

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Las ambigüedades de la eclesiología de H. Küng [The ambiguities of the ecclesiology of H. Küng]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Perea, Joaquín
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 07:46:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/224302

LAS
 AMBIGÜEDADES
 DE LA
 ECLESIOLOGIA
 DE H. KÜNG

Joaquín Perea

ESTA obra considerable del profesor de Tubinga (1) continúa la tarea comenzada con sus *Estructuras de la Iglesia* (2) de abordar la problemática eclesiológica actual con la intención principal de progresar en el camino de la unidad cristiana, de hacer obra ecuménica. Ha tenido el valor de coger el toro por los cuernos, sin escabullirse de ninguna de las dificultades que hoy se proponen en el diálogo interconfesional. Obra densa y rica de contenido, que no podemos resumir en poco espacio. De lectura agradable y vivo lenguaje, aunque a veces un tanto retórico, bien diferente de los secos tratados escolares. Muchas posiciones pretendidamente tradicionales se desmantelan, lo cual puede chocar al lector poco al tanto de los progresos de la ciencia histórica y exegética y habituado a cierta eclesiológica de manuales, demasiado clara y racionalista. El autor está perfectamente al tanto de los trabajos actuales sobre el cristianismo primitivo, tanto católicos como protestantes, y hace buen uso de ellos. También está al corriente de todas las críticas que hoy se hacen a la institución eclesial y las recopila cuidadosamente para nuestro conocimiento (3).

(1) HANS KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona, Herder, 1968, 619 p.

(2) Barcelona, Estela, 1965, 411 p.

(3) Véase, como ejemplo, las pp. 39-46 o las pp. 549 ss. sobre la historia del Papado.

Buscando favorecer un avance en el diálogo interconfesional, evita bloquear las discusiones en el callejón sin salida de los dogmatismos y prejuicios confesionales. El diálogo lo estatuye sobre la base de la Sagrada Escritura, aceptada como norma de la fe por todas las confesiones cristianas. La intención ecuménica del autor debe tenerse siempre en cuenta en la lectura de este libro. El diálogo ecuménico —como todo diálogo— tiene sus propias leyes que pueden chocar a los no acostumbrados. La renuncia al exclusivismo en la posesión de la Verdad, la concepción de ésta como conquista dolorosa, la aceptación leal de la parte de verdad contenida en la posición del otro y también de la parte de error mezclada con la verdad que uno posee. Se necesita salir de nosotros mismos, discernir las actitudes espontáneas que sobrecargan de manera afectiva e inconsciente nuestros puntos de partida y la presentación de nuestra doctrina, para abrirnos a los demás e ir integrando pacientemente ambos puntos de vista.

La aceptación de esta ley se nota en la obra constantemente en su mismo «**género literario**», en un movimiento dialéctico entre posiciones contrapuestas. El autor opone afirmaciones chocantes a otras que son auténticas y de algún modo quieren completarlas.

Pero si la dialéctica es buena para plantear problemas, no lo es tanto para resolverlos. Nos hubiera gustado que el autor hubiera buscado mejor la síntesis. Mucho nos tememos que la indolencia intelectual o los apriorismos de muchos lectores lleguen a conclusiones no queridas por H. K., apoyando sus gustos en uno de los polos de su pensamiento, tomando algunos pasajes chocantes aislados del conjunto, sin asimilar también el otro polo contrapuesto. Es claro el peligro de que algunos se sirvan de ciertas afirmaciones del autor para sostener puntos de vista muy parciales. Por eso, creemos hacer un servicio a nuestros lectores si les ofrecemos unas acotaciones a la lectura de esta obra.

* * *

LA PRIMERA PARTE trata de buscar LA ESENCIA REAL de la Iglesia, distinguiéndola de las deformaciones, de lo defectivo, de la **no esencia** (4), es decir, de su condición histórica. Se trata de determinar lo que hay en ella de ganga, de sobreañadido por el aluvión de la historia. Porque la esencia de la Iglesia se nos manifiesta no en abstracto, sino encarnada en una determinada forma histórica de la que es inseparable. Con ello quiere repensar la situación actual de la Iglesia, la manera de realizar hoy su esencia, para restituirla a su autenticidad.

El módulo para hacer este juicio crítico es la vida de las comunidades primitivas, tal como se nos manifiestan en el N. T., sobre todo en las epístolas paulinas auténticas, en especial I Co, texto privilegiado para descubrir el ser de la Iglesia. Pues bien, ya en el N. T. se advierten dos concepciones eclesiológicas contrapuestas: la *carismática* (la de los citados escritos paulinos) y la *institucional*, más tardía, reflejada en Hch y en las Pastorales, que terminará por aplastar a la primera. Aunque H. K. afirma que hay que mantener una sana tensión entre ambas eclesiológicas, sin embargo utiliza constantemente el principio de que lo más originario es lo más valioso

118 (4) La dificultad de traducir del alemán el juego de palabras «*Wesen-Unwesen*» (Esencia-Inesencia) oscurece bastante el sentido de la edición española.

y, por tanto, la concepción eclesiológica carismática es la más cercana al pensamiento de Cristo y la única base posible para el diálogo ecuménico. Las primeras epístolas paulinas nos proponen las condiciones necesarias y suficientes para determinar el ser de la Iglesia. Aquellas comunidades paulinas nos enseñan cuál era la genuina voluntad del Fundador, *el deber ser* de la Iglesia. Los rasgos esenciales que en ellas se ven deben interpelar constantemente a la Iglesia, tal como ha ido configurándose en el curso de la historia.

En consecuencia, la deformación, el quebrantamiento de la imagen de la Iglesia (5) nos exige una consideración de la misma a la luz de la fe, abandonando actitudes apologéticas o triunfalistas.

* * *

En esta primera parte vienen ya expresadas unas afirmaciones de principio que sustentan el desarrollo de todo el libro y que requieren nuestra consideración detenida.

El criterio fundamental de su construcción eclesiológica es la S. Escritura en cuanto viene interpretada por la crítica histórica.

Nadie va a negar ahora la necesidad de una exégesis histórico-crítica de la S. E. Pero el método crítico tiene sus límites. Lo que nos parece insostenible es que tal lectura crítica e historizante sea válida para un auténtico diálogo ecuménico y para la elaboración de una eclesiología. Es una ingenuidad pretender que sea posible una lectura químicamente pura del texto sacro; siempre existe un *a priori* eclesial. La investigación científica histórica nos ofrece un medio importante para entender la S. E., pero es sólo un primer momento y no es suficiente para darnos la clave. La S. E. sólo se entiende en la comunidad, porque fue la comunidad la que le dio origen. Por otra parte, eclesiología significa comprensión de la Iglesia. Y ésta, siendo «**comunidad de fe**», sólo puede penetrarse en su contenido más íntimo desde la fe. Toda teología, y mucho más la eclesiología, presupone siempre la experiencia eclesial. Planteamos aquí el álgido problema de la Tradición, hoy insoslayable. Creemos que este libro, cuya intención primordial se anuncia ecuménica, debía haber pensado en otros interlocutores, además del protestantismo. La concepción teológica de la ortodoxia no ha sido tenida en cuenta; ha sido la ortodoxia la que ha planteado hace tiempo en la confrontación ecuménica la cuestión decisiva de la Tradición, como realidad imprescindible en la vida y en el teologar eclesial.

Si H. K. exige que se tome muy en serio la historia de la Iglesia (6), hay que ser consecuentes con tal principio. El cual no puede significar que todo lo asimilado en una historia de veinte siglos sea advenedizo, necesidad o de depuración total, para quedar en el único núcleo digno de lo escriturístico. La historia de la Iglesia es una historia vivida en la presencia activa y protectora del Señor resucitado, en la fuerza santificadora del Espíritu. La vida de la Iglesia que acoge en su hoy toda su historia pasada no puede minusvalorarse porque en ella se está dando la obra del Espíritu. H. K. relega injustamente el desarrollo de los datos fundacionales a lo largo de la historia de la conciencia eclesial.

(5) Creemos que el traductor comete un error al hablar de la «refracción» de la imagen de la Iglesia.

(6) Pág. 16.

Añadamos respecto a este punto de la valoración de la historia en la teología de la Iglesia, que las visiones panorámicas que nos ofrece sobre distintos aspectos de la historia eclesial nos parecen demasiado simplistas, precisamente por su afán de hacer afirmaciones brillantes y chocantes. Pero los hechos son bastante más sutiles y tienen más matices que lo que nos ofrece el autor.

Por otra parte, el principio del A. de que en jerarquía de valores, lo más cercano cronológicamente al origen es más importante e interpreta mejor el pensamiento de Jesús, es inadmisibile. La distinción en el N. T. de estratos pertenecientes a distintas épocas no puede interpretarse como en el caso de un acontecimiento histórico profano. Porque, ¿qué significa cercanía al origen? Lo originario es el conjunto del testimonio apostólico, medio necesario para poder llegar al conocimiento de la voluntad de Cristo. El origen es el «acontecimiento-Cristo» en cuanto captado, vivido y testificado por los apóstoles. Estos testifican de su propia experiencia de fe, la cual se va desarrollando durante su misma vida bajo el influjo del Espíritu. Precisamente por ser el acontecimiento-Cristo un fenómeno tan complejo, se da un progreso en la misma constitución de los datos. Los testigos del acontecimiento revelador, movidos por la acción del Espíritu, van profundizando y expresando nuevas facetas del mismo. Pero **todas las etapas del desarrollo y todo su conjunto** tienen valor normativo para la Iglesia post-apostólica, porque su totalidad nos ofrece la única interpretación posible del acontecimiento-Cristo. A menos que admitamos el principio de una corrección del canon, de un canon dentro del canon...

Concretando: aun sin entrar a analizar sus afirmaciones tan apodícticas como discutibles sobre las Pastorales (que considera no paulinas, sin más matices), sobre Hch (cuyo valor histórico reduce, como testimonio «derivado»), hemos de admitir que, desde el punto de vista eclesiológico, tanto valor tienen la doctrina y los datos de 1 Co como la de Hch o las Pastorales.

Finalmente, para terminar nuestro juicio sobre esta primera parte, reconocemos no haber entendido bien qué significa la idea de que «la esencia real de la Iglesia se realiza en la in-esencia» (7), de que toda realización histórica de la Iglesia se identifica con su in-esencia (8). Si se quiere afirmar la presencia permanente de la limitación del pecado en la época de peregrinaje histórico de la Iglesia, conforme. Pero ello no debe implicar el olvido de que la esencia de la Iglesia es siempre una realidad divina, sobrenatural, santa y santificadora, por un don de la gracia y del Espíritu. La Iglesia real, la histórica —no sólo la celestial— es objetivamente sacra. De ahí que resulta discordante con el sentir de la tradición católica el definir a la Iglesia como «*communio peccatorum*» (9). El término «comunión» hace siempre referencia al principio santificador y unitivo que es la vida en Cristo. Como dice Teilhard, el pecado es la desunión.

* * *

La SEGUNDA PARTE trata de la FUNDACION DE LA IGLESIA por Jesús. Es cuestión compleja ésta de las relaciones entre la predicación y acción de Jesús y la fundación de la Iglesia. El A. recoge con precisión la situación de la exégesis sobre el tema.

(7) Pág. 41.

(8) Pág. 381, al tratar más adelante de la santidad de la Iglesia.

(9) Pág. 391.

Según ella, la fundación de la Iglesia no puede atribuirse totalmente al Jesús pre-pascual sino que debe incluir la acción del Cristo post-pascual en la comunidad apostólica, incluyendo naturalmente la venida del Señor como Espíritu vivificante. Por todo ello, «**fundación de la Iglesia por el Jesús de la historia**» debe entenderse en sentido análogo, como acción de echar los cimientos con su predicación y actividad.

Razón tiene H. K. en insistir en que la Iglesia nace en plenitud sólo desde el momento en que existe la comunidad de los que creen en el resucitado; en afirmar que la Iglesia reposa sobre el misterio de Cristo todo entero, manifestado plenamente en su muerte y resurrección. Pero con tal de no minimizar la intención pre-pascual de Jesús de constituir su Iglesia, con tal de no cuestionar la acción concreta del Jesús terrestre para edificar su Iglesia. La vida toda de la Iglesia depende de la manifestación del amor de Dios en el Jesús de la historia, en su vida, muerte y resurrección.

Aprovechando el descubrimiento de la dimensión escatológica del mensaje de Jesús, el A. nos ofrece unas páginas magníficas sobre la Iglesia como comunidad escatológica de la salvación que espera y anhela la venida del Señor. También se trata con precisión el problema de la relación entre Iglesia y Reino. Aquella es diferente de éste; es signo que proclama e instrumento al servicio de un Reino ya iniciado y presente pero aún sin manifestarse del todo.

* * *

La TERCERA PARTE estudia la «ESTRUCTURA FUNDAMENTAL» de la Iglesia, según el típico esquema trinitario: pueblo de Dios, creación del Espíritu, cuerpo de Cristo. En esta parte se abordan una serie de temas eclesiológicos muy importantes para comprender el ser de la Iglesia: relaciones de la Iglesia con el pueblo del A. T.; la libertad de los hijos de Dios; la importancia de las iniciativas del Espíritu; lo que H. K. llama «*la estructura carismática*» de la Iglesia; la significación del bautismo y la Eucaristía en orden a la realización del cuerpo de Cristo; relaciones de las iglesias locales con la universal. Detengámonos en algunos aspectos de las tres imágenes bíblicas estudiadas.

En la imagen de PUEBLO DE DIOS se destaca su aspecto comunitario: lo esencial es la igualdad fundamental de los miembros de este pueblo, mucho más importante que las diferencias que puedan existir por razón de ministerio, función, estado de vida, etc. También queda muy en su punto el subrayado personalista que se manifiesta en esta imagen: lo que a la Iglesia le importa son los hombres, no las cosas. Muy necesaria igualmente la valoración del genitivo «pueblo **de Dios**», como posesión divina que es por la elección y la alianza. Esta referencia teologal conviene defenderla claramente hoy que vemos entre nosotros que el confucionismo de planos entre lo humano y lo específicamente cristiano afecta también al concepto pueblo de Dios. Hay diferencias esenciales entre el concepto sociopolítico de pueblo y el concepto revelado.

Ahora bien, siendo laudable todo lo indicado, notamos la falta de un aspecto esencial. El pueblo de Dios no es una pura comunión de iguales. A la noción de pueblo de Dios pertenece la de una cierta ordenación o estructura, de modo que no se lo concibe como una multitud o una masa. Ya hace tiempo, el P. Koster —uno de los teólogos que más trabajó por la reivindicación de la imagen citada como designación de la Iglesia, y ello en la época en que hacía furor el concepto de cuerpo de Cristo— indicaba la realidad de los caracteres sacramentales como elemento estructurante del

Pueblo de Dios (10). Bien está poner de relieve algo que fue olvidado durante lustros en la eclesiología católica, la común dignidad de los miembros del Pueblo de Dios. Pero no caigamos ahora en el extremismo opuesto, olvidando que, si existe aquella igualdad en los bienes de la comunión eclesial, no la hay respecto a los medios que causan y mantienen dicha comunión. En la comunidad hay unos responsables — con los poderes y derechos correspondientes— que garantizan, bajo la asistencia del Espíritu, la objetividad de los dones de la comunión. Ellos son el sacramento de la acción de Cristo para con su pueblo.

* * *

El estudio de la Iglesia como CRIATURA DEL ESPÍRITU da ocasión al A. de subrayar la soberana libertad del Espíritu en su acción dentro de la Iglesia, que sale de los cauces de la institución. Aquí es donde habla de la «*estructura carismática*» de la Iglesia, recogiendo lo que ya había escrito anteriormente en «*Concilium*» (11). La riqueza y libertad de los carismas ha muerto aplastada por el legalismo eclesiástico que siempre desconfía de aquello que no puede meterse en esquemas y reglamentaciones jurídicas. Hay que volver a la realidad de los orígenes, aunque evitando caer en los excesos de las sectas y los demás iluminados.

Digamos también aquí que lo criticable de la obra de H. K. no está en que insista rotundamente en algo que es necesario destacar: la Iglesia como obra del Espíritu que actúa libremente. Sino en lo que calla, un punto esencial de la eclesiología católica. El Espíritu obra en y por la institución, la cual no es algo contrario, adversario del Espíritu. La libertad soberana del Espíritu **se ha vinculado de hecho** a un medio objetivo de gracia. La necesidad de una estructura mediadora que es signo de la acción de Cristo para con su pueblo, y signo eficaz, es **consecuencia lógica de la Encarnación**. La reacción cuasi patológica de H. K. contra toda estructura jurídica recuerda ciertas corrientes protestantes (la de un E. Brunner, por ejemplo) según las cuales nada debe interponerse a la acción soberana del Espíritu en su Iglesia. Pero en el fondo de toda desvalorización del papel mediador de la institución existe una preterición o un olvido de la ley de la Encarnación.

* * *

La tercera imagen, CUERPO DE CRISTO, es ocasión no sólo para desarrollar muy adecuadamente el papel del Bautismo y la Eucaristía en la enmembración de tal cuerpo, como arriba indicábamos, sino también de poner en guardia contra los excesos de monolitismo, así como contra cierto «*biologismo*» que borrara las distinciones entre cabeza y cuerpo, como si pudiera existir una especie de unión hipostática entre Cristo y los cristianos. Esto está claro; es una idea casi axiomática en la eclesiología católica desde la «*Mystici Corporis*».

Lo que no vemos tan claro es que la unidad Cristo-Iglesia se reduzca a una presencia de acción de Cristo en su Iglesia y a una obediencia de ésta a su Señor. Creemos que estas páginas (281-290) son una reducción injusta de la concepción paulina sobre la unidad de cuerpo y cabeza. El miedo a una glorificación intolerable de la Iglesia, glorificación que procede de una identificación de ella con Cristo, aunque

(10) Sobre todo en *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, Die Neue Ordnung*, 4 (1950), 19 ss.

(11) *La estructura carismática de la Iglesia, Concilium* 1 (1965), n.º 4, 44-65.

explicable por las muchas exageraciones habidas en la historia del pensamiento cristiano, no debe hacernos olvidar la estructura teándrica de la Iglesia, la íntima unidad con su cabeza. Esta unidad puede explicarse utilizando la categoría de lo sacramental, donde, afirmándose la única forma de relación posible entre Iglesia y Cristo, se excluye toda identificación indebida. No es esto más que seguir el camino abierto por la Constitución *Lumen gentium*, n.º 8, párr. 1.º.

* * *

LA CUARTA PARTE trata la forma cómo la Iglesia responde al don de Dios, que la hizo UNA, SANTA, CATOLICA Y APOSTOLICA, y de lo que significan realmente esas cuatro propiedades. Abandonando definitivamente la concepción apologética de las «*notas*» de la Iglesia, H. K. habla de las «*dimensiones*» del misterio de la Iglesia. Esta forma de considerarlas le da un gran contenido y una mayor plenitud que cuando eran tratadas como atributos para probar la legitimidad de la única verdadera Iglesia, la católica.

Hagamos un par de observaciones a esta parte. El A. percibe agudamente los problemas que plantea a la Iglesia el mantenimiento de la cohesión por una parte y por otra la apertura a las otras iglesias. Nada más claro —en principio— que la afirmación de que LA UNIDAD eclesial no significa uniformidad y debe respetar la diversidad. Pero a la hora de tener **un criterio sobre el límite de esa diversidad**, el A. nos ofrece una respuesta que, o no entendemos bien, o no responde a la cuestión: «Mientras estas iglesias se reconozcan mutuamente como legítimas; mientras reconozcan en cada iglesia distinta a la sola y misma Iglesia; es decir, mientras mantengan la comunión eclesial y, señaladamente, la comunión de culto y de la cena del Señor; mientras, partiendo de esa comunión, mutuamente se ayuden, colaboren entre sí y se unan en la necesidad y la persecución... las profundas diferencias entre las distintas iglesias están envueltas en la certeza de que, en la unidad de la Iglesia de Cristo, todos somos una sola cosa» (12).

LA CATOLICIDAD, definida como identidad de la Iglesia consigo misma (13), definición muy discutible, queda oscurecida en lo que se refiere al tratamiento del aspecto de universalidad; creemos que la dimensión misionera de la Iglesia no ocupa el lugar que debiera.

LA APOSTOLICIDAD consiste, según H. K., en la permanencia de la misión apostólica y se realiza en la fidelidad al testimonio y al servicio de los apóstoles. Esta apostolicidad la detenta y verifica la Iglesia en su totalidad.

Es cierto que toda la Iglesia guarda fidelidad al mensaje apostólico. Pero la cuestión fundamental —en sí misma y en el diálogo ecuménico— es la de **la garantía de esa apostolicidad de la Iglesia entera**. Parece como si H. K. hurtara el bulto al problema clave de la apostolicidad de ministerio. Pero el tema de los ministerios merece tratamiento aparte.

* * *

Es justamente LA QUINTA Y ULTIMA PARTE, la que trata de LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA, la parte más discutible. Comienza hablando del sacerdocio universal

(12) Pág. 330.

(13) Pág. 361.

de los cristianos. El adjetivo «*sacerdotal*» en la S. E. no se da a los ministros eclesiásticos y sí al pueblo de Dios. El título sagrado compete a todo el pueblo y no a una casta clerical. El término «*jerarquía*» no es escriturístico; en la Iglesia primitiva no había distinción entre clérigos y laicos. El título que compete a los ministros eclesiásticos es el de **servidores** (*diakonía* = *ministerium* = *servicio*). Según la teología paulina —opina H. K.— este servicio es fruto de una acción del Espíritu que llama al individuo a través del carisma que le otorga. Dicho carisma es reconocido por la comunidad, la cual, cuando percibe que este servicio es realizado en el Espíritu, se somete a su autoridad (14).

Junto a la estructura carismática nace —en tierra judeo-cristiana— otra que se caracteriza por los grados jerárquicos y que se refleja en Hch y en las Pastorales. Esta segunda debe ser confrontada constantemente con la originaria. Existe una diversidad profunda entre ambas, pero complementaria, porque ambas son causadas por el Espíritu. Reconocer y acoger claramente el principio de esta diversidad permitiría en la situación presente un paso adelante hacia la unidad.

El estudio de la constitución de las iglesias paulinas nos abre la posibilidad de pensar hoy en una organización carismática de la comunidad, en caso de falta de ordenación para el ministerio. Propone el A. el ejemplo de la comunidad de Corinto donde no existían obispos, presbíteros ni ordenaciones, donde faltaba toda organización jerárquica; la comunidad vivía únicamente de la aparición espontánea de los carismas en ella y de los servicios mutuos que acompañaban a los carismas. Y sin embargo, era una comunidad perfectamente dotada en orden a la realización de su fin. Aunque esta situación no será el caso normal hoy en día, puede tener valor en relación con el ecumenismo o en una situación misionera extraordinaria. En una situación de ausencia de pastores «ordenados», la Iglesia no puede impedir que el Espíritu suscite libre y espontáneamente en algunos el carisma de la dirección de la comunidad. Consiguientemente la Eucaristía celebrada por él sería válida. Con otras palabras, la imposición de manos, aun siendo el caso normal de transmisión de la sucesión apostólica, no sería el camino **exclusivo**. Aceptado este principio, hemos de tener una idea más abierta y positiva respecto a la sucesión apostólica en comunidades que rompieron el encadenamiento de las ordenaciones; y lo mismo, respecto a las celebraciones eucarísticas que allí se dan. Así como hay un bautismo de deseo, puede haber un «*votum*» de la ordenación y de la Eucaristía.

Termina la obra con cuarenta páginas dedicadas al Papado, al *ministerium petrino* o *servicio de Pedro*, como prefiere llamarlo. El cuadro que nos pinta de la evolución del primado es poco halagüeño. Incluso reconociendo los beneficios prestados a la Iglesia, el Papado es muy criticable en ciertas actitudes históricas. El Papado debe abdicar de toda manifestación de poder para convertirse en lo que debe ser según el N. T., un servicio para el mantenimiento de la comunión, realizado en la mayor humildad y amor. En tal caso, el Papado tendría un fundamento en el Espíritu —como carisma y servicio— independientemente de que los datos de S. E. y de Tradición tengan o no tengan fuerza para fundamentar tal ministerio. De modo que los no católicos deberían conceder **la utilidad** de este ministerio, utilidad que se ha podido comprobar a lo largo de la historia de la Iglesia.

* * *

Esta última parte, que pretende ser la más innovadora, es la más floja y cuestionable, por ser la más unilateral.

Comenzando por sus afirmaciones sobre el sacerdocio universal. Una cosa es que el pueblo de Dios sea un pueblo sacerdotal y otra distinta afirmar que **todos los miembros de la Iglesia son sacerdotes** (15). La consecuencia es una opinión personal del autor que aquí —como en otros lugares de la obra— debiera señalarse como tal, precisando la diferencia con las opiniones de otros teólogos y mucho más con la doctrina conciliar. Tampoco se prueba históricamente la afirmación de que en la Iglesia primitiva no se distinguían clérigos y laicos.

Pero la deficiencia más grave está en la demolición de un principio esencial de la eclesiología católica: **el ministerio de autoridad como realidad «iuris divini»**, como elemento absolutamente imprescindible del ser de la Iglesia. No sólo la afirmación que se saca de la manga el A. de que las comunidades paulinas carismáticas se sometían y aceptaban la autoridad del carisma sólo cuando percibían que era un servicio prestado en el Espíritu. Sino el aserto —igualmente sin probarlo— de que en caso de necesidad no se requiere el ministerio ordenado para la celebración eucarística.

Cuando un laico con una comunidad agrupada en su derredor quiere celebrar la Eucaristía, por muy buena intención que se le suponga, no por ello se realiza allí el acontecimiento sacramental. Este gesto ritual y cultural, como expresión del «*votum*» de la Eucaristía, puede tener un cierto contenido de gracia, pero allí no se realiza una Eucaristía legítima. Porque la realización de la Eucaristía, acto central de la Iglesia, requiere la presencia de su estructura esencial: «*plebs adunata sacerdoti*».

Aún más endeble es la tesis de que, de modo semejante a como puede alcanzarse la gracia bautismal por el «*votum sacramenti*», sería también posible, en caso de necesidad, la entrada en el ministerio por un «*votum*», si la ordenación no puede recibirse (16). Esta tesis, ya formulada en un artículo del A. en «*Concilium*» (17) parte de un error teológico serio. El deseo del bautismo produce la gracia de la justificación **pero no su efecto eclesiológico**, el carácter, mientras aquel deseo no encuentre su expresión eclesial en el sacramento. En la ordenación sacramental para el ministerio se recibe igualmente un efecto eclesiológico. Y éste tampoco se comunica sólo por el «*votum*» del ministerio. La razón última está en que el ministerio es un servicio de la Iglesia, en la Iglesia y para la Iglesia; y no algo que sirve primariamente a la salvación personal

Lo lamentable es el paso indebido de aquello que —todo lo más y siendo benignos— puede considerarse como hipótesis de un teólogo muy particular, a una acción concreta que compromete la vida de la Iglesia. Este peligro no es hipotético ya que, según hemos leído (18), estas ideas de H. K. han servido de justificación a la intercelebración de Pentecostés pasado en París. El problema de la sucesión apostólica —problema delicadísimo en el diálogo ecuménico— está todavía inmaduro: los estudios exegéticos e históricos respectivos, en mantillas. Y se requieren urgentemente, como instrumental necesario para una posterior elaboración teológica. Esta investi-

(15) Pág. 441.

(16) Pág. 524-525.

(17) *Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica*, *Concilium*, 4 (1968), n.º 34, 31-39.

(18) Cf. *La lettre*, n.º 118-119, p. 45-46.

gación, como toda búsqueda de la verdad, exige seriedad y no puede hacerse en un clima de impaciencia periodística.

El fallo básico de esta parte nos parece precisamente la superficialidad con que se tratan los datos exegéticos e históricos que sirven de justificación a las opiniones del A. Veamos algunos detalles.

Es inaceptable el pensar que la comunidad de Corinto no tuviese a su frente una autoridad, la del apóstol, a veces muy exigente. Véase, como ejemplo, 1 Co 4, 21; 5, 3-5; 9, 1 ss; 2 Co 2,6; 13,10. La falta de una organización de los ministerios (aun suponiendo que el argumento del silencio sea válido), no prueba las posiciones del autor. Es lógico que el problema de una continuidad de la autoridad no se planteara al comienzo de la vida de las comunidades, dada la cercanía de los apóstoles y la idea de una Parusía inminente. Con el paso de los años la cuestión de la estructura eclesial adquirirá mayor importancia. Este retraso no significa que se trate de un elemento adventicio en el ser de la Iglesia. Toda la época apostólica —ya lo hemos indicado al comienzo— es constitutiva para la Iglesia de todos los tiempos, y no sólo los veinte primeros años.

Además creemos excesiva la deducción de que no existía tal estructura jerárquica subordinada a Pablo en la comunidad de Corinto, por el hecho de que el Apóstol no se refiera a ella. La carta —como todo su epistolario— es un escrito ocasional en respuesta a cuestiones precisas y concretas propuestas por sus corresponsales; no es un tratado de eclesiología. Una de las cuestiones propuestas es la de la valoración de los carismas: a ella se ciñe Pablo. Más aún, en 1 Co 16, 15-18 se despide de «*las primicias*», para quienes exige obediencia y sujeción por parte de la comunidad. Son sin duda las autoridades locales. Ya desde su primer viaje, y justamente en tierra pagana, Pablo puso autoridades locales al frente de las comunidades recién fundadas (Cf Hch 14, 23, que no puede considerarse olímpicamente, como lo hace H. K., añadidura lucana no histórica).

Algo parecido hemos de notar respecto a su exposición tendenciosa de la historia del Papado: falta de matices, falta de toda ponderación. No parece sino que, aparte S. Gregorio I y Juan XXIII, la historia del Papado es una historia de abusos, de pretensiones políticas e imperialistas, de dominación antievangélica. No queremos excusar las ingerencias de los Papas medievales en lo temporal, ni la conducta mundana de algunos del Renacimiento, ni el autoritarismo de la Contrarreforma. Pero no se puede pasar al s. x por el rasero del s. xx; y sobre todo, no se puede silenciar **el progresivo desarrollo de la conciencia eclesial** que quiere asegurarse cada vez más firmemente **una garantía de unidad y cohesión en derredor de un centro de comunión**. No es sólo una cuestión pragmática (que los no católicos reconozcan *la utilidad* del ministerio petrino...); es una cuestión dogmática, esencial para la comprensión del misterio de la Iglesia. No podemos admitir la afirmación del autor (consecuencia de su minusvaloración de la sucesión apostólica en general) que es cuestión secundaria si el árbol genealógico de un determinado Papa está en regla. Lo que importa es que preste a la Iglesia un verdadero servicio petrino. «No tendría el llamamiento por imposición de manos; pero tendría el carisma, el carisma de la *kybernesis* (gobierno) y, en el fondo, esto bastaría». «Lo decisivo... no es simplemente el aspecto histórico de una serie sucesiva demostrable. Lo decisivo es la sucesión en el espíritu» (19).

Es verdad que la pura sucesión en cadena, sin mantenimiento del espíritu del Evangelio no basta para realizar **la plenitud** de la sucesión apostólica. Y. Congar lo ha probado últimamente con abundancia de datos patristicos tradicionales (20). Pero es una falacia argumentar «*ex contrario*» que no tiene importancia la continuidad en la serie de la imposición de manos. Sin esta línea genealógica nos falta el cauce por el que va la vida.

* * *

Para terminar esta Nota, ya excesivamente larga, notemos dos grandes vacíos en una obra que se titula «*La Iglesia*», con artículo determinado, y que pretende caminar por la ruta abierta en el Concilio. No se habla una palabra de María y el tema de las relaciones entre Iglesia y Mundo se reduce a unas cuantas afirmaciones retóricas.

En resumen, a pesar de sus muchos valores positivos, no encontramos en este libro una eclesiología **ni íntegra ni equilibrada**.

(20) *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine*, en R. BÄUMER-H. DOLCH (ed) *Volk Gottes*, Friburgo, Herder, 1967, 84-111.