

EN TORNO A UNA ECLESIOLOGÍA SIMBÓLICA

VÍCTOR CODINA

¿Una institución meramente funcional?

A lo largo de la historia siempre ha surgido la pregunta «¿para qué sirve la iglesia?». Las respuestas han sido variadas según el momento y los intereses: para bendecir el imperio o el sistema de turno, para defender la moral y educar a los/as jóvenes en las buenas costumbres, para «salvar las almas», para predicar el evangelio y administrar los sacramentos, para ayudar a los pobres y desvalidos, para fomentar la cultura, para colaborar al desarrollo de los pueblos, para hacer la revolución, para dar un aura de sacralidad ritual a los momentos límites de la existencia.

En este caso, la iglesia es analizada desde la razón instrumental, y aparece claramente como una institución funcional, especializada en la religión, una expendeduría de servicios religiosos, visible, concreta y eficiente, con un fuerte peso social y político, con buena organización, lubricada, poseedora de una doctrina clara y definida, con una praxis moral correcta. Y lógicamente, en esta concepción, todos los grupos y elementos de la iglesia participan del carácter práctico e instrumental de la institución y se apropian de la institución para su interés.

En esta visión instrumental, la jerarquía, a cuya cabeza está el Papa, se convierte en el centro y el vértice de la institución y se identifica con la iglesia: la iglesia es el Papa. Algunas frases grandilocuentes del Papa Pío IX («Yo soy el camino, la verdad y la vida») reflejan esta óptica. Los ministros sagrados, en esta clave de reflexión, son los hombres de los sacramentos, porque los sacramentos son los instrumentos más eficaces para comunicar al pueblo la gracia de Dios (*ex opere operato*). En expresión catequética, los sacramentos son los siete canales de gracia que manan de la fuente que es la iglesia. Y los sacerdotes son quienes tienen la llave de estos caños de gracia. Por esto en la sacramentología clásica se insiste mucho en la importancia de la validez y licitud

de los sacramentos dejando al margen las dimensiones más simbólicas y comunitarias¹.

Por este motivo preocupó siempre el tema de la validez de los sacramentos administrados por grupos disidentes o en pecado: la cuestión de los rebautizantes que enfrentó a Cipriano de Cartago con el Papa Esteban de Roma, la polémica de Agustín con los donatistas, la cuestión de la validez de las órdenes anglicanas en tiempos de León XIII o de las ordenaciones del Palmar de Troya...

La vida religiosa también aparece, desde esta lógica instrumental, como un medio eficaz para responder a situaciones nuevas y urgentes de la iglesia y de la sociedad y se la considera como un estado de perfección, con superioridad casi ontológica sobre el resto de los fieles. Dentro de esta concepción funcional de la iglesia, la vida religiosa apostólica activa es la que realiza más claramente su función utilitaria, por encima de la vida monástica y contemplativa, que en occidente siempre ha quedado más marginada.

Tampoco es casual que, desde esta mentalidad funcional, la vida religiosa, originariamente laical, haya ido introduciendo el sacerdocio entre sus miembros y se haya ido clericalizando, hasta desembocar actualmente en una creciente «parroquialización» de la vida religiosa (en expresión de J. B. Metz), para suplir la carencia de clero diocesano. En todo este proceso se ha valorado la vida religiosa clerical por encima de la laical y la vida religiosa masculina por encima de la femenina. Los laicos son vistos como un medio para hacer presente la iglesia en la sociedad secular y transformarla a la luz del evangelio. Son el brazo secular de la iglesia, un instrumento de la jerarquía para llegar a donde ésta no puede. En el mundo laical el sacramento del matrimonio es visto también desde una clave funcional: un medio providencial, santificado por la gracia, para usar la sexualidad correctamente y procrear hijos. Es un contrato jurídico con deberes y obligaciones (*reddere debitum*). La célebre discusión sobre los fines del matrimonio es heredera de esta mentalidad instrumental.

Esta visión predominantemente utilitaria y eticista de la iglesia, común a grupos de derechas y de izquierda, presupone acentuar la dimensión doctrinal en la iglesia (la importancia de la unidad doctrinal y del magisterio), la práctica eclesial (importancia de la moral y praxis sacramental) y el sistema jurídico y económico. Cualquier discrepancia o «disenso» rompe la unidad monolítica del aparato eclesial.

¹ Los teólogos escolásticos se planteaban la cuestión de si un sacerdote puede consagrar toda una panadería y todo el vino de una bodega, si pronuncia las palabras rituales de la consagración. S. Tomás cree que esta consagración sería válida, aunque el sacerdote pecaría al hacerlo (III, q 74 a 2, *sed contra*, y ad 2). Y. Congar, en cambio, cree que en este contexto no existiría consagración.

Dentro de esta visión organizativa, lógicamente, hay diferentes niveles y estamentos eclesiales: la virginidad es más perfecta que el matrimonio², la vida consagrada y la sacerdotal es superior a la vida laical. Detrás de esta jerarquización existe una visión dualista de la vida cristiana: el mundo sagrado, más perfecto por estar unido a Dios, corresponde a clérigos y religiosos; el mundo profano o secular, más bajo e imperfecto, queda relegado a los laicos. Cuando un sacerdote abandona su ministerio, es «reducido» al estado laical.

Esta concepción institucional y funcional de la iglesia expresa que la iglesia participa de la visibilidad histórica y encarnada de Jesús, pero si no se contrapesa con otros aspectos, se agota en un moralismo utilitarista y deja de responder a temas importantes, no inmediatamente pragmáticos ni funcionales, como la vivencia de la comunidad, la experiencia personal de Dios, el testimonio, la gratuidad, el placer y la fiesta, la contemplación, el fracaso y la cruz, el misterio y la libertad dinámica del Espíritu.

La razón ilustrada, teórica y práctica, es cuantitativa y unidimensional, incapaz de penetrar en la dimensión más profunda de la realidad, que es misteriosa. Incluso cuando este tipo de razón ilustrada e instrumental se aplica a las realidades profundas de la fe, afecta a su mismo contenido, pues el medio es ya mensaje.

En esta óptica la misión de la iglesia fácilmente queda reducida al campo de lo cuantitativo y numérico (¿quiénes son miembros de la iglesia? ¿cuántos son los bautizados? ¿cuántos sacramentos distribuidos? ¿quién es más perfecto?). El progreso eclesial se concibe al modo del desarrollo técnico, como una evolución geográfica y espacial, sin rupturas ni transformaciones. El tiempo eclesial también es uniforme, sin atender a momentos más densos de presencia salvífica (la «hora» joánica de Jesús, el «kairós» paulino, los signos de los tiempos). En este caso la iglesia se reduce a lo que hoy algunos autores llaman el lenguaje «digital»³.

Una consecuencia de todo ello es que hoy día muchos, sobre todo entre las nuevas generaciones modernas y postmodernas, se alejan cada vez más de las instituciones religiosas, también de la iglesia, se sienten cada día menos urgidos por sus leyes, más libres frente a algunos de sus dogmas, ajenos a su magisterio moral y, ante una situación de vacío religioso, van a buscar experiencias religiosas y sagradas al margen de la institución religiosa oficial (religiones

² DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* (DS) 1810.

³ J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander 1990, 50ss, distingue, siguiendo a G. Bateson, el lenguaje «digital», abstracto y científico, del lenguaje «icónico», hecho de imágenes y que puede comunicar las dimensiones más profundas de la realidad.

civiles y profanas, nuevos misticismos y esoterismos, nuevos movimientos religiosos..).

Ante esta situación de desinstitucionalización de las religiones históricas y de desintegración de sistemas de creencia, se comprende la actual estrategia de la iglesia de querer fortalecer los elementos de cohesión doctrinal y moral, para recrear la identidad y reforzar lo institucional. Las masivas peregrinaciones de jóvenes a lugares históricos y estratégicos (Roma, Santiago, Czestochowa..), los viajes de Juan Pablo II, el nuevo Catecismo Universal, las grandes celebraciones anunciadas para el Tercer Milenio, tienen sin duda este objetivo. Pero aun en estos casos, donde se utilizan ambiguamente algunos símbolos poderosos al servicio de la institución, no hay gran correspondencia entre la masiva aceptación de un fenómeno religioso espectacular y la adhesión a su mensaje. La razón instrumental es capaz de devorar incluso a los símbolos utilizados⁴.

Pero ¿es ésta la imagen de iglesia que surge del Nuevo Testamento y de la tradición primitiva?

El reino de Dios: ¿instrumento o símbolo?

Es un dato hoy adquirido tanto por la exégesis bíblica como por la cristología sistemática que el inicio y el centro de la predicación de Jesús no lo constituye la iglesia, sino el reino de Dios⁵. Por esto antes de hablar de la iglesia hemos de centrarnos en el reino de Dios.

Israel vivió el reino de Dios estrechamente ligado a diversas experiencias histórico-salvíficas: el Exodo, la creación, la monarquía. Son los profetas quienes presentan de forma utópica y simbólica el reino de Dios y realizan acciones simbólicas (ôt), que hacen presente de forma anticipada el proyecto de Dios sobre su pueblo. Muchas veces la vida del mismo profeta es un símbolo del reino de Dios para el pueblo⁶.

En esta visión profética el reino es el horizonte último donde se enmarca toda la historia de salvación. Este horizonte se expresa a través de una metáfora, de matriz sociopolítica: la soberanía del rey sobre su pueblo. En el caso del reino de Dios, lo importante es constatar la soberanía de Dios, su reinado. Es un símbolo integral que une los diversos momentos de la realidad: el pasado, el presente y el futuro, lo interior y lo exterior, la historia y la escatología.

Cuando Jesús entra en nuestra historia se encuentra, dentro del mundo judío, con una serie de corrientes diferentes en torno al concepto e

⁴ Remito a las finas observaciones de J.M^a Mardones (*Para comprender las nuevas formas de religión*, Estella, 1994, 63ss).

⁵ Mc 1, 15; 3, 17; Lc 4,43.

⁶ Os 2-3; Is 20; Ez 4; Jer 16 y 36.

interpretación del reino, todas ellas con grandes implicaciones sociales. El concepto simbólico del reino se transforma muchas veces en un mero instrumento al servicio de intereses de grupo: entonces el reino deja de ser un horizonte utópico y se convierte en una institución, en una simple mediación instrumental, en una apropiación partidista.

Unos esperan el reino de un *mesías davídico*, triunfador bélico de los enemigos de Israel, que les liberará del yugo del imperio romano, de forma violenta y por la lucha armada (sicarios o zelotes). Otros grupos esperan un reino *meramente interior*; por esto huyen del mundo (esenios), o se esfuerzan en el exacto cumplimiento de la ley (fariseos). Otros, como los saduceos y sacerdotes, identifican el reino de Dios con la *teocracia religiosa y sacerdotal* de Israel, de la que ellos son representantes. Estos grupos han hecho del reino no una lectura simbólica sino parcial: partidista, unidimensional, reduccionista, dividiendo y separando los aspectos inseparables del reino de Dios. El reino se convierte en una institución, política, legalista, sacerdotal, judía, antirromana, económica.

Jesús no define «digitalmente» el concepto de reino, sino que, partiendo de la experiencia de Israel, lo describe con imágenes, en lenguaje «icónico». Jesús se inscribe en la *línea profética*: el reino de Dios es un símbolo, que significa una promesa utópica y comunitaria de Dios para el pueblo que sufre, promesa que comienza ya ahora a hacerse realidad con la venida de Él. Sus milagros y exorcismos, sus acciones simbólicas, en continuidad con las acciones proféticas (ôt), muestran la integralidad y la eficacia del reino. Los gestos simbólicos y proféticos de Jesús no son neutros sino que se realizan prioritariamente con los pobres, primeros destinatarios del reino de Dios⁷. Y esta opción prioritaria y real por los pobres es la expresión simbólica del rostro misericordioso del Padre, que se conmueve ante el sufrimiento injusto de sus hijos. Por esto tales señales proféticas de Jesús son un signo de que el reino ya está en medio de Israel, de que existe una presencia viva y dinámica del reino⁸.

Pero las expectativas de que el reino se implante y triunfe de modo definitivo con Jesús fracasan, contrariando seguramente las primeras expectativas de Jesús. Jesús es llevado a la cruz, sus discípulos se dispersan, todo su proyecto se hunde en la noche del abismo. Le matan los que no aceptan su visión simbólica profética del reino: Jesús es entregado a la muerte por un problema de hermenéutica en la interpretación del concepto de reino...

La resurrección es la respuesta del Padre a la visión del reino de Jesús: Jesús tenía razón, el reino de Dios es englobante y simbólico, comienza humildemente y sólo llegará a su plenitud en la escatología final; pasa por la

⁷ Lc 4, 18; Lc 7, 22.

⁸ Lc 11, 20.

cruz, es un reino pascual, como el grano de trigo que muere para dar fruto⁹. En el Nuevo Testamento se profundiza el concepto del reino: Jesús es el paradigma simbólico de este reino. El signo de Jonás marca desde dentro el simbolismo del reino¹⁰. El reino no se deshistoriza ni espiritualiza; comienza en la historia y, por el misterio pascual, llega a la escatología definitiva.

Pero entonces, ¿qué relación existe entre este reino y la iglesia?

Reino de Dios e iglesia a lo largo de la historia

Jesús en su vida pública no sólo realiza gestos proféticos y simbólicos aislados, sino que reúne una comunidad de hombres y mujeres que le siguen. La elección de los Doce y de su comunidad tiene un valor simbólico: son un signo para Israel, como la semilla del nuevo Israel¹¹. Los textos que se suelen usar para fundamentar la fundación de la iglesia por el Jesús histórico (confesión de Pedro en Mt 16, la institución de la eucaristía en la última cena, el primado de Pedro en Jn 21..) no sólo han sido redactados a la luz de la pascua, sino que poseen una estructura profundamente etiológica y simbólica. También son simbólicos los relatos de la lanzada del costado en la cruz (Jn 19) y de pentecostés (Hch 2), ligados al nacimiento de la iglesia. La iglesia nace en pascua, con la efusión del Espíritu.

¿Qué relación existe entre el reino que Jesús anunció y la iglesia que ha surgido? ¿Es aceptable la célebre afirmación de Loisy: «Jesús predicó el reino y llegó la iglesia»? A lo largo de la historia de la iglesia aparecen varias posturas acerca de la relación de iglesia y reino que, muy sintéticamente, podemos reducir a estas cuatro.

1. *Postura carismática* (personalista y espiritualista): partiendo de una lectura parcial de algunos textos (el reino de Dios está en medio de vosotros, Lc 17,21; mi reino no es de este mundo, Jn 18,36) y como consecuencia del retraso del reino, cuya venida se esperaba inminente, reducen el reino a sus aspectos más interiores y espirituales: el reino está dentro de nuestro corazón, en nuestra fe y adhesión a Jesús (Orígenes), en la experiencia personal del Espíritu (grupos espiritualistas medievales como Joaquín de Fiore, fraticelli, cátaros, valdenses, albigenses, algunos grupos protestantes y algunos movimientos espiritualistas de nuestros días). En consecuencia se defiende un concepto de reino predominantemente interior, invisible, místico, poco eclesial y poco sensible a los problemas sociales e históricos del presente. El reino no es un símbolo de plenitud utópica, sino una experiencia espiritual y personal de salvación.

⁹ Jn 12, 24.

¹⁰ Mt 12, 39-40.

¹¹ Mc 3, 13-19.

2. *Postura mesiánica* (sociopolítica y militante): espera un reino material presente en la tierra durante mil años (quiliasmo o milenarismo que interpreta literalmente Apoc 20) o propugna una lucha violenta, pues el reino se debe implantar con la lucha armada (grupos revolucionarios de la izquierda luterana, como Thomas Müntzer, anabaptistas y movimientos revolucionarios modernos de inspiración marxista). Tenemos un reino sin iglesia. La iglesia se convierte en plataforma militante para el advenimiento de un reino material o es un estorbo que se puede dejar de lado. En esta línea se situará todo el mundo ilustrado moderno, que reduce el reino a lo intramundano.

3. *Postura eclesiocéntrica* (intraeclesial): el reino está en la iglesia, en la iglesia constantiniana (Eusebio), en la iglesia de cristiandad medieval (que identifica incorrectamente la Civitas Dei agustiniana con la iglesia). Su fruto es una reducción del reino a la iglesia, una desescatologización de la iglesia (lo cual provocará, como reacción, la doctrina luterana de los dos reinos). La iglesia es una mera institución funcional, no un símbolo del reino. La iglesia se ha apropiado todo el valor simbólico del reino en exclusividad. Fuera de la iglesia no hay reino ni salvación.

4. *Postura profética* (simbólica): el reino de Dios es algo integral, personal y comunitario, espiritual y material, histórico y escatológico, tiene que comenzar a implantarse en la historia presente, comenzando por los que son víctimas de la injusticia, los pobres y pequeños, anticipando así el reino escatológico futuro.

Recordemos aquí algunas de las características del símbolo: tiene sentido por sí mismo, es revelador y diáfano de la dimensión más profunda y sagrada de la realidad, es la única forma de acceder a lo Otro, hace presente la otra mitad oculta, explica e implica, une a la comunidad y permite comunicar la tradición más íntima a través de imágenes, mitos y ritos. Lo simbólico (que une e integra) se opone a lo diabólico (que divide y desintegra). Sólo desde la razón simbólica se podrá acceder al misterio profundo y tener una respuesta a la realidad negativa de la existencia humana, al misterio de iniquidad.¹² En este sentido la iglesia es símbolo, icono del reino.

Este reino es el horizonte último y escatológico de la iglesia, el reinado de Dios, que hunde sus raíces en ese misterio fontal y amoroso que llamamos Padre, en la novedad y presencia de Dios con nosotros (Emmanuel), que llamamos Jesús de Nazaret y en el amor de Dios que se nos ha comunicado y

¹² Para una mayor explicitación del símbolo remito a mi estudio: *Una teología más simbólica y popular*, Revista Latinoamericana de Teología, San Salvador, n° 8, 1986, publicado luego en el libro *Parábolas de la mina y el lago*, Salamanca 1990, 117-148; para el tema de la razón simbólica puede verse mi libro *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Santander 1994.

nos da vida, al que llamamos Espíritu. El reino es un símbolo no sólo profético sino pascual. Este reino pasa por la cruz, porque se enfrenta a lo «diabólico» de nuestra historia y sólo por la fuerza del Espíritu puede avanzar. De este reino, horizonte último y simbólico, la iglesia es a su vez un símbolo privilegiado, un símbolo no sólo profético, sino pascual.

Esta última visión recoge lo positivo de los autores personalistas, de los milenaristas, de grupos religiosos y revolucionarios, antiguos y modernos, empeñados en transformar la sociedad de modos diversos. Esta línea es la de la doctrina social de la iglesia y la perspectiva abierta por el Vaticano II. Ya no se puede repetir «extra ecclesiam nulla salus», pues el reino es más amplio que la iglesia y no se identifica con la iglesia, ni ésta posee el reino de forma exclusiva. El horizonte utópico simbólico propuesto por Jesús, es mayor que la iglesia. El Espíritu actúa en la creación y en la historia y va fermentando la humanidad hacia el reino. La iglesia concentra de forma simbólica y revelatoria lo que el Espíritu ha realizado en la historia de salvación más allá de la historia de Israel y de la iglesia.

Pero este reino de Dios tendría el riesgo de esfumarse en una utopía sin mordiente o de convertirse en una simple ideología anónima, si no tuviese un lugar concreto de referencia. Este espacio simbólico que en el Antiguo Testamento fue el pueblo de Israel, ahora es la iglesia: ella es la que hace memoria de Jesús, de su misterio pascual, verdadera matriz simbólica y piedra angular no sólo de la iglesia sino del mismo reino. El mismo Espíritu que actúa en la creación y en la historia es el que hace nacer la iglesia en la pascua. La iglesia sigue siendo símbolo de este reino universal de Dios.

Esta postura reconoce la necesidad de conversión personal (aspecto positivo de la postura personalista y espiritualista) y de la presencia sacramental del reino en la iglesia (aspecto positivo de la postura eclesiocéntrica), pero ve necesario hacer presente el reino en la historia, sin reducir el reino a lo intramundano ni aceptar la violencia como método. Esta última postura es la que en América Latina se ha abierto paso estos años a nivel eclesial, en las asambleas de Medellín, Puebla y Santo Domingo, en la praxis de muchos cristianos y en una reflexión teológica liberadora.

Todas las posturas no simbólico-proféticas del reino en relación con la iglesia pecan del mismo defecto: reduccionismo a un aspecto parcial, apropiación interesada, institucionalización parcializada, visión unilateral y unidimensional del reino. Hay como un deseo de aprovecharse del capital simbólico del reino pero al servicio de intereses de grupo, aunque sea un grupo religioso.

El reino es visto desde la razón ilustrada o práctica como una institución, no como horizonte simbólico y matriz utópica. Y consiguientemente la iglesia se reduce a una institución funcional: para la salvación personal (postura carismático individualista de derechas) o para el progreso social (postura

mesiánica de izquierdas). Ya hemos visto antes las consecuencias de este lenguaje «digital».

Esta postura funcionalista de la iglesia produce dos tipos de reacciones: la mística carismática que intenta recuperar el reino por la vida de la experiencia interior mística, muchas veces al margen de la iglesia y la militante mesiánica que busca la instauración ética del reino en la historia pero prescindiendo de la iglesia y del paradigma pascual de Jesús. Ambas reacciones reducen el símbolo a una única dimensión, sea espiritual o socio-política. Se producen reacciones semejantes a las del Antiguo Testamento frente al reino de Dios: fariseos y esenios por el lado espiritualista, zelotes y saduceos por el lado sociopolítico. Habría, pues, un doble riesgo para los cristianos: el concebir una iglesia institución funcional y práctica, pero poco simbólica y sin referencia al reino de Dios y el tender a un reino concebido como una utopía, con gran carga simbólica, pero al margen de la iglesia.

Es necesario, al llegar aquí, plantear bien la relación iglesia-reino: Un reino sin iglesia se esfuma y se diluye (cristianos por el reino pero sin iglesia; «Jesús sí, iglesia no», «todas las religiones son iguales»). Una iglesia sin reino se convierte en una mera institución religiosa, que se asfixia por falta de horizontes escatológicos (eclesiocentrismo). Una iglesia identificada con el reino es incapaz de ver las semillas del reino en la historia, las culturas, las religiones, los signos de los tiempos. Pero defender que lo importante es el reino y creer que la iglesia es una etapa ya superada, significaría perder la identidad cristiana y no respetar el plan de salvación de Dios, cuyo centro es Cristo Jesús, cuyo sacramento visible y comunitario es la iglesia.

En el fondo nos hallamos ante la difícil tarea de unir Jesús y Espíritu, cristología y pneumatología.

Una cristología sin Espíritu se convierte en un moralismo voluntarista, en un mesianismo más, que busca imitar el ejemplo heroico de Jesús, pero que puede desembocar en un fracaso total. La eclesiología sin pneumatología reduce la iglesia a una simple organización de propaganda mesiánica. Una pneumatología sin Cristo nos lleva a un mar sin fondo de proyectos e ideologías: ¿de qué espíritu hablamos? ¿de un espíritu cósmico, del de Hegel, del de Marx, del Neoliberalismo, de la New Age, de un espíritu demoníaco? ¿O hablamos del Espíritu Santo, bajo cuya fuerza amorosa nace, actúa, muere y resucita Jesús, nace la iglesia de Jesús y camina hacia la escatología? Un Jesús sin Espíritu lleva a una iglesia sin reino. Un Espíritu sin Jesús nos conduce a un reino sin iglesia. Como dice Y. Congar de forma axiomática, toda pneumatología es cristología y viceversa¹³. Sin esta referencia simbólica la iglesia se agota en

¹³ L. E. DOS SANTOS NOGUEIRA, *O Espírito e o Verbo: as duas mãos do Pai. A questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar*, Sao Paulo 1995, 69-71.

lo intraeclesial y en una eclesiología cristomonástica. Y sin referencia a la iglesia el reino corre el riesgo de reducirse a una ideología, mística o violenta.

Dicho de otro modo, el reino es la expresión simbólica del proyecto trinitario de Dios en el mundo, que tiene en la iglesia su centro sacramental. Despojar al reino de esta dimensión trinitaria, el misterio de comunión del Padre, por el Hijo, en el Espíritu, es mutilar el reino y empobrecer la iglesia. Cristología y pneumatología sólo alcanzan su sentido pleno desde la visión trinitaria: son las dos manos del Padre, en expresión de Ireneo¹⁴.

Hacia una eclesiología desde la razón simbólica

Intentemos ahora releer la eclesiología desde esta visión simbólica de la iglesia y del reino.

Las imágenes bíblicas del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento y de la iglesia en el Nuevo Testamento son simbólicas. El Vaticano II aplica a la iglesia algunos símbolos que originariamente se refieren al reino: semilla, luz, redil, agricultura de Dios, vid, edificación de Dios, templo, ciudad santa, Jerusalén, esposa...¹⁵ Indirectamente aparece tanto el carácter simbólico del reino como de la iglesia y su mutua implicancia: la iglesia es sacramento y germen del reino¹⁶.

Tanto Israel como la iglesia revisten pues un sentido simbólico: son una señal, un signo para las naciones, para el mundo. El deseo de Jesús, al formar una comunidad y elegir a los Doce no es la creación de una nueva organización religiosa sino reunir, de forma simbólica, a los hijos de Dios dispersos¹⁷. La tradición eclesial afirma claramente esta dimensión simbólica de la iglesia y, dentro de ella, de la jerarquía. Agustín escribe:

«El Señor Jesús, antes de su pasión, como sabéis, eligió a sus discípulos, a los que dio el nombre de apóstoles. Entre ellos, Pedro fue el único que representó la totalidad de la iglesia casi en todas partes. Por ello, en cuanto él solo representaba en su persona a la totalidad de la iglesia, pudo escuchar estas palabras: 'te daré las llaves del reino de los cielos'. Porque estas llaves las recibió no un hombre único, sino la iglesia única. De ahí la excelencia de la persona de Pedro, en cuanto él representaba la universalidad y la unidad de la iglesia, cuando le dijo 'yo te entrego' tratándose de algo que ha entregado a todos.

Pues para que sepáis que la iglesia ha recibido las llaves del reino de los cielos, escuchad lo que el Señor dice en otro lugar a todos sus apóstoles:

¹⁴ *Adversus Haereses*, IV, 38,3; V,1,3; 6,1; 28,4.

¹⁵ Cf. *Lumen gentium* (LG) 5-6.

¹⁶ Cf. LG 1; 9; 48; 5.

¹⁷ Jn, 11,51-52.

recibid el Espíritu Santo. Y a continuación: a quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos.

En este mismo sentido, el Señor, después de su resurrección, encomendó también a Pedro sus ovejas para que las apacentara. No es que él fuera el único de los discípulos que tuviera el encargo de apacentar las ovejas del Señor; es que Cristo, por el hecho de referirse a uno solo, quiso significar con ello la unidad de la iglesia; y si se dirige a Pedro con preferencia a los demás es porque Pedro es el primero entre los apóstoles»¹⁸.

De esta consideración simbólica de la jerarquía se desprende que los obispos y sacerdotes no constituyen una casta aparte, sino que son sus representantes simbólicos al servicio del pueblo y para mantenerlo unido en la comunión. Su designación requiere una ordenación sacramental, pues es algo que va más allá de toda delegación administrativa o representación funcional, sindical o política. Pero actúan no sólo representando a Cristo (in persona Christi) sino también en nombre de todo el pueblo de Dios (nomine totius populi)¹⁹, dentro de la comunidad eclesial. Por esto la tradición eclesial primitiva da al pueblo un papel activo en el elección y remoción de sus pastores.

Paradójicamente, una visión funcional y digital de la iglesia convierte a los ministerios en estados y grados de perfección ontológica, mientras que una visión simbólica de la iglesia devuelve a los ministerios su carácter funcional de pastores de la comunidad y de ministros de la Palabra²⁰, al servicio de una misión que no es propia, sino del Espíritu.

Se impone una actitud de descentralización eclesial, de recepción, de amplia consulta, de confianza mutua, para que los pastores puedan cumplir su misión. Hay que evitar la impresión de que ellos son los dueños y propietarios de la iglesia del Señor o del reino de Dios. La imagen del buen pastor que da la vida por sus ovejas y que desea que todos tengan vida en abundancia, continúa siendo actual y válida²¹.

Desde la visión simbólica, el magisterio expresa autoritativamente el sentido de fe de toda la comunidad, pues el sentido de la fe es común a todo el pueblo de Dios, la infalibilidad pertenece a todos los fieles, que han recibido la unción del Espíritu²² y la misma infalibilidad del magisterio del Romano Pontífice se sitúa dentro de la infalibilidad que Cristo quiso que gozase toda su iglesia²³.

Cuando se olvida la dimensión simbólica, el ministerio no simboliza sino sustituye al misterio. Entonces desaparecen el «sensus fidelium», la opinión

¹⁸ *Sermón 295*, 1-2.4.7-8, PL 138, 1348-1352.

¹⁹ LG 10.

²⁰ *Presbyterorum Ordinis* (PO) 4.

²¹ PO 13.

²² 1 Jn 2, 20.27; cf. LG 12.

²³ DS 3074.

pública en la iglesia²⁴, la complementariedad de los carismas, el magisterio profético. Cualquier actividad que no nazca de arriba es considerada paralela y sospechosa. La dimensión bautismal de la fe y el sacerdocio de los fieles se oscurece en favor de un sacerdocio ministerial, en lugar de verlos a los dos como formas diversas de participar del único sacerdocio de Cristo²⁵.

En una visión simbólica, los mismos sacramentos dejan de ser meros instrumentos eficaces de gracia para ser celebraciones simbólicas y litúrgicas del reino en la iglesia, símbolos proféticos del reino en la iglesia, que prolongan las acciones proféticas de Jesús con su pueblo (ô \grave{t}), celebrados en la comunidad eclesial, momentos simbólicos y celebrativos de la iglesia, con una eficacia que proviene de la misma presencia del Espíritu del Señor en la iglesia. Estos símbolos proféticos son pascuales.

La eucaristía, cuerpo místico y simbólico de Cristo es el centro de la comunión eclesial, fuente y cumbre de la vida cristiana²⁶, carne de Cristo y de la iglesia²⁷. La eucaristía participa también de la dimensión simbólica del reino, anticipa el banquete del reino y lanza a la construcción del reino en la sociedad, para que todos puedan sentarse fraternalmente en la mesa de la creación y en el banquete de la historia. Por esto el fruto último de la eucaristía no es construir la comunidad eclesial sino el reino de Dios en la historia.

En esta perspectiva simbólica la presencia real adquiere su fundamentación teológica más profunda, que se oscurece por vez primera cuando, en torno al año 1000, se opera el cambio del símbolo a la dialéctica (en expresión de H. de Lubac) y se pasa de la razón simbólica a la instrumental. Desde la razón simbólica, la iglesia vuelve a ser, como en el primer milenio, el cuerpo verdadero y real de Cristo, en cuyo centro está la eucaristía.

Por esto mismo no basta la validez de las palabras consecratorias para que tengamos una eucaristía que simbolice el reino en la iglesia. Los problemas de la validez sacramental sólo pueden resolverse correctamente desde el ámbito del simbolismo eclesial y del reino. Consiguientemente los sacramentos han de ser vistos no sólo en su dimensión personal y eclesial, sino también social y escatológica, como símbolos del reino que deben anticiparlo en la historia: al servicio de la vida nueva (Bautismo), del derecho y la justicia (confirmación), de quitar el pecado del mundo (penitencia), del amor interpersonal y sexual en una nueva sociedad (matrimonio), de la salud (unción), de la misma comunidad

²⁴ LG 37; 12.

²⁵ LG 10.

²⁶ LG 11.

²⁷ J. M. R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, Carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994.

del reino (ministerio ordenado)²⁸. La vida religiosa ha sido vista tradicionalmente como un símbolo profético y escatológico del reino, que no forma parte de la estructura jerárquica de la iglesia, pero sí de su vida y santidad²⁹, y se han considerado la comunidad y los votos como signos y símbolos de este proyecto de vida evangélica.

La significatividad del ser religioso no quiere decir que su presencia no sea eficaz, sino que es la eficacia que nace de su ser simbólico y profético, no al margen o en contra de él: el hacer nace del ser. Cuanto mayor sea su simbolismo profético, mayor será su eficacia evangélica. Esto permite respetar la pluralidad carismática, dar respuesta a los signos de los tiempos y presentar signos proféticos y escatológicos del reino en una situación de anti-reino³⁰.

Tampoco significa que la vida religiosa sea la única instancia profética y escatológica de la iglesia, sino que la vida religiosa simboliza proféticamente la tensión de toda la iglesia hacia la escatología. La terminología del estado de perfección cede así a una visión más carismática y simbólica de la vida religiosa. No hay incompatibilidad entre vida religiosa y ministerio sacerdotal, pero no se puede considerar a la vida religiosa laical como inferior a la clerical, ni a la vida religiosa femenina inferior a la masculina porque no poseen el sacerdocio.

El matrimonio, a pesar de todas las tentaciones reduccionistas y utilitarias, se ha considerado siempre en la tradición de iglesia desde la razón simbólica: un símbolo del amor esponsalicio entre Dios y su Pueblo, entre Jesús y su iglesia, un símbolo escatológico de la Nueva Humanidad³¹. Y el amor implica gratuidad, relación interpersonal, entrega vital, goce no sólo espiritual sino placer corporal y sexual. Hablar de procreación sin antes haber establecido la dimensión de comunidad amorosa de los cónyuges es instrumentalizar y pervertir el sentido del matrimonio. Reducir la sexualidad a la procreación es desconocer no sólo el rico dinamismo de la naturaleza sino la dinámica fecunda del amor. El matrimonio es definido por el Vaticano II como «íntima comunidad conyugal de vida y amor»(GS 48).

La vida matrimonial no puede ser considerada como un estado inferior a la virginidad, como el mismo Juan Pablo II ha reconocido: «Las palabras de Cristo citadas por Mateo 19,11-12, así como las palabras de Pablo en la Primera Carta

²⁸ He desarrollado esta perspectiva en el capítulo de Sacramentos en *Mysterium liberationis*, II, Madrid 1990, 267-294.

²⁹ LG 44.

³⁰ V. CODINA, *Vida religiosa icono del reino*: Vida religiosa 79 (1995) 228-232.

³¹ Apoc 21.

a los Corintios capítulo 7, no dan motivo para sostener ni la inferioridad del matrimonio, ni la superioridad de la virginidad o del celibato»³².

El laicado no se puede seguir definiendo de forma negativa, como cristianos que no son sacerdotes ni religiosos³³. Son un símbolo de la dimensión secular de toda la iglesia, como una concentración simbólica de la presencia de la iglesia en el mundo. El laicado no sería ya el sector cristiano reducido exclusivamente a lo secular, mientras que el monopolio de la vida intraeclesial estaría en manos del clérigo: ni el sacerdote está al margen del mundo secular, ni el laico está fuera del ámbito intraeclesial.

Más aún, en una eclesiología simbólica, la misma terminología de «laico» y «teología del laicado» debería desaparecer y hablarse simplemente del Pueblo de Dios, de bautizados. La palabra «laico» es correlativa a «clero», expresiones dialécticas de una eclesiología funcional de Cristiandad, donde unos dirigen y enseñan y otros simplemente obedecen y aprenden.

Por todo ello el Vaticano II al definir a la iglesia desde la razón simbólica como sacramento³⁴, vuelve a la tradición más profunda de la teología, aunque luego presente una definición de sacramento excesivamente escolástica: «signo e instrumento». Esta definición no expresa toda la riqueza simbólica del ser sacramental de la iglesia. La eficacia del sacramento nace de la presencia misma de la realidad escatológica del reino en la iglesia, de la fuerza del Espíritu en la comunidad de Jesús en la historia. A nadie se le oculta que esta visión simbólica, cristológica, pneumatológica y trinitaria de la iglesia tiene consecuencias para el diálogo ecuménico con las iglesias cristianas de la Ortodoxia y de la Reforma y con las religiones de la humanidad.

La levadura en la masa

Saquemos ya algunas conclusiones que resuman todo el camino recorrido.

1. La expresión «reino de Dios» es el símbolo de una realidad profunda, última y misteriosa que constituye como el horizonte utópico de toda la historia de salvación: es el proyecto trinitario de Dios, radicado en el amor misericordioso y salvífico del Padre, que se realiza a través de las misiones históricas del Hijo y del Espíritu. Desde aquí aparece con claridad que el reino es gracia, don de Dios, que alcanzará su plenitud integral en la escatología y

³² JUAN PABLO II, discurso a los esposos del 14 de abril de 1987, cita tomada de Maria Caterina Jacobelli, *Risus paschalis y el fundamento teológico del placer sexual*, Barcelona 1991, 141 y nota 13.

³³ LG 31.

³⁴ LG 1, 9, 48...

que las realizaciones del reino en la historia son necesarias (instancia escatológica) aunque siempre sean parciales (reserva escatológica).

2. La iglesia, sacramento y germen del reino, ha de procurar ser un símbolo lo más transparente y eficaz posible del reino. Para ello cuenta con el don del Espíritu del Señor que la dinamiza hacia la misión de realizar el reino en el amor, cuyo símbolo mayor es el martirio, testimonio de la entrega evangélica. La fuerza simbólica del reino se hace presente en la iglesia de forma irrevocable. La iglesia no es la prolongación de la sinagoga de Israel.

3. El reino tiene una dimensión pascual que la iglesia simboliza: la iglesia en su liturgia y praxis hace memoria continua de la pascua de Jesús de Nazaret. Sin la pascua, la iglesia sería un símbolo desprovisto de identidad cristiana.

4. Dentro de esta simbolización del reino, aparece la fuerza de la dimensión comunitaria: si el reino es comunión, la iglesia es signo del reino en cuanto comunidad de amor fraterno y de solidaridad humana, cuyo sacramento es la eucaristía. Antes de actuar, la iglesia es ya símbolo del reino por el mismo hecho de ser «una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»³⁵.

5. El reino de Dios no es meramente interior ni sólo exterior, sino integral, profético y parcial hacia los pobres: la iglesia deberá ser una iglesia universal, pero sobre todo iglesia de los pobres, que opta por los pobres y tiene en ellos su centro vital y simbólico. La opción por los pobres es una opción simbólica³⁶.

6. Las dificultades de la iglesia en su misión profética, las persecuciones y cruces, forman parte de esta dimensión pascual del reino que la iglesia simboliza: la iglesia prosigue el camino de Jesús de luchar contra el anti-reino, en medio de persecuciones y sombras, cargando con el pecado del mundo, como el Cordero de Dios³⁷.

7. Los diversos carismas y ministerios de la iglesia, participan de la dimensión simbólica del reino en la iglesia, de su profetismo pascual y esto ha de aparecer en su recíproca colaboración, sin caer en monopolios exclusivos de unos sobre otros, ni en apropiaciones personalistas, ni en una mera organización funcional, pues son dones del Espíritu para el bien de la iglesia y del reino.

³⁵ LG 4.

³⁶ Al decir simbólica no se quiere decir que no sea real. Es precisamente una visión no simbólica sino lógica de la iglesia la que ha llevado a precisar esta opción por los pobres diciendo que es preferencial, ni exclusiva ni excluyente. Resulta curioso y significativo que sólo en el caso de los pobres se haya querido matizar, cuando no se hace ante otras afirmaciones, también simbólicas, de la iglesia.

³⁷ LG 8.

8. Pero la iglesia no es el reino de Dios, sino un símbolo histórico, sacramento del reino y siempre será una aproximación parcial e inadecuada del reino, que necesita del diálogo con otras formas de acción del Espíritu en la historia, donde el reino está presente: religiones, culturas, signos de los tiempos³⁸. El símbolo significa y reúne lo disperso. Pero lo definitivo (escatológico) no es la iglesia sino el reino.

9. Las limitaciones de la iglesia, el error, el pecado, el espesor y opacidad humana, se inscriben en esta radical desproporción entre el reino y la iglesia, entre el símbolo y el significado. Esto no es una excusa para la pereza, sino una razón de esperanza que nos evite el escándalo farisaico y el desengaño infantil. Toda identificación entre la iglesia y el reino a la larga produce traumas y desencantos.

10. Sólo en la plenitud escatológica del reino aparecerá el misterio oculto de la acción del Espíritu en la iglesia y en la historia. Mientras tanto vivimos en fe y en esperanza, sabiendo que el Espíritu del Señor camina con su pueblo y el reino avanza lentamente, pero con fuerza, como el fermento penetra la masa.

La parábola de la mujer que mezcla un poco de levadura en medio de la masa hasta que todo fermenta puede ser un símbolo de esta relación iglesia y reino. La mujer simboliza a la iglesia comunidad, empeñada en fermentar la masa del mundo con la levadura del evangelio. No se encierra en sí misma, despreciando la masa, pensando que ella es ya el reino, ni desea conquistar la masa para ejercer su dominio en el mundo.

Se trata de iniciar un proceso de fermentación y transfiguración del mundo, un proceso lento y doloroso, que supone una cierta muerte y ocultamiento de la levadura, mezclada en la masa, al servicio del mundo. Pero es un proceso eficaz, porque cuenta con la presencia profética del Espíritu que da vida a la comunidad de Jesús, y actualiza en la historia el misterio pascual, el paso de la muerte a la vida. En el momento actual de la historia, cuando han caído ideologías y sospechamos de los grandes relatos, cuando no tenemos a mano proyectos alternativos al sistema del mercado neoliberal, cuando no podemos destruir frontalmente el sistema dominante, ni tampoco huir fuera de él, la parábola de la levadura recobra especial actualidad: estar presentes como iglesia en la historia, para transformarla desde dentro con la levadura del evangelio hacia el reino. Como hizo María, por la fuerza del Espíritu.

VÍCTOR CODINA

(Bolivia)

³⁸ *Gaudium et spes*, 4, 11, 44.