evangélica de Tubinga (2 de abril de 2002)³⁵ han sido rechazadas las consideraciones ecuménicas de la *Communio Sanctorum* (CS), por ejemplo, respecto a la necesaria visibilidad de la unidad de la Iglesia (CS 146/126) unida a la cuestión del ministerio en la Iglesia que representa esta unidad sensible. Se rechaza además toda necesidad del ministerio petrino, aunque no se excluye su posibilidad. Según el escrito de la facultad teológica de Tubinga, el documento CS transmite sucintamente la idea de que la Iglesia luterana tendría que ser integrada poco a poco en la jerarquía de la Iglesia romana.

Ya con anterioridad, en 2001 (dos mil uno), el EKD (*Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands* = Consejo de la Iglesia evangélica de Alemania) había contestado a la *Dominus Iesus* de 2001 en un *votum Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis* (Comunidad de iglesias según la comprensión evangélica)³⁶ afirmando que *signa ecclesiae verae* son la proclamación del evangelio y la celebración de los sacramentos en conformidad al evangelio. Para realizar esta misión de la Iglesia se ha instituido el ministerio eclesial que en todas sus partes sería modificable. La unidad de las diferentes iglesias locales y regionales se expresa de formas diversas. Para realizar una comunidad entre las iglesias bastaría el reconocimiento recíproco (comprensión conjunta del evangelio de la justificación, de los sacramentos, intercelebración). La Concordia de Leuenberg (1973) entre las Iglesias de confesiones diversas (sobre todo, iglesias reformadas y luteranas) ofrecería un modelo suficiente para realizar una comunidad de las Iglesias.

³⁴ Cf. *Communio Santorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Paderborn-Frankfurt/M 2000).

³⁵ Texto publicado en internet en www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html, 34 páginas: *Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text "Communio Sanctorum" der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.*

³⁶ Cf. texto publicado en internet: www.ekd.de/EKD-Texte/2059_423.html, aquí pp. 2s.

El documento admite que el modo propio de entender la Iglesia y la unidad puede no ser compatible con el de la Iglesia católica romana. La necesidad del ministerio de Pedro, la sucesión apostólica y la no admisión de mujeres al ministerio eclesial, son aspectos todos ellos rechazables.

El IX (noveno) sínodo de la Iglesia evangélica en Alemania del año 2001, subraya la diversidad de comprensión del concepto de unidad de la Iglesia. Se piensa que la nota del Vaticano sobre la expresión *iglesias hermanas* de septiembre de 2000 expresa la comprensión “romana” de la Iglesia y de la unidad, pero no la comprensión “católica” en el sentido de la profesión de fe³⁷. A pesar de las dificultades actuales, se espera que el ecumenismo crezca desde abajo, justamente como realidad vivida a nivel de las familias, de las parroquias, de las obras e instituciones sociales.

Según el punto de vista católico, las iglesias de la Reforma deberían seguir la línea del documento de Lima y desarrollar un ministerio apostólico. El documento del Grupo de Trabajo ecuménico compuesto por teólogos protestantes y católicos alemanes *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (“Las condenas doctrinales, ¿dividen todavía a las Iglesias?”), afirma que los reformadores no quisieron romper la sucesión apostólica. El ministerio episcopal se suspendió al inicio de la Reforma porque no hubo obispos convertidos a la Reforma que aceptaran a los pastores reformados. Por eso, se ordenaban pastores fundándose en la unidad originaria del ministerio episcopal y presbiteral – una unidad atestiguada por S. Jerónimo³⁸.

La *Confessio Augustana* (1530) afirma que *de iure divino* compete a los obispos el deber de predicar y de administrar los sacramentos y, además, prescribe que *de iure divino* las iglesias locales deben obedecer a los obispos³⁹. Desgraciadamente estas

³⁷ Cf. *ibid.*, 6426.html, aquí p. 5.

³⁸ K. LEHMANN-W. PANNENBERG (eds), *Lehrverurteilungen–kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Freiburg i. Br. 1986) 164s. Con buena fe se apoyará en una tradición transmitida por Girolamo según la cual en Alejandría los presbíteros elegían obispo a uno de entre ellos, lo elevaban de grado y lo proclamaban obispo – semejantemente a como el ejército erigía a un responsable a la dignidad de César o como los diáconos a uno de ellos al archidiaconado. La sucesión apostólica asumía la forma de una sucesión presbiteral. La problemática de esta tradición la discute L. OTT, *Das Weihesakrament* (HDG IV 5) (Friburgo de Br.-Basilea-Viena 1969) 16s.

³⁹ Cf. CA 28, BSLK 124, 10: *Haec necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit.*

clarísimas afirmaciones no siempre son aceptadas por la teología evangélica⁴⁰. Una “vuelta” al inicio de la Reforma podría, sin embargo, contribuir a reactivar el ministerio apostólico en las iglesias reformadas y luteranas.

El problema fundamental no consiste sólo en la tradición apostólica como signo externo, sino en el significado de la mediación de la salvación a través de la Iglesia, es decir, en el carácter sacramental de la Iglesia. La sucesión apostólica es un signo de este carácter sacramental de la Iglesia, si bien este signo no garantiza automáticamente la mediación y la tradición auténtica, por ejemplo, en el caso de obispos herejes. Por otro lado, esta distinción entre fe apostólica y sucesión apostólica no justifica la separación entre ellas. Desgraciadamente, tal separación se lleva a cabo en la teología luterana, en tanto que identifica la *successio* con el evangelio mismo y contrapone el evangelio al ministerio eclesial. Con todo queda aún la esperanza de una ulterior clarificación del carácter sacramental de la Iglesia⁴¹.

El objetivo podría ser una unión entre la Iglesia luterana y la Iglesia católica según el modelo de las Iglesias ortodoxas unidas con el sucesor de Pedro, es decir, con el máximo respeto por la identidad evangélica que podría así contribuir a la identidad católica. Todos saben, sin embargo, que esta situación se encuentra todavía muy lejos.

6. Ecclesiólogía y ecumenismos espirituales

El presidente del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, el cardenal Walter Kasper, defendió en una conferencia pronunciada el 22 de abril de 2002 en la Facultad de Teología de Lugano la necesidad de una espiritualidad del ecumenismo⁴². Con su sugerencia, Kasper no quiere expresar una cierta frustración, como concluyendo que la oración fuera lo único que nos quedase para hacer avanzar el

⁴⁰ En un artículo con el título *Ohne Einheit im Glauben keine Kirchengemeinschaft* (Tagespost del 17 agosto 2002) 6, el conocido profesor de Teología dogmática y ecuménica Heinz Schütte subraya la afirmación de la CA según la cual el ministerio eclesial es *de iure divino*. Critica el estudio del teólogo evangélico Harald Goertz, que sostiene por su parte, en su reciente ensayo sobre la recensión del documento ecuménico de la Iglesia de la Reforma y la Iglesia católica *Dialog und Rezeption*, que no hay claridad en él con respecto a la institución divina del ministerio eclesial en el seno de la Iglesia evangélica.

⁴¹ Cf. estas consideraciones en W. KASPER, “Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem”, en: *Theologie und Kirche* II (Mainz 1999) 163-182.

⁴² Cf. W. KASPER, “Spiritualità ed ecumenismo”: *Rivista teologica di Lugano* 7 (2002) 211-224.

ecumenismo. Al contrario, con frecuencia, formas diversas en el campo de la espiritualidad son las que han causado cismas. El slogan fácil “la doctrina divide, la espiritualidad une” no hace justicia a la realidad histórica⁴³. “Lutero no podía conciliar su experiencia espiritual, centrada en el problema de la justificación *sola fide* y *sola gratia*, con una espiritualidad que encontraba su expresión en la piedad de las indulgencias”⁴⁴. Por eso, tenemos necesidad de una espiritualidad ecuménica que sepa superar las fracturas causadas por formas diversas y opuestas de espiritualidad. Esta espiritualidad no eliminará las cuestiones ecuménicas en el campo de la eclesiología, pero podría crear una mayor sensibilidad hacia la alteridad del otro y unirnos más a la verdad de Cristo, en cuya plenitud nos introduce sólo el Espíritu Santo. La unidad de la Iglesia se debería comprender como un don del Espíritu. El ecumenismo sería, entonces, ese don y no sería, por tanto, algo simplemente realizable. Será el Espíritu el que cree una “*communio* como unidad en la multiplicidad”⁴⁵. Es evidente que también esta propuesta de Kasper se funda en un pensamiento trinitario.

VII. Eclesiología universal y local

En el contexto de la eclesiología, la clave trinitaria podría también abrir el acceso a una comprensión mejor de la relación entre Iglesia universal e Iglesia local y del concepto de *communio* que, desde el período postconciliar hasta hoy, ha asumido un papel importante, incluso en el campo del ecumenismo. Todos los manuales (recientes) discuten los aspectos del concepto de *communio*, también respecto a la relación entre Iglesia universal e iglesia local⁴⁶. En el debate con su colega Kasper sobre la relación entre Iglesia universal y local, la dimensión trinitaria del concepto de *communio* ha sido resaltada por Joseph Ratzinger⁴⁷. Frente a un reduccionismo sociológico y una

⁴³ *Ibíd.*, 215.

⁴⁴ *Ibíd.*, 215.

⁴⁵ *Ibíd.*, 224.

⁴⁶ Cf. 9-16. Todavía se pueden añadir: L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (París 1970); J. ZIZIOLAS, *L'être ecclésiale* (Ginebra-París 1981) 181-194; WERBICK, *La Chiesa*, 377-421; P. NEUNER, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane* (Brescia 2000) 298-302.

⁴⁷ Este debate es reanudado de modo muy equilibrado por el benedictino K. MACDONNELL, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universale Church and Local Churches”: *Theological*

“progresiva horizontalización” del concepto de *communio*, que Ratzinger considera un concepto sintetizador de las pretensiones eclesiológicas del concilio Vaticano II⁴⁸, afirma el profundo significado trinitario del término *communio*, expresado en 1 Jn 1,3: la Iglesia media y comunica la comunión de las personas divinas y por eso también la Iglesia es *communio*, es decir, instrumento de la comunión con Dios en Cristo y en la fuerza del Espíritu y entre los hombres (cf. LG 1)⁴⁹. Esta comunión con Dios en Cristo se celebra en la Eucaristía. Ésta mostraría además que la Iglesia es *communio* de los diversos servicios, tareas y ministerios en la Iglesia. La Iglesia así entendida es, según Ratzinger, una realidad universal que preexiste y precede también *ontológica* y *temporalmente* a las Iglesias locales –una idea desarrollada por los Padres de la Iglesia⁵⁰.

Studies 63 (2002) 227-250. El contexto de este debate son el sínodo de los obispos de 1985, que discute el significado de las iglesias locales y el de la conferencia episcopal, y el correspondiente *Motu proprio Apostolos suos. Sobre la naturaleza teológica y jurídica de la conferencia de los obispos* del 21 de mayo de 1998 y *La carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia comprendida como comunión*, publicada por el cardenal J. Ratzinger el 28 de mayo de 1992. En 1999 Kasper reacciona a esta carta del cardenal Ratzinger con un artículo en un escrito conmemorativo (*Festschrift*) en honor del obispo de Hildesheim Josef Homeyer: “Sobre la teología y la práctica del ministerio episcopal (“Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en: AA.VV. *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen* [Munich 1999] 32-48). Ratzinger replicó a ella en una relación expositiva de la eclesiología del concilio Vaticano II: *L’ecclesiologia della Costituzione “Lumen gentium”*, cit. A esta relación KASPER respondió de nuevo en el artículo “Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger” (La relación entre la Iglesia universal y la iglesia local. Disputa amistosa con la crítica del card. Joseph Ratzinger”): *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804. De nuevo Ratzinger escribió un artículo, “Die große Gottesidee “Kirche” ist keine Schwärmerei” (La gran idea divina ‘Iglesia’ no es ninguna euforia) publicado en el periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 22 diciembre del 2000, 46. El debate continuó en la revista *America*: J. RATZINGER escribió el artículo “The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper”: *America* 185 (2001) 7-11. W. KASPER replicó con “From the President of the Council for Promoting Christian Unity”: *America* 185 (2001) 28-29.

⁴⁸ Cf. RATZINGER, *L’ecclesiologia della Costituzione LG*, 69ss. Y además en *Die große Gottesidee “Kirche” ist keine Schwärmerei*.

⁴⁹ Cf. *ibíd.*

⁵⁰ Cf. RATZINGER, *L’ecclesiologia*, 72. La carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión se refiere a la idea de una preexistencia de la Iglesia universal antes de la Creación – parangonable con la representación rabínica según la cual la Torah preexiste y precede a la creación. La carta cita a Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.* 14,2 y al Pastor de Hermas, Vis. 2,4.

Esta última afirmación ha provocado críticas, como constata el mismo Ratzinger⁵¹. En su eclesiología, el dogmático de Münster Jürgen Werbick habla de una “infeliz formulación” que abandonaría el “equilibrio entre las dimensiones de Iglesia universal y de Iglesia local” - un equilibrio que caracterizaría la doctrina del concilio Vaticano II⁵². Refiriéndose al cardenal Henri de Lubac, Kasper señala una problemática vinculada a un cierto platonismo eclesiológico y a un concepto abstracto de Iglesia⁵³ que no tomaría en serio el papel de las Iglesias locales como la realidad empírica de la Iglesia universal. Con este peligro estaría relacionada una desvalorización de la autoridad de las iglesias locales, es decir, de una diócesis o de las conferencias episcopales. Además, se podría identificar la Iglesia universal precedente a las iglesias locales con la curia de Roma y con el Papa -una sospecha que otros teólogos expresan más enérgicamente que Kasper como, por ejemplo, Jürgen Werbick y Hermann J. Pottmeyer⁵⁴.

Ratzinger rechaza tal suposición. Se trataría de una hipótesis a partir de la cual se podría deducir erróneamente una realidad⁵⁵. Por otra parte, Kasper sostiene que la subrayada importancia de la Iglesia local y concreta no provoca automáticamente un reduccionismo sociológico de la eclesiología.

Algunos aspectos de la teología trinitaria parecen ofrecer al fin una cierta perspectiva de solución de la discusión. Kasper habla de la *simultaneidad* y *perichoresis* de la Iglesia universal y local. A la Iglesia universal pertenecen esencialmente las Iglesias locales. En la eternidad de Dios preexistiría la idea de la Iglesia universal *junto* a la de las Iglesias locales. No existe, por tanto, una Iglesia local que no forme parte de la Iglesia universal, y no existe Iglesia universal que no se manifieste “localmente”. Se

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 71s.

⁵² Cf. WERBICK, *La Chiesa*, 383.

⁵³ Cf. H. DE LUBAC, *Quellen kirchlicher Einheit* (Einsiedeln 1974) 52s: “Una Iglesia universal, que precediera o se presentara aquí como existente *per se*, fuera de la Iglesia local, es tan sólo una abstracción”. Cf. KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, 802.

⁵⁴ Cf. WERBICK, *La Chiesa*, 383: “... tales declaraciones [= *Algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión*] resultan ser una tentativa de legitimación teológica por parte del régimen eclesiástico centralista actual, que no encuentra igual en la Historia de la Iglesia”. Semejante orientación a la de esta crítica asume el artículo de H. J. POTTMEYER, “Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven”: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 579-589. Se trataría de una “eclesiología universalista-centralista” (583).

⁵⁵ Cf. RATZINGER, *L'eclesiologia*.

trataría de una existencia interna recíproca y simultánea. Kasper acepta la idea de una prioridad interna de la unidad eclesial, que Ratzinger trata de expresar con la representación de la prioridad ontológica de la Iglesia universal. Además, según Kasper, la iglesia local no constituye de forma autónoma su unidad con las otras y con la Iglesia universal, sino que nace como Iglesia unida *a priori* con las otras. De forma semejante, recuerda Ratzinger, cada obispo es sólo obispo de una Iglesia local aunque se encuentre en comunión jerárquica, es decir, en unión con el colegio episcopal y con el sucesor de Pedro⁵⁶. Hans Urs von Balthasar destaca que el sentido del término *communio* indica ya un *a priori* respecto a las iniciativas del individuo⁵⁷.

Kasper se refiere también a la cuestión del ecumenismo cuyo objetivo futuro sería el reconocimiento de las iglesias de la Reforma como iglesias locales, aunque no hayan desarrollado suficientemente el ministerio apostólico en conexión con la teología de la eucaristía, pero manteniendo el tipo de iglesia propio. Para esta forma de comunidad eclesial el misterio de la Trinidad ofrecería la imagen de una unidad esencial de Iglesia que permite una cierta pluralidad de tipos eclesiales. Por otro lado, no se sigue de ello, según Kasper, que haya diversas subsistencias de la única esencia de la Iglesia.

Hay una sola subsistencia -esto es, un único cuerpo místico y visible- de la Iglesia de Cristo que conoce en sí, no obstante, una relacionalidad y comunión de diversas Iglesias locales de la misma esencia eclesial (*notae ecclesiae*). También el dogmático luterano Wolfhart Pannenberg recibe la idea de la *communio* eclesial fundada sobre la comunión intradivina, comunicada en la revelación. Según Pannenberg, el concepto de *communio* podría ayudar a superar también la equivocada contraposición, defendida por Friedrich Schleiermacher: la contraposición entre la versión protestante, según la cual la relación de cada uno con la Iglesia dependería de su relación con Cristo, y la visión católica, según la cual la relación de cada uno con Cristo dependería sólo de su relación con la Iglesia. La *communio* es la premisa para la identidad de los creyentes, constituida por la vida común de la Trinidad, comunicada por Jesús y presente en la Iglesia en virtud del Espíritu⁵⁸.

⁵⁶ Cf. *ibíd.*, 75s.

⁵⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, "Communio: un programma": *IKaZ (Communio)* 1 (1972) 4-17.

Resumen

El artículo recoge la actual tendencia a convocar la teología trinitaria es convocada para resolver las cuestiones discutidas en el campo de la eclesiología. Esta tendencia se debe acoger de muy buen grado ya que muestra la estructura trinitaria de la fe cristiana que se apoya en la revelación definitiva: la del Padre creador de Israel y de la Iglesia como pueblo suyo (pueblo de Dios), de su Hijo encarnado como Mesías de Israel y Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo, y a la luz del Espíritu que ya ha hablado por medio de los profetas y construye la Iglesia como templo suyo en el que la Jerusalén celeste se hace, poco a poco, tangible.

Summary

This article gathers the actual tendency to summon Trinitarian theology to settle the disputed issues in the field of Ecclesiology. This tendency should be welcomed pleasantly for it shows the Trinitarian structure of Christian faith which rests in the definitive revelation: the Father creator of Israel and the Church as his people (people of God), of his Son incarnate as Messiah of Israel and Head of the Church, that is his Body, and in the light of the Spirit that has spoken through the prophets and builds the Church as his temple in which the celestial Jerusalem becomes, little by little, tangible.

⁵⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática* 3 (Brescia 1996) 112.