

# Por los caminos de la eclesiología

ANIANO ÁLVAREZ-SUÁREZ, OCD

## Introducción

La abundante literatura, que ha venido acumulándose en los últimos decenios sobre el tema “*Iglesia*”, muestra su importancia, a la vez que su complejidad. No nos proponemos, pues, una presentación completa de la eclesiología actual, sino de ciertos aspectos constitutivos de la misma, que revisten un interés especial. La eclesiología actual tiene puntos de referencia muy concretos: la Biblia, el Magisterio, la praxis pastoral; pero, eminentemente, está la reflexión conciliar del Vaticano II que ha logrado crear una conciencia eclesial en lo referente a uno de los aspectos de la eclesiología, como lo es el de la misión histórica de la Iglesia.

Sobra, pues, decir que la eclesiología conciliar, fruto de un proceso de maduración, cuyas causas y aspectos no es difícil describir, es además un punto de partida en relación con la praxis eclesial que se va dando y con la conciencia teológica crítica y prospectiva, que se va tomando de ella. Las concretizaciones universales y locales, tanto del campo de la praxis como del de la eclesiología, son una prueba de ello. Porque la palabra conciliar no es palabra máxima y última, sino más bien palabra mínima y orientadora, como en cierta forma lo es toda palabra del Magisterio. Con ello no queremos relativizar el alcance de las afirmaciones conciliares, sino señalar precisamente que ellas son el “*minimum*” de comunión necesario para constituir la comunidad de la Iglesia.

La renovación eclesiológica, iniciada con el Concilio Vaticano II, supone de todos modos un distanciamiento, en cierta forma cualitativo, de algunos aspectos de la eclesiología tradicional, basados en una praxis eclesial, que algunos han señalado como la praxis del régimen de cristiandad. Es necesario, pues, reconocer el carácter relativo de una periodificación de la historia de la Iglesia, pero supuesto este carácter relativo, se puede afirmar que desde lo que podríamos llamar el “*giro constantiniano*” hasta el Concilio Vaticano II se da una relativa homogeneidad en la praxis y en la eclesiología, que permite comparar todo este período con el anterior a este “*giro*” y con el posterior al Concilio Vaticano II.

Cuando más se ahonda en el estudio de la Iglesia, tanto más se comprueba la necesidad de una cristología clara y firme. Cristología y

eclesiología son dos cuestiones inevitablemente implicadas la una en la otra, de tal manera que una determinada posición en cristología repercute en los planteamientos eclesiológicos, puesto que la obra salvífica de Cristo se prolonga en la Iglesia. Es también importante señalar que en el momento actual del proceso de la eclesiología se va integrando de manera siempre creciente a un sujeto mayor del mismo: el tomar conciencia de la experiencia eclesial vivida va siendo programa no solamente de la Jerarquía, auxiliada por los teólogos, sino de toda una comunidad que se ha tratado de revitalizar y que va siendo más activa en lo referente a su conciencia eclesial.

## I. La comunidad pre-pascual

### *1. La intención de Jesús*

Jesús, como lo presentan los Evangelios, no es un profeta como los del Antiguo Testamento, que aparecen en un determinado momento de la historia de Israel para invitar al pueblo a examinar su vida frente a los compromisos de la Alianza, ni tampoco como Juan Bautista, que confiesa la transitoriedad de su misión. Aparece desde el principio como un maestro que rompe los moldes tradicionales (cf. Mt 1,27) y produce impacto. «Se maravillaban de su doctrina, pues la enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22)

Su intención es llevar a cabo una obra que perdure: se trata de anunciar el advenimiento del Reino de Dios y su establecimiento en el mundo, en su fase temporal, hasta que llegue a su plena realización en la Parusía. Sin adentrarnos en la problemática sobre el sentido y el alcance escatológico de los diversos pronunciamientos de Jesús, podemos decir que del conjunto de los Sinópticos aparece una intención de llevar a cabo una obra que perdure, no meramente transitoria, que abarque primero a Israel, luego a todo el mundo.

### *2. El séquito de Jesús*

Apenas iniciado su ministerio público, cuando apenas esbozaba los grandes delineamientos de su mensaje, convoca Jesús a un grupo de seguidores (cf. Mt 4,18-22; 9,9; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11; 5,27), que formarán una pequeña comunidad (cf. Lc 13,22).

En ellos, más que una serie de anécdotas con sentido vocacional, encontramos un esquema literario que nos introduce en el sentido teológico del binomio vocación-seguimiento. Y todo ello, en tres tiempos: Jesús encuentra algunas personas que se desempeñan en sus labores ordinarias;

les formula un llamamiento: “sígueme”; los llamados responden de inmediato y generosamente: lo dejan todo para ir en pos de él.

Se trata, pues, de establecer una relación especial entre Jesús y estos hombres que a partir de ese momento serán “discípulos”, expresión que en los medios rabínicos y palestinos de entonces implica algo más que una dependencia intelectual, como podría indicarlo la expresión griega “*mathetés*”; es un nexo estable entre el maestro (rabino) y sus seguidores, que forman, en cierta manera, un grupo o escuela. En adelante a los seguidores de Jesús se les llamará en el Evangelio “discípulos”, apelativo que conservaron los creyentes hasta que en Antioquía empezaron a llamarse “cristianos” (cf. Hech 11,26).

El llamamiento que hace Jesús tiene un fin inmediato: el seguimiento (“venid en pos de mí”), integrar el grupo de los que le acompañarán siempre y formarán el séquito que todos conocerán como “los discípulos de Jesús” (cf. Mt 12,1ss; 17,16; Lc 9,40); y otro que podemos llamar mediano: convertirse en “pescadores de hombres” (cf. Mt 4,19). No se trata de grupos cerrados, como los “discípulos de los fariseos” (Mt 22,16), no los llama para aislarlos del mundo, como los esenios de Qumrán: tendrán una misión que han de cumplir ante los hombres, cuyos riesgos y responsabilidades habrá de explicarles más tarde (cf. Mt 10,5-25).

El llamamiento no se hace por razones de amistad, ni por vínculos de sangre, sino por libre y gratuita iniciativa de Jesús. Hay entre los llamados toda clase de personas, pero ninguno pertenece a los grupos influyentes (fariseos, saduceos, herodianos). La vocación de Mateo, el publicano, la destacan los tres sinópticos como un signo cuyo sentido se expone con motivo de la cena que el elegido ofrece: la presencia de Jesús entre los hombres es un hecho que manifiesta la irrupción del amor de Dios en el mundo: el “hesed” de que habla Oseas (cf. Mt 9,12ss; Os 6,6). Juan dice que con Cristo se han hecho presentes en el mundo la “gracia” (misericordia-amor) y la “verdad” (fidelidad) de Dios, con lo que aparece aludir también al vaticinio de Oseas.

Hay una independencia total frente a compromisos de carácter puramente humano. Tampoco se reconoce como título válido para entrar en el grupo de los “llamados” el pertenecer a los estamentos oficiales del judaísmo: la comunidad de los “discípulos de Jesús” ha de ser algo enteramente nuevo.

La vocación no tiene carácter transitorio: los llamados así lo entienden al dejarlo todo para seguir al Maestro. Es un cambio de actividad, una nueva orientación en sus vidas que les marcará para siempre y de ello son conscientes los discípulos (cf. Mt 19,29ss). Se trata de un grupo estable que habrá de continuar la “misión” de Jesús, como se desprende de Mt 10,16-23 y Mt 28,19.

Los llamados son hombres rudos y sencillos, entre los cuales no faltaron pequeñas discusiones y altercados, que los evangelistas narran, no sólo por un sentido de objetividad histórica y fidelidad a la verdad, sino para encuadrar las enseñanzas con que Jesús fue modelando la personali-

dad de los llamados (cf. Lc 9,46-48). A pesar de todo, hubo también dolorosas defecciones que sirvieron para afianzar la fidelidad de los que quedaron (cf. Jn 6,60-71).

La decisión generosa, total y definitiva la destacan todos los evangelistas, incluso Juan, quien tiene otro esquema en el que subraya y enfatiza el vínculo de fe que se establece entre los llamados y el Maestro (cf. Jn 1,35-51).

Un factor muy importante ha de tomarse en cuenta: el llamamiento a la conversión y a “entrar en el Reino de Dios” tiene carácter universal; no sucede lo mismo con los llamados a formar el grupo de los “discípulos”: no se aceptan espontáneos (cf. Mt 8,18-22; Lc 9,57-62 y el caso del endemoniado en Mc 5,18ss; Lc 8,38ss).

Este llamamiento ocurre en los albores mismos de la actividad pública de Jesús, porque los “discípulos” deberán ser sus compañeros “desde el principio”, para poder desempeñarse como “testigos” (cf. Jn 15,27; Hech 1,22). El tema del testimonio reviste gran importancia: la forma concreta con que atestiguarán ha de ser la predicación (cf. Hech 1,8; Mt 24,14). Deberán atestiguar solemnemente ante los hombres todo lo acontecido desde el bautismo de Juan hasta la Resurrección de Jesús y de manera muy especial su Resurrección (cf. Hech 1,22; 2,32).

Es de advertir cómo la misión de Pablo se expresa en idénticos términos: «Tú serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído» (Hech 22,15; 26,16). En el Evangelio de Juan aparece también esta identificación entre testimonio y predicación (cf. Jn 19,35; 21,24): el predicador no sólo es testigo de cuanto ha visto, sino también de los misterios de Dios que escapan a la percepción de los sentidos (1Jn 1,2; 4,14). Aquí encontramos el fundamento de lo que Lucas llama «servicio de la palabra» (Lc 1,2). Esta misión de ser testigo se relaciona con la misión profética en el Antiguo Testamento. En Isaías, por ejemplo, leemos: «De él he hecho un testimonio para las gentes, un jefe y maestro de los pueblos» (Is 55,4). Es notoria la importancia que Lucas da al testimonio en sus escritos, especialmente en los Hechos.

En el séquito de Jesús aparecen también algunas mujeres que con sus haberes atendían a los menesteres de la comunidad (cf. Lc 8,2ss; 23,49; Mt 27,55ss). Aunque la redacción lucana proyecta retrospectivamente los rasgos de la comunidad cristiana un poco más evolucionada sobre la comunidad primitiva, sin embargo, la historicidad del hecho puede ponerse en duda y, una vez más, debe anotarse qué intención doctrinal se oculta tras esta afirmación de los evangelistas: Jesús no hace discriminaciones y, contra la costumbre judía, integra a estas mujeres en su séquito. No hablan expresamente los evangelistas del llamamiento que les hizo, como tampoco hablan de la vocación de la gran mayoría de los “discípulos”, pero debemos suponerla, según lo dicho anteriormente. Más tarde Pablo, quizás basándose en este hecho, dirá en su carta primera a los Corintios: «acaso no tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones a una hermana, igual que los demás apóstoles y hermanos del Señor y Cefas?» (1Cor 9,5).

Este grupo de mujeres estará junto a la cruz (Mt 27,55ss; Lc 23,49) y jugarán un papel importante en la mañana de Pascua: junto con los doce serán testigos de la Resurrección del Señor. Las veremos también con María la Madre de Jesús y sus hermanos en compañía de los apóstoles y discípulos reunidos en espera de la promesa del Espíritu (Hech 1,14ss). Sin embargo, no hay en el cristianismo primitivo un paralelismo completo entre el papel de los apóstoles y el de las mujeres: unos y otras tuvieron acceso a las realidades históricas de la vida de Cristo y de sus misterios, pero las transmiten de una forma diferente: a los apóstoles corresponde la tradición oficial, la proclamación pública. Quizás por esta razón Pablo no menciona a las mujeres en la lista de las apariciones (cf. 1Cor 15,5-8).

### 3. *Los “Doce”*

Pasado un tiempo después de la formación de la pequeña comunidad, como lo afirman los tres sinópticos (Mt 10,1-4; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16) Jesús procede a una selección. Lucas es el más expresivo: «Aconteció por aquellos días que salió Jesús hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y escogió doce de ellos, a quienes dió el nombre de apóstoles» (Lc 6,12ss).

Precede una noche de oración y vigilia en la montaña, índice de la trascendencia del acto que va a realizarse. En otras dos ocasiones nos dicen los evangelistas que Jesús se preparó con la oración: antes del gran sermón que trae Juan en su capítulo 6º y en Getsemaní. Cuando, más tarde, antes de Pentecostés, se trata de elegir a Matías para llenar la vacante de Judas, la comunidad también ora (cf. Hech 1,23-26) y tanto la comunidad primitiva, como posteriormente la Iglesia en su liturgia, hará preceder de oración los actos más importantes de su misión (cf. Hech 13,3).

La elección de estos “Doce” como sus más inmediatos colaboradores, «para que estuvieran con él» (Mc 3,14), tiene un valor simbólico: Israel se fundó sobre los doce patriarcas epónimos de las doce tribus; el pueblo de la Nueva Alianza, que es el Israel de Dios (Gal 6,16) se edifica sobre los doce y será superior al antiguo: «En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28); serán magistrados que en el juicio mesiánico compartirán el poder de juzgar que tiene el Mesías (cf. Jn 5,22.27; 9,39). Podemos, pues, decir que si Jesús realmente constituyó a los Doce en colegio especial, muy cercano a la persona, y les ha encargado que cumplan su misión, ha echado desde ese momento los fundamentos de la Iglesia, como una sociedad visible y jerárquica.

En realidad estos Doce estarán siempre junto a Él, serán su verdadera familia (cf. Mt 12,16-19; Mc 3,31-34), a ellos dará a conocer «los misterios del reino de Dios» (Mc 4,40ss), como a personas de su más ab-

soluta confianza les confiere amplios poderes y los envía a preparar su camino (Mt 10,1ss); sólo con ellos celebrará la Cena pascual (Mt 26,17-30; sólo a ellos hará el anuncio de su Pasión (Mt 16,20-28; Mc 8,30-9,1; Lc 9,21-27). Los Doce, y junto con ellos el pequeño número de los demás discípulos, forman el “resto santo” de Israel, el núcleo de la futura Iglesia y los portadores de su misión.

Que así lo haya entendido la primera comunidad cristiana es claro a través del Nuevo Testamento: la denominación de los Doce adquirió un sentido en los medios cristianos que indicaba el núcleo de discípulos señalado por Jesús, que ocupó siempre un puesto importante de dirección. Uno de los textos más antiguos del Nuevo Testamento, que refleja una tradición de primerísima hora, es el pasaje de 1 Cor 15,3-5. Allí Pablo habla de los Doce como de un grupo especial y de gran autoridad. Es interesante anotar que, aunque en el momento al que alude Pablo (las apariciones del resucitado) el grupo sólo era de once, sin embargo, se les llama “los Doce”.

#### 4. Pedro

Uno de los pasos más significativos, con miras al futuro, entre los dados por Jesús en el seno de la comunidad prepascual, es el que nos narra Mateo (16,17-19). Bien conocida es la importancia del pasaje y las múltiples controversias a que ha dado lugar. El texto es de una alta antigüedad: el corte de la frase es puramente aramáico. En el campo protestante no hay unanimidad para aceptar su autenticidad histórica, aunque haya algún teólogo que la da por garantizada. Una buena síntesis del estado de la cuestión la encontramos en Beda Rigaux<sup>1</sup> y cuyos puntos básicos los podemos sintetizar así:

- Simón es declarado Roca y esta función la ejerce siendo la base y el punto de apoyo del edificio, la Iglesia. Algunos protestantes modernos, aunque rechazan el actual ejercicio del primado romano, reconocen que la Iglesia supone necesariamente unos ministerios y que la existencia de una autoridad doctrinal y pastoral está en la línea de la voluntad de Cristo (Mt 16,18a).
- La edificación de la Iglesia y su estabilidad (Mt 16,18b-19a). La comunidad mesiánica establecida por Jesús no es solamente el grupo de los Apóstoles, la comunidad prepascual. Esta comunidad es una construcción viva, un “edificio escatológico y seguro” en el que Pedro ocupa un puesto señalado. Los poderes del mal la hostigarán, pero no lograrán destruirla.

<sup>1</sup> Cf. *Concilium* 27 (1967) 148-177

- La entrega de las llaves (Mt 16,19). Este versículo es una explicación de la imagen de la roca: Pedro recibe la totalidad de los poderes. No se trata únicamente de la doctrina, sino también de la economía de la salvación. Estos poderes se ejercen en la tierra, porque las llaves prometidas no son las llaves del cielo, sino las llaves para entrar en el Reino de Dios: Pedro no es solamente la Roca sobre la cual Cristo edifica su Iglesia, sino que ejerce una autoridad sobrenatural. El simbolismo de las llaves incluye el poder de administrar y mandar. El poder de las llaves concedido a Pedro le coloca en una posición privilegiada de autoridad y, por la naturaleza misma del privilegio, no tiene otro límite que la duración de la propia Iglesia.
- La expresión “atar y desatar”. Pertenece al vocabulario rabínico: no puede restringirse a una simple potestad de interpretar o dirimir disputas doctrinales. El texto apunta más allá de una simple judicatura terrena y adquiere un valor sobrenatural que se expresa, entre otras cosas, en el perdón de los pecados.

### 5. *Vida de la comunidad prepascual*

Espigando un poco en los sinópticos, especialmente, puede hacerse la siguiente síntesis de los rasgos más salientes que pueden servir de orientación para descubrir la comunidad cristiana:

- Una primera característica es la exigencia de colocar, por encima de todo, la fiel adhesión al Maestro: «El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37). Lucas usa un giro semítico más enfático: «Si alguno viene a Mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aún a su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 11,25). Esta polarización del interés de todos en la persona del Maestro daba una compacta unidad al grupo, a la vez que centraba en el Maestro toda la autoridad, cuya fuerza provenía, no de una actitud autoritaria, sino del amor. Estos rasgos, trasladados al Señor glorificado, los hallaremos nuevamente después del hecho Pascual, en la primera comunidad cristiana.
- Deben desterrarse todas las aspiraciones humanas y los deseos de honores y prebendas: todos son hermanos (Mt 23,8) y la autoridad debe ejercerse como un servicio para la concordia y la unidad (Mt 20,25-28).
- Ley de oro de la comunidad: amarse los unos a los otros (Jn 13,21) y una generosa actitud de perdón (Mt 18, 21-35; Lc 17,3ss).
- Las actitudes de los discípulos no deben nacer de impulsos humanos: nunca la revancha será norma de sus proceder (Lc 9,53-

56). Sin embargo no es esto invitación a una infantil ingenuidad (Mt 10,16).

De todo lo dicho hasta aquí podemos ya intuir algunos puntos referenciales que, después de Pentecostés alcanzarán un perfeccionamiento y desarrollo. Hay una estructura básica sencilla, pero con caracteres de estabilidad. La preparación que Jesús da a sus discípulos, las consignas de acción que les transmite, la misión sobre el anuncio del Reino de Dios que les confía, rebasan los límites de una actividad pasajera. Aparece, también, la organización y un esbozo de asignación de responsabilidades (más tarde se llamarán ministerios), que se expresan principalmente en el testimonio que han de dar los discípulos y en la elección de los Doce, a quienes Jesús reconoce un papel importante con miras a una supervivencia de la comunidad, cuando ya él no esté con ellos. A toda la comunidad, y no a unos cuantos entre los discípulos, se encomienda dar testimonio de Jesús y anunciar el advenimiento del Reino de Dios. Toda la comunidad es, en este sentido, “ministerial”, porque a toda ella transmite Jesús esta tarea. No desciende hasta detalles de la acción: fija grandes pautas que la experiencia, guiada por el Espíritu Santo (cf. Jn 16,13), se encargará de llevar a su pleno desarrollo. De singular importancia en el sentido de una organización jerárquica es la responsabilidad y oficio que Jesús encomienda a Pedro: ya están ahí los elementos de un verdadero ministerio. No hay indicios de elementos culturales propios de esta comunidad prepascual. Jesús y sus discípulos se sitúan en la línea de los fieles israelitas que participan en el culto de Jerusalén, como todos. Ninguno de los miembros de la comunidad es de familia sacerdotal. Hay sólo una comunidad, como sólo hay un Maestro alrededor del cual se congregan. Una pluralidad de comunidades en ese primer momento no se plantea ni se considera posible.

De todo lo anteriormente dicho se desprende el sentido que debemos dar a la afirmación: “Jesús es el fundador de la Iglesia”, que no pocos teólogos protestantes matizan en diversas formas. Es evidente que la venida de Jesús y su doctrina son la condición del nacimiento de la Iglesia. Pero Jesús no fundó la Iglesia, en el periodo prepascual. Ella se constituirá en comunidad por el hecho de las apariciones del Resucitado y de la predicación en los testigos de estas apariciones. La existencia de la Iglesia está ligada de golpe a la Resurrección. Ello, sin embargo, no impide que la Iglesia se remonte a la obra llevada a cabo por Jesús en la tierra.

## **II. La comunidad cristiana después de Pascua**

Es complejo el estudio de lo acontecido a partir de la experiencia pascual de los discípulos. La profunda transformación obrada en ellos desde ese momento es el punto de partida de toda la vida y desarrollo de la primera comunidad cristiana, y, por tanto, de la Iglesia. Es verdad que

es el mismo grupo de discípulos de Jesús el que se reunió, de nuevo, después de la Pascua. Pero es también verdad que, sobre el fundamento de los acontecimientos pascales realizados por Dios, la Resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu, se reconstituyó en comunidad cristiana.

La experiencia pascal colocó a la comunidad frente a una situación completamente nueva: la certeza de que Jesús está vivo y de que su resurrección es la glorificación que inicia una nueva era, les introduce inesperadamente en una insospechada y profunda visión de los designios de Dios. Se abre ante ellos el misterio de Jesús, hasta entonces no completamente entendido; es el Mesías, a quien Dios ha glorificado y que en su nueva situación ejerce señorío sobre todas las cosas. En adelante será para ellos el Señor (Kyrios) y el Mesías (Cristo); como tal lo aclamará la comunidad y ello constituirá una brevísima y antiquísima fórmula de profesión de fe: “Jesús es Señor” (1Cor 12,3).

Con la plena inteligencia de las Escrituras que Jesús les otorgó (Lc 24, 45), los escritos del Antiguo Testamento aparecen a su vista iluminados por una luz hasta entonces no sospechada (cf. Jn 2,22; 20,9); realmente estaban en la aurora de los tiempos nuevos, «lo último de los tiempos» (Is 2,21), en los que a ellos cabe una responsabilidad primordial. Fue entonces cuando aparecieron en toda su amplia dimensión las enseñanzas recibidas de Jesús. Ante ellos se abre la historia como un compromiso, el mundo como un gran escenario, el anuncio del advenimiento del Reino de Dios con la presencia de Jesús, como una misión que han de cumplir.

Sin duda tomó tiempo, no sabemos cuánto, el poner en orden las ideas; era necesario clarificar el qué y el por qué y el cómo de las cosas, el qué hacer inmediato, los métodos de acción, la asignación de responsabilidades, y para ello no había modelo a la vista. Ellos, los discípulos, son judíos y como judíos van a buscar las respuestas.

No se trata de una comunidad puramente humana nacida de la necesidad práctica de unión experimentada por hombres de unas mismas ideas: se trata de algo que parte de iniciativa de Jesús a lo que ellos han de dar forma y vida. Ni las comunidades cerradas, ni las organizaciones religiosas del mundo griego, que ellos no conocían, podían servir de modelo. Es al Antiguo Testamento, a cuya lectura están habituados, la fuente que va a alimentarlos.

La nomenclatura que usó la primera comunidad cristiana nos orienta en la búsqueda de pistas para descubrir cómo ella se interpretó a sí misma y se realizó. Todos los nombres adoptados apuntan hacia realidades del Antiguo Testamento que para ellos encierran un sentido importante y permanente. El más frecuente e importante es el de “*ekklesia*”. En el griego profano esta palabra tiene el sentido de “asamblea popular” (cf. Hech 19,32.39.40). Por influencia del vocabulario de los LXX, la palabra pronto adquirió un sentido cristiano para indicar la reunión de los creyentes en Cristo, si bien en los Evangelios sólo aparece dos veces (Mt 16,18; 18,17). En los LXX la expresión sirve para traducir el hebreo “*qahal*”, que

designa la comunidad de Israel congregada para el culto. En San Pablo aparece también la expresión “*ekklesia tou Theou*”, que es una traducción del “*qahal Yahweh*” del Antiguo Testamento: pueblo congregado por iniciativa divina. Parece cierto que fue la comunidad cristiana de Jerusalén la primera en adoptar el nombre de “*Iglesia de Dios*”, con la que se identificaba como comunidad mesiánica que actualizaba el ideal de la “comunidad del desierto” (cf. Hech 7,38; 1Cor 10,6.11), que fue considerada por los profetas como la edad de oro de las relaciones entre Yahweh y su pueblo (cf. Os 2,14-20; Jer 2,2ss; Is 40,3-8).

La Iglesia madre de Jerusalén se consideraba la “Iglesia de Dios” por excelencia. Todas las “iglesias locales” fueron fundadas como otras tantas células que reproducían los caracteres de la Iglesia primitiva de Jerusalén, que fue al principio, ella sola, toda la Iglesia. Esto es claro en el libro de los Hechos: mientras las comunidades permanecen en el mundo judío-cristiano se habla de una sola “*ekklesia*” (cf. Hech 5,11; 8,3; 9,31). A partir de la fundación de la comunidad de Antioquía el vocabulario varía: se omite el artículo y en lugar de “*he ekklesia*” se dice “*ekklesia*” y empieza a aparecer el plural “*hai ekklesiai*”. En el momento en el que los paganos empiezan a entrar en el cristianismo se generaliza la expresión: “La Iglesia que está en...” con la que se indica la pluralidad dentro de la unidad. Cada comunidad puede llamarse “iglesia”, pero es una misma “iglesia” que está en diversos lugares.

En este mismo orden de ideas está la expresión “*miqra' qodesh*”: “convocación santa”, con que los escritos sacerdotales designan a Israel (cf. Ex 12,16; Lev 23,2-44; Num 28,25). Esta expresión la traducen los LXX al griego por “*kleté hagia*”, construcción gramatical irregular y de difícil traducción; es la convocación de la asamblea litúrgica de los hebreos, reunido en los días de fiesta por orden de Dios. Sobre ella calcó San Pablo su expresión “*kletoi hagioi*” (Rom 1,7; 1Cor 1,2).

Dada esta inicial auto-comprensión de la comunidad cristiana, con mirada retrospectiva al Antiguo Testamento y prospectiva hacia los tiempos nuevos, la Iglesia continúa el camino del descubrimiento y afirmación de su identidad y misión a veces no sin dolorosas experiencias, que le sirvieron para ver con mayor claridad por donde iban los caminos de Dios. Tal fue, por ejemplo, la apertura hacia los gentiles, que a través de discusiones, casi podríamos hablar de enfrentamientos, llevaron a la experiencia y a la convicción de que la salvación realizada por Cristo no era patrimonio especial ni exclusivo del pueblo judío (cf. Hech 10,34a). Lección que la Iglesia ha vivido varias veces a lo largo de la historia.

### 1. Pentecostés

Leyendo atentamente este pasaje de Pentecostés, tal como nos lo describe el libro de los Hechos, descubrimos que la idea dominante es la de la unidad. La inclusión semítica no deja de ello duda: «Al cumplirse el

día de Pentecostés, estando todos juntos en un mismo lugar» (Hech 2,1): es la frase que abre la narración y que se repite exactamente en el versículo 44 al hablar de la comunidad de bienes (Hech 2,44), para aparecer de nuevo como última expresión que cierra la narración (Hech 2,47). Esta unidad es producida por la acción del Espíritu Santo.

Ha sido una constante en la tradición exegetica cristiana, desde la época de los Padres, el ver en el hecho de Pentecostés un contraste con el episodio de la ciudad y torre de Babel (cf. Gen 11); allá el orgullo engendró la división y dió origen a la confusión de lenguas (Gen 11,6-9); aquí la acción del Espíritu lleva a la mutua comprensión y a recuperar la unidad (Hech 2,6-12). En el episodio de Babel llega a su culminación un proceso de división y enfrentamiento entre los hombres iniciado en los albores mismos de la humanidad con el pecado primordial (Gen 3); en Pentecostés empieza a hacerse realidad la unión y reconciliación de que habla la Carta a los Efesios (Ef 2,13-16).

Para Lucas reviste suma importancia la vida de esta primera comunidad surgida de la Palabra como resultado de la efusión del Espíritu. Los creyentes constituyeron desde el primer momento un grupo estable; el verbo usado por Lucas lo dice claramente: «perseveraban». No se trata de un entusiasmo pasajero. Debemos excluir una comunidad en sentido estricto, bajo techo común, pues ya el número de tres mil lo hace imposible y además se habla de “la fracción del pan en las casas”. Tenían, sin embargo, ciertas características comunes que Lucas, sin duda con una definida intención, agrupa así: «Perseveraban en oír la enseñanza de los Apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hech 2,42).

#### a. Las enseñanzas de los Apóstoles

La unidad de la fe, alimentada por la enseñanza apostólica, es la primera. Esta fidelidad al magisterio apostólico era salvaguardia de la unidad. Por eso enfáticamente dice Pablo a los Gálatas: «aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal 1,8). Y él mismo, a pesar de su autoridad apostólica de que era consciente, procuró mantener su enseñanza ajustada a la de los jefes de la Comunidad de Jerusalén (cf. Gal 2,1-10).

Lucas nos ofrece varios ejemplos de esta enseñanza realmente apostólica que, como es bien sabido, no pueden tomarse como reproducciones de sermones realmente pronunciados, sino como esquemas doctrinales realizados por el autor (cf. Hech 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 7,5-23; 10,34-43; 13,13-44; 17,22-31; 22,1-21). Hay en todos ellos un “leitmotiv”: Jesús de Nazaret es el Señor, resucitado por Dios, Salvador y Mesías. Esta predicación se dirigía no sólo a los entendimientos, para provocar una fe meramente intelectual, sino que tendía a hacer sentir la permanente presencia del Señor en el seno de la comunidad: se le consi-

deraba no como un ausente cuyo recuerdo se evoca, sino como a quien realmente está ahí, aunque invisible (cf. Mt 28,19). Este marcado cristocentrismo dió origen al apelativo de “cristianos” (Hech 11,26).

Los himnos cristológicos de la primera comunidad, de los cuales el Nuevo Testamento nos ha conservado valiosos trozos, son una expresión de esta fe que cimentaba la unidad (cf. Fil 2,6-11; Ef 5,14; 1Tim 3,16; Col 1,13-20). Y ya hacia el año 112, Plinio el Joven informa a Trajano acerca de los cristianos que «tienen la costumbre de reunirse en determinados días, al romper el alba, para cantar en coros alternos el himno a Cristo, a quien aclaman como Dios».

### b. La unión fraterna

La unión fraterna, o “*koinonía*”, constituye el fundamento, o el alma de lo que debe caracterizar toda verdadera comunidad cristiana. Es algo así como el ideal a alcanzar y a manera de un desafío permanente, porque su realización debe ser cosa de todos los días. La palabra “*koinonía*”, la hemos traducido por “unión fraterna”. Lucas usa esta expresión pocas veces, pero siempre con un mismo sentido religioso, tomado de Pablo. El sentido corriente de la palabra en el griego profano es “acción de tener en común”, “compartir”. Indica, por tanto algo: bienes materiales, ideas, etc... que se comparten. En Pablo la palabra adquiere un valor religioso y así pasó al uso corriente en el vocabulario cristiano. Por un tiempo su uso se eclipsó, quizás porque cobraron fuerza aspectos jurídicos; pero a partir del Vaticano II, especialmente, el vocablo ha regresado al léxico teológico con todos los honores. Para Pablo la “*koinonía* comunión” es la participación de los creyentes en Cristo y en los bienes que de su acción salvífica se derivan y como una derivación de este primer significado, la comunidad de los creyentes entre sí. En Hech 2,12, Lucas quiere significar la “unión fraterna” que refuerza y hace eficaz la vida común.

Para entender mejor lo que Lucas quiere decirnos con esta expresión, acudamos al lugar paralelo de Hech 4,32: hay algo más profundo que el hecho material de reunirse, porque “todos tienen un solo corazón y una sola alma”. El corazón, órgano principal de la vida del hombre y sede de la vida intelectual y sus decisiones; y el alma, como principio de vida sensible y moral –según el sentir de entonces– muestran las profundas raíces de la fraternidad cristiana: sólo cuando hay un solo corazón y una sola alma, cuando hay unas actitudes sinceras que nacen de una visión de la vida y de sus realidades iluminadas por la luz del misterio de Cristo, puede decirse que hay una verdadera comunión. Es la plena realización del amor que pidió Jesús: «para que todos sean uno» (Jn 17, 21).

Lucas sabe encontrar el lenguaje de los hechos y encuadrarlo como conviene a sus fines; habla de los «hechos cumplidos entre nosotros» (Lc 1,1) y dándoles un ordenamiento con miras a una teología, teje la

trama literaria de su Evangelio y dice que ha escrito su primer libro “acerca de todo lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar” (Hech 1,1); emprende entonces su segundo libro que podría tener de epígrafe: «Lo que los Apóstoles hicieron y enseñaron». Es un maestro en presentar la doctrina a través de los hechos, y esto acontece con el concepto de “*koinonía*”: no da de ella una noción abstracta; la ve operante, con la característica llamada a producir mayor impacto; así la describe con breves pinceladas: no es una actitud romántica, sino algo que lleva a realizar gestos externos muy dicentes, que en el lenguaje de hoy llamaríamos “compromiso”. Los miembros de esa comunidad estaban dispuestos aún a privarse de sus bienes en favor de los demás, si ello era necesario. Era una actitud libre y espontánea, en manera alguna obligatoria: no se impone y cada uno tiene libertad de conservar sus bienes (Hech 5,4). Lo esencial de esta actitud lo dice Hech 4,32: «ninguno tenía por propia cosa alguna, sino que todo lo tenían en común». Lo que el texto afirma es que los cristianos de que habla, consideraban sus bienes, ya los vendiesen, ya los conservasen, como destinados a servir al conjunto de la comunidad, antes que procurar la holgura o el lujo de unos pocos.

Es el problema del uso de los bienes como gesto de “cristiana comunión”: en manera alguna se niega la legitimidad del derecho de propiedad. Pero en una comunidad cristiana es inconcebible que un miembro pueda vivir en la miseria, a menos que ésta sea la situación de todos; en este caso, la situación se convertiría en un grito al sentido de “comunión” a las otras comunidades cristianas. Este gesto de generosidad tuvo eco en lo que, por iniciativa de Pablo, se organizó con el nombre de «colecta en beneficio de los pobres de los santos de Jerusalén» (Rom 15,26), en la que más que un gesto de beneficencia, parece que debemos ver un gesto simbólico de “comunión” de las iglesias no judías con la iglesia madre de Jerusalén, porque «si los gentiles han compartido sus bienes espirituales, les deben, a su vez, una ayuda en lo material» (Rom 15,27). Se tomaba así conciencia del universalismo cristiano y de la unidad cristiana en la pluralidad de las iglesias.

Y esta es, finalmente, otra experiencia que las comunidades aprendieron, especialmente cuando tomaron los cristianos de Jerusalén conciencia de que también los gentiles estaban llamados a la fe: hay una necesaria pluralidad dentro de la unidad de la “*koinonía*” y hay que respetarla.

Este ideal lucano lo ilustra Pablo con la comparación del “*cuero*” (1Cor 12,12-28). Es tema suficientemente conocido. Pero queremos subrayar el hecho de cómo también Pablo explica, a su modo, la armónica cooperación de todos para realizar la comunidad.

Pero esta “unión fraterna” es una tarea y una exigencia: por eso aparece bajo el símbolo de una construcción (Ef 2,19-22; Rom 15,20). Es una metáfora que indica un empeño común, algo que no está hecho, sino que debe hacerse.

Si Lucas habla de los bienes materiales, no es su intención limitar a ellos la “comunión”: es muy vasto el campo en la vida de la Iglesia para

realizarla. Se supone “la comunión” con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1Jn 1,3); es decir, la comunión en una misma fe.

Una mirada a la historia de las primeras comunidades es una lección que debemos tener siempre presente: la “comunión” es obra que, por ser tarea de permanente realización, exige de los creyentes una toma de conciencia y una actualización conforme a su fe. Lucas muestra el ideal que debe realizarse en la historia, que es el tiempo de la Iglesia; Juan, en el Apocalipsis, habla de la etapa escatológica de esta comunión (Ap 21,3ss).

Si de un lado está la obra del Espíritu Santo, que es una fuerza que impulsa hacia la unidad y la comunión, hay en el hombre, también en el creyente, un germen de división que impone un esfuerzo constante de superación, so pena de impedir la realización de la “comunión”. Por eso, encontramos en Pablo lo que ha venido a designarse “el imperativo cristiano”: exigencia moral que “el indicativo cristiano” – el ser del cristiano que Pablo enseña – impone al creyente en la construcción de la comunidad.

Para Pablo los hombres somos a manera de instrumentos frágiles a quienes corresponde poner en marcha los proyectos de Dios, en lo cual tropezamos ya con nuestros fallos personales, ya con los obstáculos que se originan en las fuerzas opuestas. No siempre es claro, a primera vista, cuál es el camino que mejor conduce a la realización de la “unión fraterna”: esto puede dar origen a puntos de vista discrepantes, quizás opuestos, pero que si surgen en un ambiente de “comunión con el Padre y con el Hijo”, llegarán a conjugarse en una actitud de unidad, cuando un examen cuidadoso lleva a descubrir las exigencias concretas de la “comunión”. Es lo que ocurrió en el llamado Concilio de Jerusalén: la apertura generosa de los unos y la sincera actitud de los otros se tradujo en un documento que inició una nueva etapa en la creación de la “unidad fraterna” entre judíos y gentiles dentro de una misma iglesia.

Las contrariedades y penalidades que Pablo hubo de afrontar, a veces de parte de sus mismos hermanos en la fe, marcan etapas difíciles, pero fecundas, en la edificación de las diferentes iglesias para que llegaran a realizar el misterio de la “comunión”. El esfuerzo humano es comparado a la labor del jardinero que deposita la semilla y procura el riego, pero es el Señor quien realmente rige la comunidad y le da el crecimiento (cf. 1Cor 4,1; Hech 2,47; 5,14).

Podemos, pues, afirmar que un cristiano “individual”, que estuviera constituido o hubiera querido constituirse lejos y fuera de la comunidad es impensable para la Iglesia primitiva. No hay fe en Cristo, unión con Cristo, vida proveniente de Cristo, sino en el seno de la comunidad de los fieles, unida a su Señor. La “Iglesia” es constitutiva de la existencia cristiana. Por otra parte, no existe un cristianismo “separado” o “fragmentado” en grupos dispersos, que sólo una fe común y prácticas y ritos religiosos comunes mantendrían exteriormente coherentes o que se asemejarían a una “teología de la Iglesia” tardíamente elaborada. No po-

demos imaginarnos el cristianismo en sus orígenes constituido por “pequeños grupos”, como si un conjunto unificado o “Iglesia”, hubiera sido sólo una ficción tardía.

### c. La fracción del pan

La “fracción del pan” y las “oraciones” forman también parte de los elementos caracterizantes de la primitiva comunidad cristiana. La expresión “fracción del pan” que entre los judíos designaba la acción del jefe del hogar que, al iniciar la comida familiar tomaba la hogaza de pan y con su mano la partía para dar a cada cual su porción, se usó desde muy temprano en los medios cristianos para designar la celebración de la Eucaristía, que ordinariamente se llevaba a cabo dentro de una cena, a imitación de la última cena.

Aunque haya autores que piensan que con esta expresión no se quiera aludir a la celebración de la Eucaristía, ya que no existe prueba clara de que, cuando Lucas escribía el libro de los Hechos se celebrase ya la Eucaristía, pues iniciaba apenas la vida de la Iglesia, sin embargo, el vocabulario usado por Lucas (“fracción del pan”-“oraciones”) es de cuño litúrgico y para cuando él escribe ciertamente ha alcanzado ya carta de ciudadanía entre los cristianos para designar la Eucaristía. Por ello, aun sin considerarlo como absolutamente cierto, podemos aceptar como cosa altamente probable que aquí Lucas considera la celebración eucarística como una de las cuatro grandes características de la primera comunidad. Las “oraciones” bien podrían ser aquellas que, desde el principio, acompañaron la celebración eucarística, pues había siempre, según parece asegurado, no sólo una acción de gracias, sino también una oración por la comunidad y la recitación comunitaria del Padrenuestro.

Una confrontación con 1Cor 11,17-22 puede ser ilustrativa para entender mejor el pasaje de Lucas. Se trataría de las disposiciones requeridas para la celebración eucarística: la fidelidad a la enseñanza apostólica y la unión fraternal. Pablo reprocha a los corintios su falta de unidad que rompe la comunión, lo cual hace imposible la celebración de la “Cena del Señor”. Este espíritu de división traía consigo otros desórdenes que afectaban al rito eucarístico y no permitían rodear su celebración de la dignidad y respeto requeridos. La Cena del Señor debe ser la cena tomada en común, una cena de la comunidad, puesto que la Eucaristía es el sacramento de la unidad en la caridad; en cambio, las reuniones de los corintios están dominadas por un deplorable egoísmo.

Si leemos el pasaje de Lucas a contraluz de 1Cor 11,17-22 entendemos cómo para Lucas la “comunión” no es sólo uno de los componentes esenciales de la comunidad, juntamente con la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles, sino más especialmente una condición para “la fracción del pan”, o sea para el culto cristiano. Por tanto, este no consiste simplemente en que cierto número de fieles se reúnan en momentos determinados, el

domingo, como los judíos se reúnen el sábado y los musulmanes el viernes, para ofrecer al Señor el culto público; este culto exige no solamente que hayan sido instituidos o lo sean durante la acción litúrgica; es necesario que se esfuercen por formar entre sí, durante la semana, una verdadera comunidad, una familia dentro de la cual cada uno considere y trate al otro como a “un hermano muy querido”, como aconseja Pablo a Filemón, hablándole del esclavo Onésimo (Filemón 16). “Comunión fraternal” y “fracción del pan” constituyen, por así decirlo, un sólo componente y no únicamente en el sentido de que los que participan en la Eucaristía deban sentirse unidos entre sí durante la celebración del culto, como los convidados a una fiesta difícilmente expresan esa unión celebrando por ejemplo este culto durante la comida misma, como en los primeros tiempos de la Iglesia, a imitación de lo que Cristo hizo, o aún hoy, por medio de ciertos gestos como el abrazo de paz y la distribución de algunas limosnas; el vínculo tan estrecho establecido por los Hechos entre “comunión fraternal” y “fracción del pan” implica en realidad mucho más: la transformación de la vida.

## 2. *La efusión del Espíritu*

Con el tema del Espíritu Santo abordamos uno de los que podemos llamar “temas mayores”, en la Eclesiología. Ante todo, debemos precisar el alcance del vocabulario, porque el léxico cristiano se elaboró lentamente, ya dando nuevos contenidos a vocablos corrientes en el Antiguo Testamento o en el judaísmo tardío, ya bautizando otros de origen griego, corrientes en el habla helenística. En el caso del “*espíritu*” ocurre lo primero: está tomado del vocabulario del Antiguo Testamento y de allí debemos partir para entender lo que con él quiere decirse en el Nuevo.

El Antiguo Testamento usa la palabra hebrea “*ruaj*”, que los LXX tradujeron siempre por “*pneuma*” y la Vurgata por “*spiritus*”. En el Nuevo Testamento hallamos siempre “*pneuma*”. La frecuencia con que ocurre en el Antiguo Testamento es significativa, como también su distribución. Básicamente significa “*viento-soplo*”: algo que está en movimiento y tiene poder para poner en movimiento otros objetos. Como su origen y naturaleza eran desconocidos de los antiguos pueblos de Oriente, su aparición imprevisible hace que se le considere como fuerza misteriosa que proviene de Dios, cuyos efectos se manifiestan en fenómenos físicos, a veces extraordinarios, que desafían al hombre. De ahí que fuera un símbolo muy apto para significar la acción de Dios sobre el hombre. Son frecuentes las expresiones “*ruaj Elohim*” y “*ruaj Yahweh*”. Con este simbolismo los escritores sagrados del Antiguo Testamento describieron la acción de Dios sobre la historia del pueblo: la acción salvífica por excelencia.

En un primer momento, la “*ruaj*” aparece como una fuerza inesperada que le sobreviene a un hombre y le capacita para una acción especial por un corto espacio de tiempo. Esta fuerza se manifiesta en dos clases

de personas: los jefes carismáticos y los profetas extáticos. En el primer caso se dice que el espíritu de Dios «recayó sobre» (Jueces 14,6.19; 15,14; 1Sam 10,6.10). Siempre aparece el líder carismático en conexión con el “espíritu de Dios”. Por esto puede en realidad decirse que el libro de los Jueces, jefes carismáticos no institucionales del pueblo, es el escrito del Antiguo Testamento en que se destaca la fuerza del “espíritu de Yahweh” para salvar a Israel. En cuanto a los profetas extáticos, puede decirse que el movimiento profético que aparece en los escritos narrativos más antiguos es acción del “espíritu” que lleva a los profetas a ejecutar diferentes acciones (cf. 1Sam 10,10; 19,23).

Con el advenimiento de la monarquía surge una nueva concepción de la acción del “espíritu de Dios”: ya no es una fuerza pasajera, sino un don permanente, que reside en el Ungido de Yahweh y le confiere especiales poderes y una especialísima relación con Dios. El rey mesiánico estará adornado de este espíritu (cf. Is 11,2).

En el profetismo exílico y post-exílico este don permanente del Espíritu aparece como una promesa divina para todo el pueblo en los tiempos mesiánicos (cf. Ez 36,27; 39,29; Is 32,15; 44,3; 59,21)

Hay, por tanto, en el Antiguo Testamento, una noción, que progresivamente se clarifica y amplía en el decurso de la experiencia histórica de Israel, de una acción de Yahweh que guía los pasos del pueblo y le encamina hacia su plena realización en los tiempos mesiánicos. Esta expectación de una extraordinaria manifestación de la fuerza salvadora de Dios (espíritu de Yahweh) en los últimos tiempos se acentúa fuertemente en los escritos bíblicos post-exílicos.

En el Nuevo Testamento es apenas normal que se haga frecuente mención del Espíritu. Se nota un progreso en la concepción del Espíritu si comparamos lo que dicen los primeros sinópticos y la doctrina más evolucionada de Pablo. No olvidemos que la comunidad cristiana no formuló una doctrina sobre el Espíritu Santo, o el Espíritu de Dios; tuvo experiencias y a partir de ellas inició la reflexión. La experiencia pascual les introdujo en el misterio de Cristo y la experiencia misma de su vida cristiana les llevó más tarde a hablar de la acción del Espíritu. La obra del Espíritu antes de ser objeto de una enseñanza fue un hecho de experiencia de la comunidad.

En la tradición sinóptica, que encontramos en este caso representada por Marcos y Mateo, aparece el Espíritu de Dios como una fuerza divina que actúa sobre Jesús en su calidad de Mesías: Él sólo es el portador del Espíritu. Su concepción es obra del poder de Dios (Mt 1,18), en el bautismo recibe la investidura del Espíritu como don permanente en virtud del cual podrá hacer milagros; va al desierto impulsado por el Espíritu (Mt 4,1; Mc 1,12) y tendrá el poder de «bautizar en el Espíritu» (Mc 1,8), es decir: de comunicar el Espíritu y los poderes que de él dimanan; y arrojará los demonios por el Espíritu de Dios (Mt 12,28), Las múltiples curaciones que obra son fruto de la efusión del Espíritu de Dios sobre él (Mt 12,17). A los discípulos les promete la asistencia del Espíritu en los momentos de

persecución. Podemos, pues, decir que para los dos primeros sinópticos el Espíritu de Dios es una fuerza que hace al hombre capaz de realizar prodigios inauditos que atestiguan la presencia de Dios entre los hombres.

En cambio, cuando leemos el Evangelio de Lucas nos encontramos con otro panorama diferente, en el que se refleja indudablemente la influencia de la doctrina paulina, con una visión más profunda y más elaborada que ciertamente no es de los primeros años cristianos. Para Lucas, Jesús no es sólo el líder carismático de Mateo y Marcos, poseído por el Espíritu del Señor; es el Señor, poseedor del Espíritu, en quien reside en forma permanente. Lucas es el evangelista del “Espíritu”, porque tanto la expresión, como la idea por ella significada, juegan un papel importante en sus escritos.

El Espíritu de Dios figura desde el primer capítulo: Juan Bautista estará lleno de él; Isabel, Zacarías, Simeón y Ana recibirán la moción del Espíritu; empieza ya la efusión anunciada para los tiempos mesiánicos y no son precisamente los jefes del pueblo, sino personas oscuras las que recibirán esa temprana invasión del Espíritu de Dios. Al referirse a la persona de Jesús hay todo un cuadro de despliegue pneumático: la concepción de Jesús es presentada como acción del Espíritu Santo: «El Espíritu Santo descenderá sobre tí y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). El paralelismo indica claramente la identidad entre “Espíritu Santo” y “Fuerza del Altísimo”; no se trata, pues, de la tercera persona de la Trinidad: es el principio de las “maravillas de Dios”, que siempre en la literatura bíblica son efecto del brazo de Dios (cf. Dt 5,15; Lc 1,51).

La unción mesiánica con el Espíritu por el bautismo la narra Lucas de acuerdo con los otros sinópticos, no así su ida al desierto: en Mateo Jesús “es llevado por el Espíritu”; en Marcos “el Espíritu lo empuja al desierto”; Lucas, en cambio, dice: “Jesús, lleno de Espíritu Santo, regresó del Jordán y bajo la acción del Espíritu pasó en el desierto cuarenta días, tentado por el diablo” (Lc 3,1ss). Su vida pública se inicia bajo el signo del Espíritu: “Jesús, revestido de la fuerza del Espíritu, regresó a Galilea” (Lc 4,14). No es un impulso pasajero, sino una realidad permanente. Por eso se aplica a sí mismo en la sinagoga de Nazaret el pasaje de Isaías: “El Espíritu de Yahweh está sobre mí...” (Lc 4,18.21). Y las curaciones que hace son acción del Espíritu para testimonio de su misión ante los fariseos (Lc 5,17).

Así, pues, la narración sobre la vida y misión de Jesús es descrita por la pluma de Lucas como una constante presencia del Espíritu: iniciada en sus comienzos con transitorias y esporádicas manifestaciones en las personas que intervienen en las escenas de la infancia, se cierra con la promesa de una plena efusión del Espíritu: “Voy a enviaros lo que mi Padre tiene prometido; quedaos en la ciudad hasta que seáis revestidos de fuerza desde lo alto” (Lc 24,49). Así se realiza la conexión con el libro de los Hechos: los Doce, revestidos de la fuerza de lo alto inician la época de la Iglesia y la implantación del Reino de Dios. Y aquí se ubica el episodio de Pentecostés y su significación.

Pablo, en cambio, nos ofrece una amplia información, a la vez que una riquísima doctrina. Su lenguaje resulta, a veces, un poco difícil de entender y no siempre fácil de comprender: combina él la ciencia de las Escrituras, que posee muy profunda, con su conocimiento del mensaje cristiano y la experiencia, tanto personal, como de las comunidades cristianas.

Pablo tiene una clara jerarquía de valores para situar cada experiencia del Espíritu. La importancia de la acción del Espíritu radica en lo que interiormente sucede en el corazón de los creyentes: una nueva relación que se establece entre el hombre y Dios en virtud de la cual somos hijos de Dios (Rom 8,16; Gal 4,6) y hace de nosotros una nueva creatura (2Cor 5,17); la acción del Espíritu nos la hace sentir y tomar de ella conciencia (Rom 8,16); en esta forma este espíritu (vida divina) viene a ser el principio de nueva vida que es la vida cristiana, vida “según el Espíritu”. Los que se dejan guiar por el Espíritu experimentan esa fuerza divina que les impulsa hacia el bien (Rom 8,1-11.14; Gal 5,16-21). Esta vida “en el Espíritu” produce unos “frutos” (Gal 5,22), que son las virtudes cristianas. Podríamos decir que este “espíritu” o “pneuma” es la fuerza divina que Cristo resucitado posee como propia y hace de él el Salvador de los hombres (Rom 1,1-5); les da la verdadera libertad (Rom 8,1-8), reside en ellos (Rom 8,9) y viene en ayuda de su debilidad (Rom 8,26). Aún más, sugiere lo que hemos de pedir en la oración (Rom 8,26b-27).

Además de esta acción del Espíritu que Pablo considera la más importante, en las comunidades cristianas surgen otras manifestaciones que él reconoce y aprecia, pero que no son esenciales a la vida cristiana. Ya en el Antiguo Testamento hubo tales fenómenos, por tanto habrían de presentarse también en el Nuevo Testamento cuando la efusión del Espíritu es plena y sin límites. Estas manifestaciones extraordinarias sobrevienen en el momento de Pentecostés, a veces en el momento de administrar el bautismo o con ocasión de la imposición de manos y en las reuniones comunitarias. Tal clase de fenómenos pneumáticos parece que no eran extraños en las comunidades cristianas, pero en la comunidad de Corinto dieron lugar a desórdenes que obligaron a Pablo a un pronunciamiento. Estos dones del Espíritu son múltiples, dice Pablo, pero no pueden romper la unidad, porque son operados por un solo Espíritu. Por encima de ellos ha de ponerse la unidad que brota de la caridad, que es el don por excelencia del espíritu.

### **III. La Iglesia es una comunidad ministerial**

Entre los principios fundamentales de la eclesiología actual, que creemos necesario destacar como horizonte de comprensión, está el tema de la llamada “eclesiología de comunión”. La expresión puede ser considerada ya como una expresión técnica, consagrada para designar una con-

sideración eclesiológica, basada en una afirmación a la vez nueva y renovada. Nueva si se piensa en relación con la eclesiología tradicional de la llamada época de la cristiandad; renovada si se la piensa en relación con la eclesiología antigua, auténticamente original según muchos, y anterior a la época mencionada. Esta “eclesiología de comunión”, sin embargo, es base y nervio constante en toda la reflexión sobre el tema, a partir del Concilio Vaticano II.

### *1. Sentido de la definición eclesiológica*

El sentido real de esta eclesiología aparece bien claro a partir de la comparación “comunión-institución”. En realidad este contraste no ha sido el contraste tradicional conocido. Frente a la institución se ha establecido como término antitético el de carisma. Carisma y comunión podrían ser identificados y entonces la contraposición nueva sería igual a la antigua; pero no es necesario identificar estas nociones y en ese sentido podríamos afirmar que nos encontramos frente a un problema nuevo.

Aunque la radicalización de una afirmación como esta: “la Iglesia, antes del Vaticano II, era conocida como una institución”, haría inexplicables muchas afirmaciones eclesiológicas de esa época, sin embargo es innegable que la eclesiología tradicional preconiliar ponía por lo menos el acento en este aspecto de la Iglesia y así, al mismo tiempo que se inspiraba en la praxis eclesial, la justificaba. No nos referimos aquí simplemente a la consideración más bien jurídico-sociológica de la Iglesia como “Sociedad perfecta”, sino aún a la consideración estrictamente teológica de la Iglesia como organización estructural. Con el lenguaje corriente se evocaba, al hablar de la Iglesia, una realidad que existía independientemente de los hombres que la constituyen, en un cierto sentido de entidad subsistente. Podría insistirse también en el hecho de que esta realidad era identificada en alguna forma con la estructuración jerárquica, como lo revela el lenguaje corriente (“la Iglesia dijo, la Iglesia permite, la Iglesia prohíbe...”). No es inútil recordar que la definición eclesiológica post-tridentina de Roberto Belarmino, si bien incluía elementos de orden carismático o espiritual, sin embargo los reducía a un *mínimum*, para hacer resaltar especialmente elementos estructurales.

#### *a. Contenido de esta definición eclesiológica*

La llamada eclesiología de la comunión ha centrado la atención en las personas mismas, que ligadas por diversos lazos que pueden ser jerarquizados, constituyen precisamente una comunión eclesial. El sentido del término es aquí literal y no necesita ser explicado demasiado, si se piensa en otros más o menos equivalentes (comunidad, congregación, pueblo, etc.). Pero su contenido significativo es claro: la Iglesia son las per-

sonas, la Iglesia es gente, la Iglesia es pueblo, unidos esos hombres entre ellos por lazos de diversa índole.

La jerarquización de estos lazos es importante en la eclesiología de la comunión: las primeras razones de la comunión son de orden carismático, espiritual. Desde el punto de vista objetivo, o como también podríamos decirlo desde el punto de vista de la revelación, estos lazos son lazos trinitarios: la Iglesia es una comunión de personas, que como pueblo histórico, caminan hacia el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. La expresión litúrgica original reproduce en su estructura misma esta praxis eclesial. Desde el punto de vista subjetivo, o como también podríamos decirlo, desde el punto de vista de la fe, estos lazos están expresados por la existencia teológica de los hombres, tipificada por medio de las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Las otras razones de comunión, son del orden de lo estructural, visible: una misma palabra religiosa, los sacramentos en particular, como acciones simbólicas portadoras del misterio y de la revelación y de la fe vividas; una misma dirección de la comunidad, la de los ministerios ordenados según los diversos niveles de existencia de la comunión eclesial: desde el ministerio universal del Papa en función de la comunión, hasta el de los ministros ubicados en los niveles menores de la misma.

Hablar de estos términos de comunión, acerca de la Iglesia, es utilizar, en cierta forma, una tipología antropológico-social, en la cual se define la realidad desde el punto de vista de la interioridad y desde el de la exterioridad, dentro de una consideración integral y no dualista. Un progreso grande en lo referente a la superación del dualismo eclesiológico “carisma-institución” es notable en nuestros días, pero con él se ha modificado muy sustancialmente la interpretación de la Iglesia como institución, que era realizado en un sentido unívoco en relación con el de las instituciones temporales.

#### b. Origen de la renovación de la eclesiología en términos de comunión

El origen de esta renovación puede ser ubicado, sin desconocer el riesgo de generalizaciones, tanto en el terreno de la praxis y de la eclesiología católica, como en el de la praxis ecuménica, que hizo posible poco a poco una inspiración legítima surgida de las confesiones cristianas no católicas. En el catolicismo mismo son de resaltar los movimientos de la renovación de la praxis, sobre todo litúrgica, así como las inquietudes teológicas, concretadas por ejemplo en hechos teológicos también, como el de la teología de Tubinga, que hace evocar sobre todo el nombre de Johan Adam Möhler, o la controversia en torno al problema carisma-institución que culminó con la Encíclica “Mystici corporis” de Pio XII.

En el protestantismo se dió, desde los orígenes un cuestionamiento de las estructuras eclesiales. Después de las conocidas vicisitudes históri-

cas, la Iglesia protestante terminó por convertirse en una institución estructural paralela a la católica. Pero en el seno del protestantismo se han presentado también hechos significativos, como lo es el del cuestionamiento moderno de la Iglesia como religión, o el de las consideraciones eclesiológicas de un Dietrich Bonhöffer sobre la “Sanctorum Communio”.

Un lugar privilegiado de inspiración de esta renovación eclesiológica, por la vía del ecumenismo, ha sido indudablemente la eclesiología ortodoxa, con sus distintas tendencias. La eclesiología tradicional ortodoxa es una eclesiología de la Iglesia universal, basada en el reconocimiento de la jerarquía de las Iglesias más importantes por los cánones de los primeros concilios. A la luz de esta eclesiología se explica el principio de la llamada “*Pentarquía*”, o del orden jerárquico de los Patriarcados de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, así como también el principio de la evolución occidental de la Iglesia universal, basada en el ministerio del Primado del Papa. En esta eclesiología se evalúa la evolución de la estructuración eclesial a partir del criterio de la comunión ministerial en sus diversos niveles, más bien que a partir de otros lazos, más profundos y espirituales. La eclesiología ortodoxa ha conocido también un cuestionamiento que no solo ha estado dirigido a la eclesiología católica, basada en el principio del Primado, sino también a la eclesiología ortodoxa, con su estructuración patriarcal. En lo referente a la eclesiología católica, la crítica de la evolución del ministerio del Primado en su sentido de poder jurídico ha sido violenta y quiere explicar el por qué la Iglesia ha llegado a ser una realidad que existe más en el nivel de las formas externas (exterioridad uniformada litúrgico-canónica), que en el nivel de la comunión más profunda.

La llamada “eclesiología de la Sobornost”, término ruso utilizado por el movimiento de la emigración rusa, hace pensar en los nombres de Khomiakov, Bulgakov y Dardiaeff, entre otros. La expresión que los ortodoxos consideran incomprensible si no es desde el espíritu mismo de la ortodoxia, ha sido traducida por los teólogos occidentales de diferentes maneras, una de las cuales es la de la “comunión”. En esta corriente, de gran espíritu crístico, la Iglesia es definida como “un organismo vivo de conciencias unidas por el amor. El aspecto estructural de la comunión es fuertemente relativizado, por no decir descartado, en esta visión”. Junto a la “eclesiología de la Sobornost” encontramos también, la así llamada “eclesiología eucarística”. La atención se concentra aquí en la congregación eucarística, experiencia de la presencia del Señor, que es comprendida como la medida original de la Iglesia. Toda congregación eucarística es Iglesia; la comunión de estas congregaciones, que constituye la Iglesia universal, no añade nada sustancialmente distinto al hecho eclesial de cada congregación eucarística. En el ámbito de esta corriente eclesiológica se ubica una evaluación de diferentes aspectos de toda la eclesiología estructural no sólo ortodoxa, sino también católica. La “eclesiología eucarística” es considerada como la eclesiología original, pre-cipriánica, la de la Iglesia más antigua, con bases firmes en el Nuevo Testamento.

Es de notar, a la luz de las consideraciones anteriores, que la eclesiología del Concilio Vaticano II ha tenido en cuenta implícita o explícitamente la inspiración de estos y otros hechos y teologías eclesiológicas, no sólo en lo referente al tema mismo de la comunión profunda, sino también en lo referente al hecho de la medida eclesial real, en los textos que tienen que ver con el tema de la Iglesia particular y con el papel de los ministerios ordenados, en especial el episcopal, en la celebración eucarística.

- c. Consecuencias de la eclesiología de la comunión en la praxis y en la eclesiología actuales.

Una de las consecuencias fundamentales de esta eclesiología de la comunión es la de la afirmación de la necesidad de respetar la escala de valores en lo referente a la relación interioridad-exterioridad de la Iglesia. Lo profundo es la comunión; lo demás es estructural, pero no por eso sin importancia. Lo estructural no es primero sino segundo y sólo tiene sentido si existe en función de lo primero. Consecuencias aún más concretas en este aspecto son las que revelan la necesidad de una jerarquización de las acciones eclesiales: lo primero es la evangelización, lo segundo la vida sacramental.

Otra consecuencia fundamental de esta eclesiología de la comunión es la de la medida eclesial de la comunión. La eclesiología de la Iglesia universal pensaba a la Iglesia como una comunión universal, a cuya cabeza está el Papa, o en su nivel los Patriarcas ecuménicos. Esta comunión se aseguraba por medio de lazos, cuya jerarquización se hacía desde lo externo hacia lo interno: obediencia a un solo Pastor, práctica de unos mismos sacramentos, comunión de fe. El Concilio Vaticano II ha adoptado la eclesiología de la Iglesia Particular, cuya medida es la Diócesis, en la cual se parte, de manera no totalmente revisada, de lazos de comunión extrínsecos, como el del Obispo y el de la Eucaristía, para progresar desde ahí hacia la revitalización y comprensión de la eclesiología tradicional de la Iglesia universal.

Vale la pena tener en cuenta que la realidad de la comunión siempre es menor, mientras mayor es su medida cuantitativa. Una comunidad universal es teórica, como experiencia profunda de fe. Mientras menor es la experiencia comunitaria, tanto mayor es su realidad profunda. Esta es la razón por la cual la evolución eclesiológica post-conciliar, insistió en el tema de las comunidades de base, como medida de la comunión.

## *2. La Iglesia es una comunidad ministerial*

Si la Iglesia es una comunidad de personas, ligadas por lazos de diversa índole que merecen ser jerarquizados, uno de esos lazos que existen en función de la comunión es el de los ministerios. Estamos aquí pro-

piamente frente a una consideración que pertenece al campo de las estructuras eclesiales y, en concreto, al de las estructuras personales de la Iglesia.

La expresión “ministerial” puede ser comprendida en general en relación con una dimensión de la Iglesia en su totalidad: la de la “diakonía” (ministerio, servicio). Esta dimensión es característica de la responsabilidad eclesial de todos los cristianos. Este tema merecería ser profundizado, por ejemplo en lo referente a la finalidad de esta “diakonía”, como aparece en afirmaciones teológicas como esta: “la Iglesia es una diakonía histórica, un servicio en función de la historia humana”. Pero la expresión “ministerial” puede ser utilizada en un contexto intra-eclesial, para designar los oficios concretos que son desempeñados en la comunidad cristiana, para su realización.

Es sabido que en la Iglesia existieron originalmente numerosos ministerios, que tenían como finalidad la de la construcción misma de la comunidad y en último término hacían posible la realización de la misión misma, que es la Iglesia. Es así como podríamos entender la existencia de los llamados carismas en la Iglesia primitiva, los rastros de ciertas responsabilidades en la comunidad que pervivieron finalmente, en forma clerical, en las llamadas órdenes menores y aun otros oficios estrictamente laicales.

Dentro del contexto general de los ministerios eclesiales debe ser ubicado el hecho del ministerio concreto de presidencia de la comunidad, sin la cual ubicación ellos serían ininteligibles. Estos ministerios concretos de presidencia de la comunidad eclesial no tienen una finalidad general diferente a la de los otros ministerios: construcción o edificación de la comunidad. Pero ellos sí implicaron, como es obvio, desde el principio, finalidades específicas, dentro de la finalidad general de la edificación de la comunidad. El hecho de ser ministerios de presidencia suponía que estos oficios eran oficios de convocación (iniciación) y animación (coordinación y gobierno) de las comunidades. La contraposición carismas-ministerios no es la más adecuada, si se piensa con ello que algunos oficios en la comunidad significaban la existencia en ella de ministerios y que a otros oficios no se les podía considerar como tales. O si se piensa con ello que los ministerios de presidencia de la comunidad excluían su significación carismática, la cual sólo pertenecía a los oficios no ministeriales. Ejercidos todos ellos desde el Espíritu de Dios, merecían ser llamados carismáticos, pero al mismo tiempo a todos ellos les convendría ser designados como oficios ministeriales, pues todos eran servicios que existían en la comunidad eclesial en orden a su edificación.

La evolución histórica de la Iglesia revela una supervaloración progresiva de los ministerios de presidencia que va acompañada simultáneamente de una desaparición progresiva de todos los otros ministerios. Esta evolución paralela revela también otro hecho: el de la monopolización de todos los ministerios que subsistieron por el único ministerio de presidencia de la comunidad. El resultado final de esta evolución es una Iglesia

en la cual se termina por definir sus estructuras personales en términos de sujetos realizadores de la misión y destinatarios receptores de la misma.

Tal vez no era esta la estructura original de la comunidad eclesial en lo referente a las personas, porque la significación apostólica de la Iglesia es una característica que se refiere a todos los cristianos. El hecho original de la vocación y de la misión apostólica es un hecho eclesial total, además de ser un hecho originante de los ministerios de presidencia. En el grupo apostólico toda la Iglesia ha sido llamada y enviada en misión y ha sido constituida por lo tanto como un sujeto activo. Limitar el hecho de la institución de la Iglesia a la institución del ministerio de presidencia es probablemente establecer un horizonte de comprensión de esta institución en sentido parcial. En forma germinal están comprendidas naturalmente en el hecho de la institución todas las dimensiones, por medio de un proceso de evolución que comienza desde el principio, llegarán a perfilarse de manera más nítida con el correr de los tiempos.

La praxis y la eclesiología modernas han demostrado un interés creciente por despertar el carácter activo de todos los miembros de la Iglesia. Nadie ignora los esfuerzos recientes por restaurar el laicado como sujeto eclesial activo, pero tal vez estos esfuerzos no siempre fueron más allá de una simple concepción del laicado en sentido de receptor activo de la acción jerárquica. Nuestra tipología actual de la comunidad cristiana, definida en términos de jerarquía y laicado, no puede ser llamada sin más tipología estructural original, y con todo lo significativa que ella pueda ser, no excluye tampoco la posibilidad de explicarla como fruto de la evolución histórica de la Iglesia. Esta tipología estructural, si es explicada en términos de existencia de ministerios y ausencia de ministerios, presenta serios problemas y no permite definir convenientemente la personalidad o la identidad laical. Aunque ella es mantenida en la documentación conciliar y, en general, en nuestra eclesiología, no soluciona por ese hecho todos los problemas relativos a los ministerios. No deja de ser un hecho significativo el que un capítulo acerca del Pueblo de Dios haya sido antepuesto, en la documentación conciliar, a toda consideración de personas y de oficios en la Iglesia.

Sería conveniente, pues, hablar de una comunidad ministerial, para referirnos a toda la Iglesia, desde una de sus dimensiones y esto no por la sola existencia en ella de ministerios de presidencia, sino también por la existencia en ella de muchos otros ministerios.

a. Los carismas y los ministerios no ordenados en la comunidad eclesial

Merecería ser tratado de manera más detallada este tema, pero sólo lo abordaremos en cuanto perteneciente al horizonte general en el cual deben ser pensados los ministerios de presidencia de la comunidad.

El Concilio Vaticano II se ha referido explícitamente al tema de los carismas en la Iglesia. Al abordarlo no lo ha hecho en referencia al

tema de los ministerios ordenados de presidencia, ni tampoco lo ha hecho con la misma intención con la cual nosotros lo hacemos aquí. Pero no parece de importancia recordar que el Concilio ha tocado el problema en un contexto en el cual se considera todo el pueblo cristiano en general y el laicado en particular. Una profundización del tema en términos ministeriales, podría arrojar mucha luz para una mejor comprensión de las responsabilidades ministeriales en orden a la construcción de la Iglesia.

La reforma de las órdenes menores, realizada después del Concilio, no ha sido tampoco un hecho que se limite simplemente a una simplificación o a la sola desclericalización de algunos oficios simbólicos tradicionales en la Iglesia, sino que ha sido la afirmación inicial de la posibilidad del surgimiento de los verdaderos ministerios laicales, según las circunstancias. Las experiencias concretas ya realizadas en algunos ambientes, con toda la limitación que la caracteriza, no dejan de ser importantes y revelan que en este campo está prácticamente todo por hacer. Sería de mucho interés una reflexión teológica profunda, positiva y sistemática, que inspirara una acción bien fundamentada en este campo. Ello no dejaría de producir sus efectos en la reflexión teológica acerca de los ministerios ordenados de presidencia.

#### b. Los ministerios ordenados de presidencia en la comunidad eclesial

La expresión “ministerial” se utiliza también con razón y en sentido específico, para designar los oficios concretos de presidencia de la comunidad cristiana en orden a su realización: convocación (iniciación), animación continua. El término no se utilizó siempre, lamentablemente, para designar estos oficios y en lugar de él fueron empleados otros, como el de sacerdocio. Pero hoy adquiere gran importancia. Para definir los oficios de presidencia de la comunidad eclesial, él es más adecuado, porque permite corregir las desviaciones en el ejercicio y en la comprensión de los mismos y porque permite recoger de manera total el objeto de dichos oficios.

- *Renovación de la doctrina ministerial de presidencia de la comunidad eclesial, desde el Concilio.*

La doctrina conciliar actual acerca de los ministerios podría ser considerada como una doctrina cualitativamente nueva en varios de sus aspectos. Por una parte, por el hecho mismo de la comprensión de los oficios de presidencia de la comunidad cristiana en el sentido de ministerios (diakonía, servicio) y no de dignidades, ni de beneficios, ni de poderes en un sentido no evangélico. Por otra parte, por el hecho de la afirmación de la colegialidad como característica propia del modo de ejercicio de dichos

ministerios, que revela un cierto paso de una comprensión de este modo en sentido monárquico, hacia una comprensión del mismo en sentido compartido. La comprensión de este modo colegial del ejercicio de los ministerios de presidencia de la comunidad cristiana es original y propia de la eclesiología estructural conciliar, en la cual se elimina toda tendencia hacia una consagración de un principio estrictamente democrático para el ejercicio de dichos ministerios. Y aunque el principio de la colegialidad es solamente afirmado, de manera explícita, en relación con el ministerio del episcopado, sin embargo, en forma implícita aparece como principio característico de todos los ministerios de presidencia de la comunidad de la Iglesia: el colegio episcopal presidido por el Papa, pero también el colegio presbiteral, presidido por el Obispo, por no hablar de las posibilidades de este principio en niveles aún menores de la organización de la comunidad.

- *Restauración de una trilogía ministerial original en la doctrina conciliar de los ministerios ordenados: episcopado, presbiterado, diaconado.*

El dato positivo acerca de la constitución original de la estructura ministerial de presidencia de la comunidad eclesial es punto de partida necesario aquí. Evidentemente nos situamos en el campo de las conclusiones teológico-dogmáticas.

Un primer hecho de importancia es de la posible diversidad original de la estructuración ministerial de presidencia de la comunidad. No conocemos ya, ni podremos conocer probablemente nunca, la forma de organización ministerial de presidencia de todas las comunidades originales, fruto de la misión de todos los apóstoles. Si se exceptúa el caso general de la acción apostólica, que podemos suponer más o menos homogéneo, sólo podemos recurrir, en lo referente a la estructura del ministerio de presidencia, con suficiente probabilidad y en un estrato tardío de la evolución de las comunidades primitivas, al hecho de la organización de la comunidad de Jerusalén y al de las comunidades fruto de la misión paulina. Es en éstas últimas donde encontramos una claridad mayor para recoger el hilo de la tradición, que se desenvuelve hasta nuestra estructuración actual de presidencia de la comunidad eclesial.

Un segundo hecho de importancia es también el de la evolución de las estructuras ministeriales de presidencia en el nivel mismo de la comunidad primitiva, paulina por ejemplo. La dificultad misma de precisar el sentido de la terminología actual (episcopado, presbiterado, diaconado), al constatarla en la comunidad eclesial primitiva, puede ser explicado tal vez por el hecho mismo del proceso germinal de la constitución de dichos ministerios.

Lo cierto es que, a medida que avanzamos en el desarrollo de la historia de la Iglesia, en el aspecto de sus estructuras, vamos viendo per-

filarse de manera nítida la estructura triple del ministerio de presidencia, por lo menos en lo referente a la terminología, pues no logramos establecer con suficiente claridad una correspondencia total entre los ministerios designados hoy por medio de esta terminología y los de los orígenes, designados con los mismos términos, sobre todo en lo referente a su contenido real. Para el caso del diaconado, el problema es especialmente difícil.

Algunos hechos significativos en la evolución histórica de estos ministerios de presidencia merecen ser mencionados: la desaparición del ministerio apostólico en cuanto tal; la aparición del ministerio episcopal monárquico; la dispersión del presbiterio; la desaparición del diaconado real.

Todo lo anterior nos permite concluir que la triple estructura ministerial actual, designada por medio de los ministerios del episcopado, el presbiterado y el diaconado permanente, se remonta hasta el ministerio apostólico original, al través de una estructura concreta, fruto de una evolución original también, que no es tal vez más que una entre otras que existieron y de las cuales ya no tenemos conocimiento. Y al mismo tiempo hay que reconocer que al remontarnos al través de la historia de la Iglesia hasta esta tipología triple, no solucionamos todo el problema del contenido de los tres ministerios actuales, en especial el del diaconado permanente. El Concilio Vaticano II que ha consagrado como regla ministerial de presidencia la del episcopado y ha comprendido el ministerio de los presbíteros y el de los diáconos permanentes como ministerios de colaboración en el único ministerio episcopal de presidencia, no ha solucionado completamente, al restaurar el diaconado permanente, todos los problemas referentes a la estructura ministerial triple de presidencia de la comunidad cristiana. Las experiencias post-conciliares relativas al diaconado permanente han servido para mostrar que este ministerio está por ser descubierto y que él puede ser ocasión para repensar toda la estructura ministerial triple de presidencia.

- *Ubicación eclesial del ministerio de presidencia en sus diversos grados.*

Si se acepta definir a los ministerios ordenados (episcopado, presbiterado, diaconado permanente) como ministerios de presidencia de la comunidad eclesial, se plantea entonces ahora el problema de su ubicación eclesial concreta.

Se trata de un único ministerio, cuya regla suprema es el episcopado y para el cual poseemos una ubicación bien clara, a la luz de la eclesiología de la Iglesia particular. El Obispo preside la comunión eclesial, de manera plena, en todos sus niveles: en el de la evangelización, en el de la expresión cultural y aún en el de la organización más extrínseca de la comunidad. Pero los otros ministerios de colaboración, constituyen también parte del ministerio total ordenado. Si la eclesiología de la comunión,

aplicada a la realidad de la Iglesia particular, se desarrolla aún más, en el sentido por ejemplo de la eclesiología eucarística, podría establecerse por lo menos como interrogante el tema de la ubicación de cada uno de los ministerios de colaboración como ministerios de presidencia de la comunidad eclesial, en forma más concreta: la comunión de las comunidades eclesiales, bajo la presidencia del presbítero y del diácono permanente. La eclesiología supondría aquí un movimiento ascendente de comunión y de servicios en función de ella: comunión de base y ministerio diaconal, comunión de comunidades y ministerio presbiteral, comunión de comunidades parroquiales y ministerio episcopal. A partir de ahí podrá ser presentada también la comunión eclesial universal y el ministerio del Primado.

Sin embargo, lo anterior no exige una rigidez inmovible en lo referente a la ubicación de los diversos grados del único ministerio ordenado. Porque existen otras posibilidades reales en el ejercicio de las responsabilidades propias de los distintos grados del ministerio. El hecho sociológico de comunidades eclesiales no caracterizadas por criterios territoriales, exigiría por ejemplo una comprensión especial de los ministerios en lo referente a su ubicación. Igualmente el hecho de la asociación posible de los ministros a responsabilidades de colaboración que sobrepasan los límites de sus competencias ordinarias y originales, también debería ser considerado, al mismo tiempo que exigiría aceptar una gran amplitud en el criterio establecido para la ubicación eclesial de los mismos.

Habría que advertir, de todos modos, que esta comprensión de la ubicación de los diversos ministerios que constituyen el único ministerio, no exigiría necesariamente una extensión uniforme de su contenido, pues a cada uno de ellos les correspondería una competencia propia en la realización de la misión, no sólo definida por la medida de la comunidad en la cual son ubicados, sino también por la extensión o la limitación de su contenido. Esta advertencia tiene una aplicación especial para el caso del contenido del ministerio del diaconado permanente.

También es de advertir que con este tema de la ubicación de los ministerios ordenados en la comunidad, en sus diversos niveles, se toca un problema de metodología de la acción pastoral, que podría ser pensada en términos de realización ascendente de la experiencia eclesial.

#### **IV. Misión de la comunidad eclesial**

Puesto que en los Evangelios se considera la misión de la comunidad cristiana como una continuación de la misión de Jesús es importante, para el diálogo teológico, presentar lo que allí aparece como la misión de Jesús.

Es interesante notar cómo en el cuarto Evangelio se habla de la misión que él recibió del Padre, hasta tal punto que casi podría hablarse

de un tema obsesionante para el Jesús que nos presenta este evangelista: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra” (Jn 4,34; cf. también 3,17; 5,37; 6,39; 10,36; 17,18).

Para el desempeño de esta misión recibió la unción del Espíritu que significó la plenitud de los poderes mesiánicos, revestido de los cuales predicó la “buena nueva”, arrojó demonios y realizó signos y prodigios (cf. Mc 1,21-28; Lc 4,31-36).

La presencia de Jesús en el mundo es el principio de la realización del Reino de Dios que con él se hace presente: “Convertíos, pues ha llegado el Reino de los cielos” (Mt 4,17), o como dice enfáticamente Marcos: “Se ha cumplido el plazo y ha llegado el Reino de Dios” (Mc 1,14). El poder que Jesús ejerce sobre los demonios es una señal inequívoca de que el Reino de Dios está presente: “Si yo arrojo los demonios con el espíritu de Dios, ciertamente ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Mt 12,18; Lc 11,20). Esta buena nueva del Reino de Dios que se inicia es el tema de la predicación de Jesús (cf. Mt 4,23; 9,35; Mc 1,14).

Es, pues, misión que Jesús ha recibido del Padre dar a conocer a los hombres el Reino de Dios que ha llegado a implantarlo en el mundo. Es esta la obra que su padre le ha encomendado y a la cual dedica todo su esfuerzo (cf. Jn 4,34; 17,4).

### *1. La comunidad eclesial*

A los discípulos corresponde continuar la misión de Jesús: “Como tú me enviaste al mundo, también yo los envío al mundo” (Jn 17,18; 20,21). Para que puedan llevar a cabo esta misión, les comunica sus poderes mesiánicos: “Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20,22). “Se me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra, por tanto: id...” (Mt 28,18ss). Lucas habla de una “fuerza proveniente de lo alto” (Lc 24, 49) de la cual serán investidos los discípulos para iniciar su misión en el mundo (cf. Hech 1,8). Toca, pues, a los discípulos, investidos del poder y de la misión de Jesús, llevar a todo el mundo la buena nueva del Reino de Dios y trabajar por su implantación. En el cumplimiento de esta misión les cabrá la misma suerte de su Maestro (Jn 15,18-21; 16,33; 17,14).

Cabe aquí preguntarnos qué relación hay entre comunidad cristiana y Reino de Dios: ¿podemos afirmar que se identifican? Si nos atenemos a las afirmaciones del Evangelio, esta identificación no se da: la comunidad cristiana tendrá la misión de anunciar el Reino y de luchar por su realización, pero el Reino de Dios va más allá de las fronteras de la institución que es la Iglesia. A este respecto deberá tenerse en cuenta la doctrina del Vaticano II, en la Constitución dogmática “*Lumen Gentium*”. Teológicamente, pues, podemos afirmar que Reino de Dios y Comunidad terrena de Jesús no son idénticos, pero tampoco carecen de relaciones mutuas. Si el reino escatológico ya está presente en la vida y obra de Jesús y aparecerá con su poder y gloria en la parusía, entonces participa la comu-

nidad por él fundada, a causa de su vinculación a Jesús, de las fuerzas salvíficas presentes y de las promesas de futuro. La comunidad de Jesús adquiere sentido, ante todo, de su ordenamiento al reino futuro, se convertirá un día en la sociedad divina de la basileia perfecta, claro que sólo tras la prueba de la separación del juicio. Las fuerzas del reino presente de Dios actúan en la comunidad de Jesús igual que en El y es evidente que lo hacen por razón de los poderes de que Cristo ha investido a los apóstoles. La pertenencia a esta sociedad divino-escatológica no garantiza la admisión en el reino futuro; los miembros que pertenecen a ella deben más bien conservarse en el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios (Mt 7,21), en la constancia en las pruebas y miserias escatológicas (Mc 13,12ss; Lc 14,17) hasta el martirio (Mc 8,35ss), en la imitación de Jesús (Mc 8,34; Lc 14,27), en la confesión de Jesús (Mc 8,38).

El tema de la misión de la comunidad eclesial no puede tratarse debidamente sino teniendo en cuenta la más importante perícopa misional, o “el manifiesto”, como lo llaman algunos teólogos: se trata del pasaje de Mateo 28,18-20. Según dichos teólogos, este texto debe situarse “entre las declaraciones más importantes de todo el Evangelio”. Son muchos los problemas de orden exegético y teológico que esta breve perícopa ha suscitado, pero sea de ello lo que fuere, ciertamente es una pasaje auténtico que refleja, por lo menos, una clara visión de la comunidad eclesial hacia el año 70 y de cómo enfocaba y realizaba ya su misión. De esta perícopa evangélica destacaremos lo siguiente:

- En virtud de los poderes mesiánicos que Jesús recibió, envía a los Once, en persona de ellos a toda la Iglesia (cf. Mt 16,18) a cumplir una misión que abarca todo el mundo. La comunicación de este poder mesiánico a su Iglesia confiere especial valor al anuncio del Evangelio que han de hacer sus discípulos; contarán con el respaldo de Dios: “Quien a vosotros oye, a mí me oye, y el que os desprecia a vosotros, a mí me desprecia; y el que me desprecia a mí, desprecia a quien me envió” (Lc 10,16). Por eso la palabra de ellos deberá considerarse como “Palabra de Cristo” (Rom 10,17) y tendrá eficacia como Palabra de Dios. Esta “Palabra de vida” hace de cada comunidad cristiana “un fanal” que brilla ante el mundo (Filp 2,15ss).
- El primer efecto del anuncio de la Palabra debe ser el “suscitar discípulos” (matheteusate). Ha de hacerse surtir en el ánimo de los oyentes una actitud que les lleva a ser “discípulos”. La salvación escatológica debe realizarse no sólo por la predicación, por la proclamación, sino por la entrada en el discipulado. Esto hace la consigna típicamente cristiana. La salvación para todos los pueblos y hombres se decide en el hecho de que entren en esa ligazón a Jesús el Cristo en fe y vida.
- La acción de la comunidad cristiana en el mundo, por el testimonio de vida y por la palabra, debe suscitar en los hombres una apertura

que les lleve a descubrir a Cristo y con él el sentido pleno del hombre, según los designios de Dios.

- “Bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Este segundo paso de la evangelización es significativo: el rito del bautismo implica ya la decisión de pertenencia a la comunidad cristiana: es una indicación de la “institucionalidad” de la comunidad salvífica. La intención de Jesús no es que haya multitudes de “discípulos” anónimos, sino la creación de una comunidad visible congregada alrededor de la nueva fe en Dios (fórmula trinitaria) y no alrededor de la Torah. Es la novedad de lo cristiano que supera lo meramente judaico. Se indica la actividad misionera que debe crear en todo el mundo comunidades de “discípulos”, no únicamente discípulos anónimos o aislados.
- “Enseñándoles a observar todo cuanto os he mandado”. Ya vimos con anterioridad como en el marco ideal de la comunidad eclesial que nos ofrece el libro de los Hechos, los creyentes “escuchan asiduamente la enseñanza de los apóstoles” (Hech 2,42). La fe inicial de los “discípulos” debe ser alimentada permanentemente con la presentación y aprendizaje de la doctrina del Evangelio. Aquí encontramos ya una clara alusión al magisterio de la Iglesia al que corresponde mantener la unidad de la fe: son los Apóstoles los primeros responsables en la predicación de la doctrina; a ellos y a los “ministros de la Palabra” (Lc 1,2) incumbe el mantenimiento de lo que más tarde se llamará “sana doctrina” (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tít 1,9). La primera carta a Timoteo nos habla de los “presbíteros que trabajan al servicio de la palabra y de la enseñanza” (1Tim 5,17). En Hechos 2,42 se afirman dos acciones costantes: los apóstoles que enseñan y los creyentes que se mantienen atentos a su palabra. Es una manera de indicar el diálogo intraeclesial, que no sólo enriquece, sino que garantiza la unidad. Este diálogo interno en la Iglesia no siempre se logra, desafortunadamente. Es, sin embargo, uno de los desafíos de la misión que la comunidad cristiana debe afrontar y para ello nos dan claras pautas las primeras comunidades cristianas.

Lucas mira más allá de los estrechos límites de Jerusalén y de los linderos cronológicos del momento histórico. Jesús, enviado de Dios, actuó y enseñó en su vida y envió el Espíritu que actúa sobre los apóstoles para hablar y realizar prodigios que llevan a la salvación, y sobre la multitud de los creyentes para que escuchen y actúen y obtengan así la salvación. Pero esto no es asunto de Pentecostés únicamente: es la actuación constante de Dios en la Historia. “Y el Señor acrecentaba el número de los que habían de salvarse, día a día, formando todos una comunidad” (Hech 2,47). Es el fenómeno de Pentecostés proyectado a lo largo de la historia de la Iglesia. Un Pentecostés cada día en la historia de la Iglesia.

**Abstract.** – Ecclesiology today has many reference points that are concrete: The Bible, the Magisterium, pastoral praxis; but, eminently, it was the conciliar reflection of Vatican II which has been able to create an ecclesial conscience regarding an aspect of ecclesiology: The historical mission of the Church.

As the study of the Church is deepened, so the more is the need of a Christology that is clear and concise. Christology and Ecclesiology are two inquiries inevitable inferred the one in the other. Among the fundamental principles of today's ecclesiology is the theme of the so called "communion ecclesiology". The phrase can be considered as a technical expression of modern ecclesiology. This communion ecclesiology is at the base and root of all theological reflection parting from the Second Vatican Council.

**Key words:** Church – Ecclesiology – Jesus – the Twelve – fraternal union – communion – breaking of bread – Ministry.