

UNA ECLESIOLOGÍA “DE MISIÓN”

ANGELO SCOLA
VENECIA

I. “EL CAMPO ES EL MUNDO” (MT 13,38)

“El campo es el mundo” (Mt 13, 38). La sintética afirmación del evangelio de Mateo quizás puede ayudarnos a trazar la fisonomía de la misión de la Iglesia al alba del Tercer Milenio. El evangelista, a lo largo de todo el discurso parabólico (Mt 13,1-52), identifica a menudo con el mundo *tout-court* el campo en el que acaece el crecimiento del Reino de los cielos¹. La Iglesia misma, como primicia del Reino (cf. Mt 13,53-18,35), está esencialmente entretejida al mundo, puesto que ella acontece, ante todo, en la persona (“en las almas”, diría Guardini²). Así lo muestra el llamado *discurso eclesial* (cf. Mt 18), cuando afronta cuestiones como el primado de los pequeños en el Reino, el escándalo, la misericordia, la corrección fraterna, el perdón... Y lo documenta la afirmación misma del primado de Pedro: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mt 16,18). Es este *tú* de Pedro el fundamento sobre el que se edifica la Iglesia. Es su persona. Y la persona se da, desde el origen, en el contexto insustituible de la relación con los otros, según la gama jerárquica de la proximidad. Separar la Iglesia del mundo es una tarea, además de artificial, vana, destinada -como desgraciadamente las vicisitudes históricas y no pocas elaboraciones teológicas testifican- a susci-

¹ En este lugar, obviamente, no pretendemos abarcar la riqueza de significados que el término *mundo* posee en el Nuevo Testamento. En particular, no tenemos en cuenta su uso en el Evangelio de Juan (cf. H. SASSE, “cosmos”, en: G. KITTEL-G. FRIEDRICH [eds.], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 5 [Brescia 1969] 877-958; R. E. BROWN, *Giovanni*, vol. 2 [Assisi 1979] 1450-1452). Nos limitamos al significado neutro, por llamarlo así, empleado en el capítulo trece de Mateo.

² Cf. R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa* (Brescia 1989) 21.

tar graves malentendidos³. Si, como nos enseña el evangelio de Mateo, el campo es el mundo y por ello no es posible dividir hasta el fin de los tiempos la buena semilla de la cizaña, entonces, inevitablemente, no se deben separar, durante todo el tiempo histórico que nos separa del nuevo eón, las vicisitudes de los cristianos de las de los hombres. Iglesia y mundo constituyen una *polaridad históricamente* insuperable dentro del *único designio* del Padre.

No es éste el lugar de una investigación especulativa sobre la relación Iglesia-mundo, una de las más tormentosas *cruces theologorum* destinada a menudo a encallarse en una inconcluyente dialéctica entre los dos principios⁴. La aparentemente obvia afirmación de Mateo nos permite, sin embargo, eliminar de raíz todo posible equívoco al hablar de *misión de la Iglesia*. Ante todo porque pone en evidencia, inmediatamente y sin incertidumbres, el papel esencial del fiel laico en la edificación de la Iglesia. Después, porque el originario e inseparable vínculo de la Iglesia con el mundo impide identificarla con una *realidad preconstituida*, sin relación con la historia, que hay que trasladar luego al mundo como a una región extranjera, casi como una obra que se superpone desde el exterior. Derivarían de ahí, entre otras cosas, como desgraciadamente ha sucedido y sucede, una implacable falta de incidencia y, en última instancia, su inutilidad. En cambio, la viva edificación de la Iglesia tiene que ver, constitutivamente, con la historia, con hombres tocados en lo íntimo de la propia libertad por el don del evento de Jesucristo. Transformados por su presencia, en el ritmo cotidiano de los afectos y del trabajo, hasta el punto de comunicarla gratuitamente a cuantos entran naturalmente en relación con ellos. La esencia de la Iglesia es íntimamente misionera porque el Reino crece, como si brotase del campo del mundo, y los hombres son, lo sepan o no, *co-agonistas*. El *prot-agonista*, Jesucristo, muestra esta

³ Se pueden citar, por ejemplo, los acontecimientos históricos franceses relativos a la aparición del neologismo *catholicisme*. El término, aparecido como sustantivo en el siglo XVIII, se convirtió después, a inicios del XIX, en la expresión de una alternativa cultural al adjetivo *catholique* aplicado a la Iglesia. Ha acabado por indicar una pertenencia eclesial diáfana, centrada más en un conjunto de ideas o, como mucho, de costumbres y de lenguaje, que en la concreción propia de la *regula fidei* y de los sacramentos. Sobre el proceso que ha llevado a concebir la Iglesia como *sociedad alternativa* cf.: C. HELL, "Catholicisme", en: J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris 1998) 211-213; A. BESANÇON, *Trois tentations dans l'Eglise* (Paris 1996).

⁴ La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* representa un claro intento de superar el planteamiento dialéctico en la relación Iglesia-mundo. A propósito de esta tema cf. A. SCOLA, "'Gaudium et Spes': dialogo e discernimento nella testimonianza della verità", en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000) 81-114.

unidad originaria de Iglesia-mundo en el designio de Dios (cf. Jn 17, 21) porque en Él y a través de Él el Reino de los cielos se actúa definitivamente⁵. Este cuadro eclesiológico tiende a asegurar el único dinamismo vital que explica la razón de ser de la Iglesia: transparentar en cuanto "sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano" (LG 1), el rostro mismo de Cristo, *Lumen gentium*⁶.

II. UNA MISIÓN UNIVERSAL

Uno de los más significativos episodios narrados en el evangelio de Mateo (cf. Mt 15,21-28), que tiene un paralelo en el de Marcos (cf. Mc 7,24-30), traza un camino singular para la dilatación del *apostolado* de Jesús. Se trata del episodio de la mujer cananea que pide la curación de su hija, endemoniada⁷. El Maestro que, en un primer momento según la narración de Mateo, parece ignorarla en un segundo momento da una justificación de este comportamiento que no parece admitir réplica: "no he sido enviado (el verbo es *apostellein*: apostolado-misión⁸) más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15,24). Pero la mujer no se da por vencida y continúa, impertérrita, invocando la ayuda de Jesús. Él -es el tercer momento- no duda en recurrir a un epíteto despreciativo para señalar los destinatarios de su propio apostolado: "No está bien tomar el pan de los hijos para darlo a los perrillos" (Mt 15,26). La mujer, puesta crudamente ante la alternativa dramática de retirarse ofendida por la posición del *Rabbí* o arriesgar el todo por el todo por la curación de la hija, encuentra la amorosa energía de humillarse. No le importa ser considerada como un perrillo por no pertenecer al pueblo elegido, no pretende para sí el pan destinado a los hijos, le bastan las migajas. Entonces ocurre el hecho significativo sobre el cual queremos poner, con énfasis, el acento: la fe de la mujer fuerza, en cierto sentido, las fronteras del *apostolado* de Jesús. La potencia del Reino –no olvidemos que el episodio se encuentra en la quinta sección del evangelio, dedicada a la Iglesia, primicia del

⁵ Cf. Mt 13,53-57; Mc 6,16; Lc 4,14-30. Orígenes hablaba, al respecto, de *autobasileia*.

⁶ "En este consiste el sentido propio de la Iglesia como 'sacramento de salvación': en representar la dimensión social de la mediación salvífica, en ser creyentes los unos para los otros en la recepción y en la transmisión de la salvación donada en Cristo" (M. KEHL, *La Chiesa* [Cinisello Balsamo 1995] 81).

⁷ Cf. A. SAND, *Il Vangelo secondo Matteo*, vol. 1 (Brescia 1992) 459-462.

⁸ Cf. K. H. RENGSTORF, "apostéllon", en: KITTEL-FRIEDRICH, *o. c.*, vol. 1, 1063-1196.

Reino de los cielos (cf. Mt 13,53-18,35)– no acepta limitaciones. Sobrepasa, en la conciencia apostólica del mismo Jesús, todos los límites y muestra que la dimensión salvífica de la misión es universal. Aun sabiéndose *enviado* y, por tanto, no pudiendo disponer por sí solo de su misión –la recibe, de hecho, del Padre⁹– Jesús se *deja vencer* por la fe de la cananea. Este episodio muestra claramente la naturaleza esencialmente apostólica de la vocación cristiana: “la vocación cristiana, en efecto, es por su misma naturaleza también vocación al apostolado”¹⁰. Y –esto es lo asombroso– lo muestra a partir de Cristo mismo.

No es necesario, en este punto, recorrer analíticamente los textos neotestamentarios que exponen el significado del *apostolado-misión*, ni poner de relieve que el término misión es el resultado de la traducción latina del griego *apostellein*¹¹, para reconocer en el apostolado-misión de Jesucristo no sólo la razón profunda de su venida entre nosotros, sino una revelación del núcleo de su Persona singular¹².

Una vez más la Revelación nos ilumina completamente. La Carta a los Hebreos (3,1) no teme definir a Jesús como el *apostolos* en sentido absoluto. Esta definición, que en sí y por sí se da sólo una vez en todo el Nuevo Testamento (*hapax legomenon*), se integra, sin embargo, con las numerosas referencias del evangelio de san Juan al mismo tema¹³. El nexos persona-misión en Jesucristo¹⁴ es hasta tal punto constitutivo que un teólogo como

⁹ RENGSTORF, o. c., 1189: “En Juan Jesús aparece como el enviado del Padre, pero esta cualidad suya sirve sólo a clarificar la importancia de su persona y de la historia que encuentra cumplimiento en él, pues Dios mismo habla y actúa por medio suyo”.

¹⁰ AA 2.

¹¹ Cf. A. SEUMOIS, *Teología misionaria* (Bologna 1993) 44-51. El autor sintetiza los estudios exegéticos relativos a los términos *apostolato*, *apostolo*, *mandato* poniéndolos con relación al *seliah* judío que las primeras comunidades cristianas helenísticas empleaban para traducir *apostolos*.

¹² Cf. A. SCOLA, *Cuestiones de Antropología Teológica* (Madrid 2000) 3-21 y, sobre todo, A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *La persona humana. Manuale di Antropología Teológica* (Milano 2000) 50-66.

¹³ Cf. Jn 3,17.34-36; 6,29.39.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42.

¹⁴ A este propósito la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, “La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione”, en: *Id.*, *Documenta-Documenti* (Città del Vaticano 1988) 579, afirma: “la conciencia que Jesús posee de sí mismo coincide con la conciencia sobre su misión”.

Balthasar ha podido proponerlo repetidamente como axioma basilar de la cristología y, como consecuencia, de la antropología cristiana¹⁵.

En el horizonte de la persona-misión de Jesucristo cobra forma la persona-misión del cristiano¹⁶. La vocación expresa a la persona, cuyo rostro se perfila completamente sólo por su misión¹⁷. Jesús es el *apostolos tout-court*; es decir, su persona coincide con su ser enviado (misión), debido a la misión del Verbo pronunciado por el Padre y a la misión del Espíritu Santo -amoroso nexo entre los dos y fruto de tal amor¹⁸- que, incluso en el supremo abandono del Crucificado¹⁹, mantiene abierto a la mirada del Padre (*Litz*) el rostro del Hijo (*Ant-litz*).

¿Cómo comprender a María, a Pedro o a Pablo fuera de este nexo entre la persona y la misión que se hace evidente en la vocación?²⁰. Pero, ¿cómo podría madurar cada uno de nosotros la propia autoconciencia cristiana fuera de este mismo nexo constitutivo?²¹. Apostolado y misión se asocian en perspectiva trinitaria, cristológica y antropológica –a través de las nociones de

¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3 (Milano 1983) 141-154.

¹⁶ Cf. *Id.*, *Gli stati di vita del cristiano* (Milano 1985) 183-194.

¹⁷ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico* (Madrid 1997) 90: "Balthasar se empeña a fondo en la distinción entre sujeto espiritual y persona, mediante lo que él denomina la 'lucha por el concepto teológico de persona'. En sustancia el eje sobre el que se articula la reflexión balthasariana es, una vez más, la misión. Sólo la misión hace persona, porque sólo ella confiere al sujeto espiritual, que pertenece a la especie humana, su singularidad cualitativa. La persona, propiamente hablando, es, por tanto, sólo teológica".

¹⁸ Cf. *Id.*, *Teologica*, vol. 3 (Milano 1995) 247: "existe un doble aspecto del eterno Espíritu Santo en Dios, pues es tanto el más íntimo lar del movimiento del amor subjetivo entre el Padre y el Hijo, como, al mismo tiempo, en cuanto producto y fruto, su objetiva generación".

¹⁹ Cf. *Id.*, *Teodrammatica, o. c.*, 264ss.

²⁰ Véanse en este sentido las semblanzas que Le Guillou presenta de María, Pedro, Pablo, Juan en M.-J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs. L'innocent* (Paris 1971) 221-277.

²¹ No se debe temer a este respecto que el desgaste de las categorías empleadas, sobre todo la reducción funcional de los términos *vocación* y *misión*, pueda vaciar el espesor ontológico de la persona. Afirmar, a partir de la cristología, que la *misión* constituye la persona no significa en absoluto negar la ontología del sujeto espiritual en cuanto sustrato de la persona (cf. BALTHASAR, *Teodrammatica, o. c.*, 193-196). Más bien se pretende dar el peso correspondiente a la relación con el Padre que pone en acto su designio (el misterio escondido del que habla Pablo. Cf. Rm 11,25; Col 1,25-27; Ef 2,11-3,13.) En este punto cf. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi* (Cinisello Balsamo 1999) 240-242.

sujeto espiritual y persona- al binomio vocación-misión²². De esta manera, se proponen los términos neotestamentarios decisivos de la fisonomía del discípulo y testigo de Cristo, llamado a comunicar, en el vasto campo del mundo, el atractivo de su Señor. En esta misión, su persona se realiza hasta el fondo a sí misma. Respondiendo a la mirada de amor del Padre, la persona descubre, por la fuerza del Espíritu del Resucitado, su verdadero rostro²³.

III. EL ACONTECIMIENTO DE JESUCRISTO: CONTENIDO DE LA MISIÓN

Antes de introducir el resultado eclesiológico del dinamismo misionero que comienza en el mismo seno de la Trinidad²⁴, antes, por tanto, de hablar de eclesiológica *de misión*, es más, para poderla delinear en forma sustancial, no será inútil detenerse en el contenido de tal misión. En efecto, si es decisivo *quien* comunica, no es menos relevante el evangelio que comunica²⁵. Sintéticamente podemos decir que el contenido adecuado de la misión cristiana es el evento de Jesucristo mismo. Es necesario, sin embargo, considerar bajo la categoría de *evento de Jesucristo*²⁶ todos los factores articulados que la constituyen. Éstos son tres y podemos considerarlos según el principio metodológico de distinguir en lo que está unido.

Evento individual, ante todo, el *hecho* de Jesucristo documentado históricamente en su vocación-misión terrena, tal y como es atestiguado por la

²² Así vienen resueltas radicalmente, a partir de la cristología, oposiciones del tipo naturaleza-identidad/misión-tarea, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 1 (Milano 1980) 621-624.

²³ A la luz de estas afirmaciones se comprende adecuadamente el n. 22 de la *Gaudium et Spes* que, partiendo de esta proposición central ("en realidad solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre"), llega a describir los rasgos del hombre en Cristo en el cumplimiento de su misión.

²⁴ *Ad Gentes* 2. A este respecto cf. A. WOLANIN, *Teologia della missione. Temi scelti* (Casale Monferrato 1989) 31-81; SEUMOIS, o. c., 271-275; D. CALCAGNO, "La vita trinitaria e l'impegno missionario della Chiesa", en: AA.VV., *Chiesa sempre missionaria* (Genova 1992) 79-111.

²⁵ Las diversas definiciones que de la misión han ofrecido los estudiosos dependen precisamente del contenido que se reconoce a la actividad misionera, cf. K. MÜLLER, *Teologia della missione. Un'introduzione* (Bologna 1991) 45-69. En lo relativo al objetivo de la misión, cf. WOLANIN, o. c., 103-109.

²⁶ Aquí nos referimos específicamente al acontecimiento de Jesucristo, recurriendo a cuanto la categoría *acontecimiento* nos ofrece para expresar la riqueza insondable que se nos ha revelado en Cristo. Sobre esta categoría cf. A. SCOLA, "Libertad humana y verdad a partir de la encíclica 'Fides et Ratio'": *Communio* 20 (1999) 261-281.

traditio catholica, que tiene en la Sagrada Escritura su núcleo central. En segundo lugar, la resurrección de Jesús de entre los muertos certifica su divinidad revelando la absoluta singularidad de su humanidad. El hecho de Jesús de Nazareth trasciende el tiempo de la vicisitud histórica en el que se desarrolló su existencia humana: es un *acontecimiento*. Jesús viene al encuentro (*ad-venio*) de cada hombre. ¿Cómo? Donándose a su libertad. Así se delinea el tercer factor constitutivo del evento. El acontecimiento de Jesucristo llama a mi libertad a resolver, en el seguimiento, el enigma que la caracteriza: la libertad finita debe inexorablemente trascenderse (salir de sí) para realizarse, pero es incapaz, por sí sola, de hacerlo²⁷. Jesucristo, Aquél que está entre nosotros, invita a la libertad a este paso dando testimonio, con su cruz-resurrección, del singular cumplimiento de su propia libertad. En su muerte en cruz realiza la total salida de sí y su resurrección da testimonio de que en esta *kénosis* su libertad encuentra la plena realización. En la impotencia extrema, en el abajamiento y el abandono, resplandece así la gloriosa exaltación del Resucitado²⁸.

Realmente en el Bautismo, génesis de la fisonomía de todo cristiano, Jesús pone a disposición de la libertad finita esta capacidad de cumplimiento. La Eucaristía ya lo realiza en el signo: en el don eucarístico, por el poder del Espíritu Santo, está realmente anticipado el inaudito triunfo que el genio católico identifica con el dogma de la resurrección de la carne.

¡He ahí el evento Jesucristo en toda su plenitud!

El evento de Jesucristo asegura así a la libertad de cada hombre, siempre históricamente situada, el contenido del apostolado-misión²⁹. No se deberá jamás separar el sujeto de la misión de este contenido, so pena de vaciar la *traditio catholica*³⁰. La separación, de hecho, acabaría o por excluir el sujeto reduciendo el contenido a una pura suma de enunciados intelectuales, de comportamientos prácticos y de ejercicios de piedad, o bien llegaría a absolutizarlo vaciando la objetiva potencia veritativa del evento para reducirlo al

²⁷ Cf. SCOLA, *Hans Urs*, o. c., 100-101.

²⁸ Balthasar afronta esta temática bajo el título de *analogia entis cristologica*, cf. *Teodrammatica*, o. c., 206-214.

²⁹ En la forma sacramental "la gracia invisible de Dios no sólo llega a ser visible y aferrable en la forma de Cristo, sino que ésta se presenta a su vez ante nosotros en un forma válida, soberanamente libre respecto a cualquier oscilación subjetiva y se imprime en nosotros suscitando nuestra conformación con él" (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1 [Milano 1975] 544).

³⁰ Para el concepto de *traditio* empleado aquí, véase: A. SCOLA, "La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale": *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 485-504; 492-498.

puro sentimiento religioso y a su efímera capacidad de comunicarse³¹. ¿Cómo evitar los perniciosos dualismos conexos a esta mortífera separación entre fe y vida, ya estigmatizada por Pablo VI y en vista de cuya superación el Vaticano II ha querido darse su particular fisonomía *pastoral*?³².

La respuesta más significativa es el humilde reconocimiento de que el evento se transmite físicamente (la *traditio* es, ante todo, un hecho práctico de experiencia³³), de persona a persona. Sin solución de continuidad, el evento de Jesucristo, a través de su Madre y unos pocos amigos, los humildes pescadores de Galilea, ha llegado hasta nosotros. Aquí, eclesiología de *misión* y eclesiología de *comunió*n se integran mutuamente. Como emblema de ésta última puede ser considerado propiamente el celeberrimo pasaje de la Primera Carta de Juan: "Lo que existía desde el principio... nosotros lo anunciamos también a vosotros para que también vosotros estéis en comunió

n con nosotros... Estas cosas os escribimos para que vuestra alegría sea perfecta" (1 Jn 1,1-4). Si la *communio*, en cuanto mantiene físicamente unidos a los hombres tocados por el evento de Jesucristo, es la que asegura la permanencia de la integridad vital de este contenido cristológico, hay que añadir inmediatamente que, en este punto, constituye una sola cosa con la misión³⁴. Y la misión, por su naturaleza, pide poder vivir las dimensiones del mundo. Al famoso pasaje de la Primera Carta de Juan corresponde aquél, igualmente decisivo, que cierra el evangelio de Mateo: "Así que id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo... He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,19-20).

³¹ La encíclica *Redemptoris Missio* articula armónicamente sujeto y contenido de la misión. Cf. M. DHAVAMONY, "La visione cristocentrica della missione nella 'Redemptoris missio'": *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 347-368.

³² Cf. J. RATZINGER, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II* (Brescia 1967) 109-113; G. COLOMBO, "La teologia della 'Gaudium et Spes' e l'esercizio del magistero ecclesiastico", en: *Id.*, *La ragione teologica* (Milano 1995) 281-284.

³³ Cf. M. BLONDEL, *Storia e dogma* (Brescia 1992) 103-137.

³⁴ Respecto a este tema es interesante observar que la nota de la *apostolicidad* de la Iglesia expresa tanto la garantía (objetiva) de la permanencia en la historia del evento de Jesucristo como la apertura universal, en el espacio y en el tiempo, a la misión (en relación con la catolicidad). Y el colegio episcopal en la Iglesia asegura, al mismo tiempo, la *communio* y la misión. En este sentido CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Fragm. In Act. Apost.* (PG 74,758) afirma: "puesto que debían ocuparse de encaminar el mundo hacia el cristianismo anunciando el evangelio de la salvación a todos los pueblos, ellos recibieron el don de lenguas".

IV. RASGOS DE UNA ECLESIOLOGÍA "DE MISIÓN"

No será ahora imposible delinear sintéticamente los rasgos constitutivos de una eclesiología verdaderamente adecuada a la urgencia misionera³⁵, tan aguda en esta situación histórica de comienzo del nuevo milenio³⁶. Dos son los pilares de tal edificio. Ante todo, tal eclesiología, precisamente debido a la evolución de la experiencia y de la reflexión producida en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, pone en primer plano el sujeto eclesial, personal y comunitario, considerado a partir de su vocación-misión³⁷. Como agudamente ha señalado Balthasar, la misión de la Iglesia es una sola cosa con su esencia, en analogía al axioma cristológico central, según el cual la misión de Jesús no se añade a su persona sino que es idéntico a ella³⁸. La cuestión eclesiológica central, entonces, no es *¿qué es la Iglesia?*, sino *¿quién es la Iglesia?*³⁹. Ella se configura como una *communio* de misiones personales en torno a la misión de María. La centralidad de María, núcleo personal de la Iglesia, permite evitar en la Iglesia el doble riesgo del individualismo y del colectivismo impersonal⁴⁰. En efecto, en razón de la especial pre-elección (pre-destinación) de María como sujeto arquetipo de todas las misiones, se debe decir que la Iglesia precede al individuo; pero, al mismo tiempo, el individuo, entrando en la Iglesia, no se anula como si fuese un número más. Al contrario, su misión singular le provoca a una interacción personal con aquella *communio* que tiene en la Trinidad misma su fuente inagotable⁴¹.

En segundo lugar, una eclesiología del sujeto eclesial, elaborada a partir de la misión, muestra cómo se puede definir la Iglesia sólo sobre la base de

³⁵ Este conato de eclesiología supera las polémicas que, en los años cincuenta, turbaron la reflexión ecuménica. A este respecto cf. G. RICHI ALBERTI, *Teología del misterio* (Madrid 2000) 139-142.

³⁶ Cf. E. BUENO, "La misión hoy: aspectos teológicos": *Burgense* 35 (1994) 349-379.

³⁷ Cf. A. SCOLA, "La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana", en: I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo* (Roma 2000) 461-462.

³⁸ Cf. BALTHASAR, *Teodrammatica*, o. c., 400: "la misión de Jesús no se añade a su persona sino que es idéntica a ella; del mismo modo la misión de la Iglesia constituye un todo con su esencia".

³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, "Chi è la Chiesa?", en: *Id.*, *Saggi teologici II. Sponsa Verbi* (Brescia 1985) 137-139.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, "L'eclesiologia della costituzione 'Lumen Gentium'", en: FISICHELLA, *Il concilio*, o. c., 80-81.

⁴¹ Cf. BALTHASAR, *Teodrammatica*, o. c., 422-424.

una doble relación constitutiva: aquella con la persona-misión de Jesucristo –que constituye su insuperable origen- y aquella con el mundo al cual es constantemente enviada– que individúa su objeto, el cual será definitivamente cumplido en la gloria. La Iglesia, en virtud de su naturaleza propia, no soporta una definición unívoca⁴², aunque reconocerlo no significa prejuzgar su identidad y misión. Su carácter constitutivamente *excéntrico* revela con mayor agudeza su razón de ser. La Iglesia es, en sí misma y por sí misma, el *medio intrínseco* (sujeto-mediador, sacramento) de la fascinante autocomunicación de la Trinidad al mundo, es decir, del evento de Jesucristo⁴³. Por tanto cada forma de autorrealización de la Iglesia (desde la diócesis hasta el más humilde grupo de fieles) puede comprenderse sólo en la viva comunión jerárquica con las otras formas⁴⁴.

Antes de delinear brevemente, limitándonos a enunciar los títulos, los rasgos sobresalientes de esta eclesiología *de misión*, no será inútil poner de relieve que dicha eclesiología encuentra una significativa primera sistematización en el Concilio Vaticano II. Los estudios que han tenido en cuenta un examen analítico del camino de preparación de todo el documento *De Ecclesia* identifican claramente que el punto de llegada de los trabajos conciliares (la referencia es, concretamente, a la *Lumen Gentium*) es la conciencia general de que la misión de la Iglesia proviene de su misma naturaleza y que, aún más, la esencia de la Iglesia es misionera⁴⁵. Esta afirmación no se refiere sólo a la *Lumen Gentium*, sino que determina la misma lógica de *Apostolicam Actuositatem*, interpretada justamente como una actuación significativa de la eclesiología *de misión* propia de la *Lumen Gentium*. Aún más, como ha mostrado la más reciente reflexión sobre la recepción y la actualidad del Concilio, las cuatro constituciones del Vaticano II, leídas unitariamente, revelan toda la riqueza *misionera* de su eclesiología⁴⁶. “A partir de la autorevela-

⁴² Por ello no es posible expresar la riqueza del misterio de la Iglesia recurriendo a una sola categoría (comunión, misión...) o a una sola imagen (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo...).

⁴³ BALTHASAR, *Gloria*, o. c., 522: “Nos ocuparemos de la Iglesia sólo en la medida en que ella puede y quiere ser una mediación de la forma (*Gestalt*) de la Revelación de Dios en Jesucristo. Diciendo esto hemos, probablemente, afirmado la cuestión decisiva. Y quizá, por cuanto respecta a la Iglesia, no es necesario hacer ninguna otra pregunta”.

⁴⁴ A propósito de este tema cf. J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino* (Cinisello Balsamo 1991) 95-112.

⁴⁵ Cf. S. MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto “natura della Chiesa”-“missione della Chiesa” nell’iter della costituzione De Ecclesia (1959-1964)* (Roma 1999) 416. En este volumen se encuentra abundante bibliografía al respecto.

⁴⁶ Cf. R. FISICHELLA, “Approdo sintetico”, en: *Id.* (ed.), *Il Concilio*, o. c., 729-736.

ción de la Trinidad en Jesucristo el sujeto eclesial, que vive de la conjunción de palabra-sacramento-ministerio ordenado (DV 7-10), se convierte en signo (sacramento: SC 5-6) transparente (LG 48) de salvación para el mundo (GS 40)⁴⁷. Se describe aquí la *traditio* eclesial como el comunicarse concreto, de persona a persona, del evento de Jesucristo. Se observe que esta eclesiología *de misión* permite realizar las necesarias articulaciones entre la esencial dimensión misionera de la Iglesia y la función específica de su misión *ad gentes*, así como las oportunas distinciones entre misión, evangelización y nueva evangelización⁴⁸. Además, si se propone equilibradamente, ella muestra la intrínseca necesidad del ecumenismo y del diálogo interreligioso⁴⁹.

Volviendo ahora a los perfiles de nuestra propuesta eclesiológica, se puede decir que su primer rasgo, fundado sobre el Bautismo-Eucaristía, describe su *naturaleza dramática*. La Iglesia de Cristo vive siempre en esta polaridad: si por una parte ella está constituida por el sacrificio de Cristo, éste último, a su vez, debe ser continuamente ratificado por una fe testimonial y por un amor que se dona⁵⁰. La dramaticidad se inserta en el sujeto comunional-Iglesia en el mismo momento en que revela todo su peso en el individuo bautizado. De hecho, su ser hecho ontológicamente cristiforme en virtud de la incorporación bautismal mantiene todo el carácter dramático de encuentro-choque entre la libertad divina y la humana⁵¹. Decir que una eclesiología *de misión* es esencialmente dramática significa entonces poner en evidencia y respetar profundamente la libertad de cada uno de sus actores. En realidad

⁴⁷ SCOLA, *Gaudium*, o. c., 89.

⁴⁸ Cf. SEUMOIS, o. c., 53-64; BUENO, a. c., 371-379; MÜLLER, o. c., 198-213; J. LÓPEZ-GAY, "Redemptoris Missio", en: PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di missionologia* (Bologna 1993) 415-419; D. COLOMBO, "Fondamenti teologici e identità della 'missio ad gentes' nella 'Redemptoris Missio'": *Euntes docete* 44 (1991) 203-223, donde se recogen los desarrollos del Magisterio desde el decreto *Ad Gentes* hasta llegar a la encíclica misionera de Juan Pablo II.

⁴⁹ Sobre este punto es de obligada referencia la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Una profundización de la misma temática en clave teológica en: J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo* (Cinisello Balsamo, 2000) 57-74; SCOLA, *Cuestiones*, o. c., 165-185.

⁵⁰ Balthasar nos ofrece una bella respuesta a la pregunta por la Iglesia: "¿Qué es la Iglesia? Para el núcleo del Misterio la respuesta es: la Iglesia es la unidad de aquellos que, en torno al sí immaculado de María, ilimitado por tanto y, como consecuencia, cristiforme en la gracia, y formados en este sí, están dispuestos y decididos a que se realice la voluntad de salvación de Dios sobre ellos mismos y sobre sus hermanos" (H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo* [Milano 1994] 57).

⁵¹ A la luz de esta permanencia se comprende de modo más adecuado la relación predicación / fe-catecumenado / Bautismo tal como viene propuesto en *Ad Gentes* 13-14.

es propiamente el binomio vocación-misión la garantía completa de la grandeza de la libertad de cada miembro de la Iglesia⁵².

Podemos introducir, llegados a este punto, el segundo rasgo que perfila la fisonomía de la Iglesia. Éste brota precisamente de su naturaleza dramática, es más tiende a mostrar su esencial permanencia en la vida de la Iglesia como garantía de la libertad. No pocos teólogos, y entre ellos Karl Rahner y Balthasar, lo han indicado con la fórmula de la Iglesia como *sacramentum radicale*⁵³. Ella recibe infaliblemente la propia esencia de la esencia de Cristo (*ex opere operato*) pero, en cuanto sujeto, debe siempre ratificar este don recibido (*ex opere operantis*)⁵⁴. El *sacramentum radicale* mantiene así a la Iglesia su carácter de *medio intrínseco* (sujeto-mediador, sacramento) del evento de Jesucristo en el mundo⁵⁵. No se presenta como un sustrato subsistente en sí sino como una realidad que en concreto acontece sólo en el septenario sacramental.

Justamente esta última consideración nos permite introducir el título del último trazo de la eclesiología que intentamos proponer.

Para que el individuo, siempre históricamente situado, encuentre en la naturaleza sacramental de la Iglesia su modo de inclusión en Cristo, es decir, su vocación-misión, es necesario que exista concretamente en la vida de la Iglesia un *lugar* en el que todos los factores de su libertad, incluida la posibilidad del pecado, sean considerados. Es necesario, sustancialmente, que el drama de cada individuo miembro de la Iglesia no esté decidido de antemano. Este *lugar* es precisamente la Eucaristía, en la que el evento de Cristo se dona al acto de libertad del creyente. Una eclesiología *de misión* es esencialmente eucarístico-sacramental.

⁵² Cf. BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, o. c., 395.

⁵³ Cf. J. WERBICK, *La Chiesa* (Brescia 1998) 484-514. Todavía antes que Rahner y Balthasar, Henri de Lubac afirmaba con claridad: "la Iglesia es un misterio, es decir, con otras palabras un sacramento. Siendo el 'punto de encuentro de todos los sacramentos cristianos', ella misma es el gran sacramento que contiene y vivifica todos los demás. Ella es, en la tierra, el sacramento de Jesucristo, como Jesucristo mismo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios" (H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa* [Milano 1979] 135).

⁵⁴ Cf. BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, o. c., 396.

⁵⁵ Con una fórmula que no es fácil de acoger por nosotros, cristianos modernos, pero que expresa claramente la naturaleza de *medium* eficaz (sacramento) de la Iglesia, Juana de Arco respondió a sus jueces: "De Jesucristo y de la Iglesia yo creo que son la misma cosa, y que esto no debe ser un punto oscuro". En el mismo sentido cf. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* III, 31, 44. Esto no quita la subordinación de la Iglesia a Cristo; al contrario, la presupone.

No es éste el lugar para preguntarnos sobre la necesidad de integrar aquélla que, no sin un énfasis quizás excesivo⁵⁶, ha sido llamada *eclesiología de comunión* con una *eclesiología de misión*, para hacer emerger así, con toda su articulada actualidad, la eclesiología del Vaticano II⁵⁷. Sin embargo, es posible proponerla a modo de hipótesis como vía para *recibir* en unidad la lección de las cuatro grandes constituciones conciliares. Sobre todo, se podría captar la densidad eclesiológica de la que ha sido definida como *naturaleza pastoral del Concilio*, que ha encontrado en la *Gaudium et Spes* su máxima expresión⁵⁸.

Bastará aquí resaltar cómo una perspectiva misionera adecuada -según la cual el campo en que se desarrolla el Reino tiene los mismos confines que el mundo- puede introducir a la comprensión del misterio de la Iglesia. La alusión hecha a la *Gaudium et Spes* resulta así particularmente iluminadora. Una eclesiología *de misión*, precisamente porque está centrada en el sujeto, debe ser escrita en primera persona y no en tercera. Implica necesariamente el testimonio. Este paso de lo *impersonal* a lo *personal*, que secunda la intuición de Maritain y de Guardini⁵⁹, está más de acuerdo con la esencia de la Iglesia y responde mejor a la urgencia misionera de hoy. Permite realizarse a la libertad de cada miembro de la Iglesia.

En esta perspectiva de la vocación-misión brilla la concepción cristiana de la vida como vocación que permite acoger, en la unidad y en la distinción, los diferentes estados de vida cristiana. En este marco, todo fiel posee verdaderamente la misma dignidad, en cuanto miembro del pueblo de los redimidos.

⁵⁶ "Quizá sea apresurado, en el sentido que salta algunos pasos obligatorios, connotar la eclesiología del Vaticano II como 'eclesiología de comunión'. En efecto, hay que reconocer que el término ha aparecido sólo tímidamente y casi de manera inadvertida, como una feliz sorpresa, en los textos del Concilio, en los cuales, además, no se mantiene como concepto unívoco ni presenta una claridad terminológica en la misma *Lumen Gentium*" (G. COLOMBO, "Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino": *Teologia* 21 [1996] 327).

⁵⁷ Me parece que puedan ser interpretados en este sentido los intentos de recuperar la centralidad de la consideración de la Iglesia como sacramento en la enseñanza del Vaticano II, cf. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II* (Milano 1998) 29-42.

⁵⁸ Cf. SCOLA, *Gaudium*, o. c., 103-113.

⁵⁹ Cf. J. MARITAIN, *De l'Eglise du Christ: la personne de l'Eglise et son personnel* (Bruges 1970); R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo* (Brescia 1993) 48-59.

V. MISIÓN COMO MÉTODO DE VIDA CRISTIANA

Una *eclesiología de misión* es, entonces, una *eclesiología dramática* (de libertad), que se funda en el *sacramentum radicale*, mediante el cual el evento de Jesucristo se dona *eucarísticamente* al acto de libertad del creyente. Se puede decir que tal *eclesiología* representa, en cierto sentido, la concentración antropológica de la *eclesiología* de comunión. Ambas, por tanto, se implican mutuamente, integrándose.

Nuestra reflexión requiere ahora un paso ulterior. ¿Cómo pasar de la misión de la Iglesia en cuanto tal a la misión del individuo cristiano y, en particular, del fiel laico?

Sin caer de nuevo en la pretensión de deducir a partir de una definición apriorística del laico los rasgos permanentes de su misión, ¿cómo hacerse cargo de su índole secular considerada como vehículo de su identidad eclesial?

Estas preguntas muestran el problema, a mi entender crucial, de la pastoral en la Iglesia de hoy. Se trata de la cuestión del *método*. Por *método* no entendemos aquí un conjunto de técnicas, individuales o de grupo, que, con el auxilio de las ciencias humanas, son hoy frecuentemente empleadas en la acción eclesial (pastoral) y en la reflexión sistemática de la misma (teología pastoral)⁶⁰. Usando el término en su sentido fuerte, queremos referirnos al método de vida cristiana. Método es la *forma (Gestalt)* mediante la cual el evento de Jesucristo se comunica al mundo, pasando (*traditio*) de persona a persona. Esta forma deriva de la realidad dramática, sacramental y eucarística de la misma Iglesia, cuya naturaleza, es importante remarcarlo, consiste en ser *medio intrínseco* (sujeto-mediador, sacramento) del evento de Jesucristo a los hombres que viven en el mundo⁶¹. Por esto, hablar de método de vida cristiana es la misma cosa que hablar de método de la misión. Haciendo un inciso, se observe que este método, en sentido fuerte, puede implicar técnicas, más o menos convenientes, dirigidas a identificar mejor las aspiraciones y deseos profundos de cada interlocutor, influenciado por pertenencias y culturas bastante diferenciadas según la edad, las condiciones socio-ambientales de vida, la profesión, etc..., pero de ningún modo dicho método extraerá su fuerza persuasiva de tales técnicas. La esencia de don (amor)

⁶⁰ Cf. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale* (Brescia 1994).

⁶¹ "La Iglesia es, en el fondo, sacramento fundamental a través de sus elementos constitutivos esenciales" (K. RAHNER, "Che cos'è un sacramento", en: *Id.*, *Nuovi saggi*, t. 5 [Roma 1975] 483).

del evento cristiano no puede jamás prescindir de lo gratuito. Discípulo y testigo de Jesús de Nazareth: ¡esto es, ante todo, el cristiano! Vocación y misión requieren el seguimiento y el martirio; en una palabra, la santidad⁶². Es sorprendente notar qué poca atención se ha prestado a la hora de determinar los fundamentos del método de la vida cristiana. Como si Jesucristo, que se ha definido como camino (método), no lo hubiera propuesto, al menos en sus trazos esenciales. Nos permitimos, por lo tanto, señalar tres de ellos. Lo haremos sin pretensión de ser completos y limitándonos a proporcionar un esquema por títulos.

1. *Lógica de la Encarnación como lógica sacramental*

Un importante párrafo del Catecismo de la Iglesia Católica que no me canso de reproponer afirma: "todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio. A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras se ha revelado que 'en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente' (Col 2,9). Su humanidad aparece así como el 'sacramento', es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora"⁶³.

Este texto expresa con eficacia la lógica de la Encarnación: encontrando al hombre Jesús, realización convincente de la plenitud de lo humano, los suyos lo siguen incluso hasta el lacerante misterio de la muerte. Aunque, ante tal misterio, escapan reacios y aterrorizados, no pueden ya prescindir de Él: "Señor, ¿a quién iremos?" (Jn 6,68). Y, por la potencia del Espíritu Santo, tras haberlo acogido ya resucitado, lo reconocen como Hijo de Dios. Entonces se disponen a ofrecer su propia vida, consumándose en la misión de comunicar toda su fuerza salvífica. La humanidad de Jesús es, por tanto, el *medio intrínseco* primario para que sus discípulos descubran su divinidad: la humanidad de Jesús es el *sacramento* de su divinidad. La Encarnación –y la lógica que de ella deriva– se revela entonces como el método elegido por la Trinidad para comunicarse. ¡La Encarnación es el método de la misión! De las misiones trinitarias, a través de la misión de Jesucristo, se llega a la mi-

⁶² A este respecto son de referencia obligada los siguientes pasajes del Magisterio: LG 39-42; AA 4. 6; *Christifideles Laici* 16-17, como también la invitación a una pastoral de la santidad presente en la *Relatio finalis* de la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los obispos de 1985 (cf. SYNODUS EPISCOPORUM, "Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi", en: *Enchiridion Vaticanum* 9 [1791-1793]).

⁶³ CCE 515.

sión de la Iglesia, que, en concreto, coincide con la de cada individuo cristiano⁶⁴. Pero si reflexionamos bien, nos damos cuenta de que la lógica de la Encarnación es siempre una lógica sacramental. En ella, en efecto, signos y formas sensiblemente expresadas y bien individualizables son vehículo del significado, a un tiempo, real y misterioso, no empíricamente accesible en sí. El primer fundamento del método de vida cristiana, plenamente de acuerdo con la naturaleza eucarística de *sacramentum radicale* propio de la Iglesia, consistirá en proponer a Jesucristo según esta lógica de la Encarnación que es lógica sacramental. El cristiano está llamado a ser, en sí mismo y en todos sus actos, dentro de todo ámbito de la existencia humana, sacramento del evento de Jesucristo⁶⁵.

2. *Un evento puede ser acogido sólo mediante otro evento*

La objeción quizá más radical dirigida a Jesucristo no sólo por parte de los no creyentes, sino a menudo también presente en los bautizados, es la misma que, a partir de la Ilustración y del Romanticismo, aparece continuamente como un Proteo multiforme. Se niega a Jesucristo el carácter de evento, reduciéndolo a un mero hecho pasado⁶⁶. Anulando su contemporaneidad, lo hace vano o, como mucho, lo relega a la forma borrosa del mito o incluso de la fábula. En la mejor de las hipótesis lo reconoce como uno de los grandes hombres, quizás el mayor de la humanidad, en el cual inspirarse para la propia vida, pero no se admite que pueda estar vivo, presente aquí y ahora. Pero, ¿quién puede encontrar a uno que no está presente⁶⁷? Una vez más se vuelve a plantear el tema eclesiológico central: ¿cómo comunicar el even-

⁶⁴ LG 17: "A cada discípulo de Cristo incumbe el deber de difundir, por su parte, la fe".

⁶⁵ A este respecto son particularmente luminosas las palabras de san Pedro Damiano: "gracias al vínculo de la caridad mutua, la Iglesia de Cristo posee una cohesión tan fuerte, que es una en la pluralidad de sus miembros y, al mismo tiempo, está misteriosamente toda en cada individuo. Por tanto, no erróneamente se presenta de modo singular esta Iglesia universal como la única Esposa de Cristo, y contemporáneamente, se cree que cada alma es, en cierto modo, por el misterio del sacramento, la Iglesia en su plenitud" (PEDRO DAMIANO, *Liber qui appellatur Dominus vobiscum* 5 [PL 145,235]).

⁶⁶ A. SCOLA, *Chi è il cristiano? Duemila anni, un ideale senza fine* (Siena 2000) 13-14.

⁶⁷ Es notoria la afirmación de Kierkegaard cuando dice: "la única relación ética que se puede establecer con la grandeza (y por tanto con Cristo) es la contemporaneidad. Relacionarse con un difunto es una relación estética: su vida ha perdido el aguijón, no puede juzgar mi vida, se me permite admirarlo... dejándome vivir incluso según categorías completamente distintas: no me obliga a juzgar de modo decisivo" (S. KIERKEGAARD, *Diario* [Milano 1988] 348).

to de Jesucristo sin disolverlo en las coordenadas del espacio y del tiempo? En otros términos: ¿cómo puedo yo hoy, que aún peregrino sobre esta tierra, seguir al resucitado que ha entrado ya en el nuevo eón? ¿Cómo imitar al inimitable para convertirme en su discípulo y testigo?

Es otra vez la lógica sacramental, que tiene su núcleo en el Bautismo y en la Eucaristía, la que puede deshacer este nudo. Sólo ella permite, en efecto, que el evento no se reduzca a puro objeto material (una cosa) que se puede transportar en el espacio y en el tiempo, sino que *acontezca aquí y ahora* para mi libertad.

Emerge aquí el segundo e irrenunciable factor del método de vida cristiana (misión): *un evento puede ser comunicado sólo a través de otro evento*. Una realidad viva, de hecho, para permanecer como tal en el espacio y en el tiempo, necesita de otra realidad viva⁶⁸. El conocimiento, en efecto, o es un acontecimiento o no es⁶⁹. Liturgia, catequesis, caridad en todas sus formas, así como todo lo necesario a la comunidad cristiana, están llamados a mostrar este esencial carácter de evento. Sólo así se salva la naturaleza dramática de la Iglesia, es decir, su capacidad de poner en juego la libertad. Hay un *test* para verificar la autenticidad de todo acto eclesial: su capacidad de suscitar, inmediatamente, mientras está todavía en desarrollo, un inicio de cambio. ¿No es por esto por lo que nos han conmovido la Jornada Mundial de la Juventud o el gesto simple y conmovedor del Santo Padre mientras deposita en el Muro de las Lamentaciones la oración del salmista? Se trata de eventos, es decir, de hechos relevantes, vehículo (sacramento) de una realidad que acontece aquí y ahora para mi libertad⁷⁰.

⁶⁸ "El sentido íntimo y peculiar de un evento, y por tanto del evento mismo en su verdad, se abre sólo y siempre a una experiencia que se abandone al evento y, en este abandono, intente interpretarlo: a una experiencia que es verdadera si es adecuada al evento en cuestión" (cf. H. SCHLIER, *Linee fondamentali di teologia paolina* [Brescia 1985] 119).

⁶⁹ Balthasar describe este carácter propio de acontecimiento del conocimiento en los siguientes términos: "el pensamiento puede presumir cuanto quiera (...) será tranquilamente abatido (...) por la simple realidad de que algo en general existe, de que una cosa aflora de la nada, de que la existencia se afirma respecto a la no existencia, de que ella ha la incomprensible gracia de estar presente y de ofrecerse como inagotable objeto de conocimiento" (H. U. BALTHASAR, *Teologica*, vol. 1 [Milano 1987] 108).

⁷⁰ Son iluminadoras en este sentido las palabras de Henri de Lubac: "la única misión de la Iglesia es la hacer presente a Jesucristo entre los hombres. Debe anunciarlo, mostrarlo, darlo a todos. El resto, volvámoslo a decir, es superfluo. Sabemos que no puede fallar a su misión. Ella es y siempre lo será la Iglesia de Cristo: 'Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo'. Pero lo que la Iglesia es para nosotros, debe serlo a través de nosotros. Es necesario que a través de nosotros Jesucristo continúe siendo anunciado, que a través de nosotros continúe haciéndose

3. *Naturaleza sacramental de las circunstancias y de las relaciones*

El sacramento, en cuanto pone siempre en juego la libertad, salvaguarda la verdad profunda del evento de Cristo. Instituida por Cristo y transmitida en la Iglesia con precisos gestos y fórmulas prescritas por el rito, la Eucaristía (sacramentos) es símbolo (signo eficaz) del Dios trascendente que se da al hombre. En el sacramento están presentes a la vez la libertad de Dios y la del hombre: en él coinciden verdad y libertad⁷¹.

Permítaseme aquí presentar una hipótesis que brota de cuanto se ha afirmado y constituye, a mi parecer, el tercer pilastre del método de vida cristiana: todas las circunstancias y todas las relaciones que forman la trama de la existencia humana están, en cierto sentido, inscritas en la lógica sacramental característica del designio unitario de Dios. Por tanto, circunstancias y relaciones representan analógicamente el sacramento de la trascendencia de Dios que interpela a la libertad humana. El existir del cristiano en Cristo, en cuanto miembro de la comunidad eclesial, lo convierte en evento comunicativo (sacramento) de aquella verdad de la cual forma parte⁷². En esta óptica, cada relación pide ser vivida sacramentalmente. Algo análogo se puede decir de todas las circunstancias (entendidas en sentido lato, como hechos o conjunto de hechos con las más variadas características). Éstas no se dan, en último término, por azar. Aun sin negar las múltiples causas concurrentes que las determinan, las circunstancias no escapan al juego de la libertad de Dios que llama (vocación) y moviliza (misión) a la libertad del hombre. Es

presente. Todo esto es algo más que una obligación: es, por así decir, una necesidad orgánica" (DE LUBAC, *o. c.*, 148).

⁷¹ En fuerte analogía con la Eucaristía están las otras formas en las que se manifiesta, normalmente, la mediación intrínseca de la Iglesia. Me refiero a la Sagrada Escritura (cf. BALTHASAR, *Teológica*, vol. 3, *o. c.*, 257-292) y a la comunidad eclesial. Se tratará, también en este caso de garantizar su objetividad. No todas las lecturas que se hacen de la Sagrada Escritura son evento-mediación que hace presente el evento originario de Jesucristo; no todas las pretendidas formas de comunión son evento de la Iglesia. Escritura y comunidad se convierten en mediaciones efectivas del evento de Jesucristo sólo si se dan, concretamente, en el respeto de las precisas modalidades dictadas por la acción sacramental. Así, por ejemplo, es efectiva comunidad cristiana aquella que reconoce el orden jerárquico de la liturgia por la cual el obispo guía a la Iglesia en cuanto preside la celebración y no preside la celebración porque es el jefe de la Iglesia. Lo mismo se podrá decir de la Escritura: no debe ser leída subjetivamente, prescindiendo del sacramento, es decir de la Iglesia.

⁷² "Con su acción da testimonio de su fe (y así del mismo Cristo)... El apostolado de los laicos está fundado inmediatamente en su cristianismo (...) Es misionero si vive ejemplarmente su cristianismo" (K. RAHNER, "L'apostolato dei laici", en: *Id.*, *Saggi sulla Chiesa* [Roma 1969] 246).

necesario, sin embargo, subrayar que el hombre, abandonado a sí mismo, no sabría reconocer el carácter de evento sacramental de las circunstancias y las relaciones. Necesita estar dentro de una comunidad eclesial sensiblemente presente. La lógica de la Encarnación como lógica sacramental revela entonces con profundidad en qué consiste el método de vida cristiana, mostrando la verdadera naturaleza de la existencia humana: la vida misma es vocación en cuanto la libertad del hombre, en cada uno de sus actos, está llamada a decidirse por el don de Dios anticipado como promesa. Fuera del sacramento no es posible ni siquiera intuir el valor sacramental de circunstancias y relaciones. Por otra parte, sin embargo, hasta que este valor no se convierte en experiencia concreta del creyente, movido en cada acto de su libertad por circunstancias y relaciones, se puede legítimamente dudar de su efectivo ensimismamiento con el sacramento. El método de vida cristiana, es decir, el método de la misión, revela la naturaleza esencialmente pedagógica de la Iglesia: *Erunt omnes semper docibiles Dei* (Jn 6,45).

El pasaje final de un relato de Cechov, *El estudiante*, me parece repropo-ner –con la inalcanzable fuerza persuasiva del arte- el corazón de lo que hemos definido aquí como el *método* de la vida cristiana (misión): un evento se comunica sólo a través de otro evento.

Es Viernes Santo. El protagonista, un joven estudiante, ha apenas acabado de contar a dos mujeres del pueblo el episodio evangélico que describe el llanto de Pedro cuando, tras la traición, se cruzó con la mirada de Jesús. Al final del relato del joven, una de las dos mujeres se echa a llorar. Escribe Cechov: “el estudiante pensó de nuevo que (...) lo que él acababa de relatar, y que había acaecido diecinueve siglos atrás, tenía una relación con el presente: con las dos mujeres y, probablemente, con aquel pueblecito desierto, con él mismo, con todos los hombres. (...) Y la alegría se agitó de repente en su alma con tanta intensidad que tuvo incluso que detenerse un momento para retomar el aliento. ‘El pasado’, pensaba, ‘está ligado al presente por una cadena ininterrumpida de acontecimientos que brotan uno del otro’. Y le parecía haber unido, poco antes, los dos extremos de aquella cadena (Pedro, que había vivido hacía siglos, y aquella mujer presente en carne y hueso delante de él): apenas había tocado uno de los extremos, el otro había vibrado. Y mientras atravesaba el río en la balsa (...) pensaba que la misma verdad y la misma belleza que guiaban la vida de los hombres en el huerto de los olivos y en el patio de la casa del sumo sacerdote habían continuado sin interrupción hasta aquel día (hasta él), y ciertamente habían constituido

siempre la parte esencial de la vida de los hombres y, en general, de la tierra aquí abajo"⁷³.

He aquí el gran evento: un hecho pasado, la vida, muerte y resurrección del Nazareno se convierte en un acontecimiento actual por la fuerza de la objetiva memoria del sacramento, don siempre nuevo de Jesucristo a mi libertad. Éste es el milagro de la Iglesia.

VI. MISIÓN, DON Y LIBERTAD

En el marco de la vida entendida como vocación es posible la plena asunción, por parte del individuo, del estado de vida particular predispuesto por Dios de cara a su propio bien y el bien de los otros hombres. Él lo puede vivir en su concretísima e irrepetible singularidad y, al mismo tiempo, en profunda comunión con todos los demás fieles, sea cual fuere el estado de vida al que están llamados. Muchas cuestiones que hoy todavía se presentan como problemas candentes para la Iglesia y su misión a favor del mundo, podrían encontrar en este cuadro eclesiológico y en su decisiva implicación de método, equilibradas pistas para una solución. Nos limitaremos a enunciar algunas.

Pensamos en los criterios de verificación y discernimiento de la vocación al estado de vida en el contexto de la vida como vocación. En este horizonte, la consistencia sacramental de circunstancias y relaciones pone inmediatamente en evidencia el peso de los afectos y del trabajo, como dos dimensiones inseparables y constitutivas a través de las cuales, cotidianamente, la libertad de Dios llama a la del hombre y lo lanza a la misión. Por esto, la Iglesia, como voz que grita en el desierto, no deja de reproponer con fuerza la verdad sobre el misterio nupcial (nexo inseparable entre la diferencia sexual, don de sí y fecundidad)⁷⁴ y de todas las problemáticas relativas a la vida y a la muerte, íntimamente conexas con él⁷⁵. Por la misma razón, y en virtud de su misma misión, la Iglesia no se cansa de afirmar los criterios de solidaridad y subsidiariedad en el ámbito de la edificación del bien común, en particular en el mundo del trabajo, de la economía y de la política⁷⁶. Se ve, en esta

⁷³ Cf. A. CECHOV, "Lo studente", en: *Id.*, *Tutte le Novelle* (Milano 1956) 64-68, aquí 67-68.

⁷⁴ A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial* (Madrid 2001).

⁷⁵ *Id.* (dir.), *¿Qué es la vida? La bioética a debate* (Madrid 1999).

⁷⁶ En este sentido es importante resaltar la objetiva importancia del Magisterio social de Juan Pablo II: *Laborem Exercens* (14 septiembre 1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (30 diciembre 1987) y

óptica, perfilarse de modo imponente la urgencia misionera dirigida de manera particular a los fieles laicos. Afectos y trabajo constituyen, por tanto, dimensiones esenciales de la nueva evangelización⁷⁷.

Esta misma visión eclesiológica permite una comprensión adecuada del principio de la pluralidad en la unidad que, a mi juicio, puede ofrecer la vía de estabilización a no pocas tensiones intraeclesiales. No aludo sólo a aquéllas a las cuales hemos hecho ya referencia –unidad y distinción entre los estados de vida, carisma institucional y formas carismáticas, elementos permanentes de vida eclesial (diócesis) y formas agregadas, clásicas o recientes– sino también a algunas problemáticas sobre las cuales el Magisterio reciente se ha pronunciado con claridad. Por ejemplo la cuestión ligada al tema de la *potestas* en la Iglesia: la no admisibilidad de las mujeres al ministerio ordenado. Una eclesiológica *de misión* –dramática, sacramental y eucarística– que revela la naturaleza de *medio intrínseco* (sujeto-mediador, sacramento) de la Iglesia, da testimonio de cómo ella debe vivir únicamente del evento de su Señor para ser convincente ante el mundo al comunicarlo. ¡No todo está en su poder! Más bien su poder está en obedecer al evento de Jesucristo. Éste no le consiente admitir a las mujeres al Orden sagrado⁷⁸. La Iglesia es, al mismo tiempo, María y Pedro, y está llamada a vivir permanentemente de

Centesimus Annus (1 mayo 1991); además de la aportación de la Congregación de la Doctrina de la Fe con sus dos instrucciones sobre la teología de la liberación: *Libertatis Nuntius* (6 agosto 1984) y *Libertatis Conscientia* (22 marzo 1986). A propósito cf. M. TOSO, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità* (Roma 2000).

⁷⁷ Interesantes ideas en este sentido en: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directivas sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y la familia* (19 marzo 1995).

⁷⁸ Cf. A. SCOLA, "Dall'Inter insigniores all'Ordinatio sacerdotalis": *L'Osservatore Romano* (31 enero 1997) 8-9. En lo referente a la cuestión de la participación en el gobierno de la Iglesia, la propuesta eclesiológica que hemos presentado nos permite relacionar la cuestión de la *representatividad* con su raíz sacramental: la *repraesentatio*, precisamente (cf. KEHL, *o. c.*, 391-394). Se sabe que éste ha sido una de los términos usados por la teología sacramental para hablar de la Eucaristía: *hoc enim sacramentum est repraesentativum Dominicae passionis* (TOMÁS DE AQUINO, ST III, q. 83, a. 2). En este sentido podemos afirmar que la representatividad en la Iglesia brota del sacramento (Bautismo-Eucaristía) y tiene su forma concreta de ejercicio en el testimonio, cf. R. LATOURELLE, "Testimonianza", en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (eds.), *Dizionario di Teologia Fondamentale* (Assisi 1990) 1130-1131. Representa más a la Iglesia quien está más libremente implicado con el evento salvífico de Cristo. La historia de la Iglesia nos muestra bien cómo la santidad ha sido siempre el verdadero *poder* que ha gobernado la Iglesia: basta pensar en las relaciones de santa Catalina de Siena con el Papa, o en la vida de innumerables testigos de la fe que, a lo largo del siglo XX, han transmitido la fe católica en circunstancias en las cuales era prácticamente imposible, para el ministerio ordenado, actuar.

esta doble dimensión que no se puede suprimir. ¿Cómo podría hacerlo fuera del surco de obediencia trazado por María y Pedro? ¿Cómo podría la Iglesia ser ella misma si no es reponiendo la relación constitutiva entre los dos, que se desarrolló en el contexto del afecto colegial entre todos los apóstoles? También aquí es válida la regla de distinguir en la unidad. María y Pedro no se pueden superponer, pero no se pueden separar⁷⁹.

La misión de la Iglesia al alba del Tercer Milenio ve a los cristianos trabajando, desde hace dos mil años, sobre la escena del gran teatro del mundo. Son un pueblo nuevo, casi una nueva etnia, como decía Pablo VI⁸⁰. Un pueblo es, considerándolo atentamente, un conjunto de familias. La eclesiología *de misión* podría quizás ayudar a modular de nuevo la vida de nuestras comunidades en torno al modelo de la familia, redimensionando, en cuanto es posible, la referencia, desgraciadamente bastante dominante, del modelo empresarial⁸¹. ¿Quién es la Iglesia? La familia que vive de la nueva parentela inaugurada por Cristo en la cruz cuando confió recíprocamente María a Juan y Juan a María. Los hijos de la Iglesia viven en el don recíproco de sí (sacramentos), confiados a la autoridad (Pedro), de la cual perciben la fuerza amante, incluso cuando no se sientan comprendidos. La Iglesia es un pueblo santo porque cada uno de sus miembros recorre el camino de la existencia terrena determinado por el don inefable del Jueves Santo (Eucaristía) y sostenido por la promesa inaudita de la resurrección de la carne⁸². ¿Qué garantía de cumplimiento más grande que ésta? ¿Qué noticia más maravillosa

⁷⁹ Cf. D. SCHINDLER, "Istituzione e carisma", en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa* (Città del Vaticano 1999) 64-67. El testimonio, además, es la modalidad clave del cumplimiento de la misión del cristiano, ya sea en la Iglesia, ya sea en el mundo: cf. E. BARBOTIN, "Témoignage", en: VILLER-CAVALLERA-DE GUIBERT, o. c., vol. 15, 134-141; R. FISICHELLA, "Martirio", en: LATOURELLE-FISICHELLA, o. c., 669-682. En efecto, las relaciones entre los cristianos —relaciones de testimonio mutuo— son la *forma* de cada relación con todo hombre, incluso con el enemigo y con el perseguidor: cf. A. SOLIGNAC, "Martyre", en: VILLER-CAVALLERA-DE GUIBERT, o. c., vol. 10, 718-737.

⁸⁰ "¿Dónde está el 'Pueblo de Dios' del que tanto se ha hablado y todavía se habla, ¿dónde? ¿Esta entidad étnica sui generis que se distingue y se califica por su carácter religioso o mesiánico (sacerdotal, profético, si preferís), que conduce todo él hacia Cristo, como hacia su centro focal, y que deriva completamente de Cristo? ¿Cómo está constituido? ¿Cómo se caracteriza? ¿Cómo está organizado? ¿Cómo ejerce su misión ideal y tonificante de la sociedad en la cual está inmerso? Sabemos bien que el pueblo de Dios ahora, históricamente, posee un nombre a todos familiar: es la Iglesia" (PABLO VI, *Audiencia general* [27 de julio de 1975]).

⁸¹ JUAN PABLO II, *Ecclesia in África* 63.

⁸² Tan inaudita que, para san Agustín: "con ningún otro argumento la fe cristiana encuentra tanta oposición como con la resurrección de la carne" (*Enarratio in Psalmos* 88, 2,5).

para comunicar (misión) con una alegría incontenible? Una sola es la condición requerida a los cristianos: no retirar jamás la propia mirada de Jesucristo, el único Camino (método) hacia la Verdad y la Vida (cf. Jn 14,6).

Resumen.- A partir de la reflexión sobre el carácter singular y universal de la misión de Jesucristo, el artículo propone las líneas esenciales de una 'eclesiología de misión', capaz de integrar adecuadamente la 'eclesiología de comunión' en clave antropológica y sacramental.

Summary.- *Beginning with the reflection on the singular and universal character of the mission of Jesus Christ, the article proposes the essential guide lines of an 'Ecclesiology of Mission', capable of integrating correctly the 'Ecclesiology of Communion' according to an anthropological and sacramental understanding.*