

SANTIAGO MADRIGAL *

LA IGLESIA EN LA *TEOLOGÍA* SISTEMÁTICA DE W. PANNENBERG (I): «SIGNO DEL REINADO DE DIOS» Y «*CONGREGATIO FIDELIUM*»

«Alguien ha escrito que el Profesor Pannenberg, ordenado pastor de la Iglesia luterana en 1955, es el más católico de los teólogos protestantes. Es posible. De lo que no cabe duda es que ha dedicado, y sigue dedicando, muy buena parte de su vida y de sus mejores energías a la bella y urgente causa de la unidad de los cristianos, es decir, de la profundización de la catolicidad de la Iglesia confesada por luteranos y católicos.» Estas palabras, extractadas del elogio pronunciado por J.A. Martínez Camino en la Sesión de investidura (6-V-99) como Doctor «honoris causa» del Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), querían subrayar *el amor a la Iglesia visible* como uno de los rasgos de la rica personalidad universitaria y cristiana de este reconocido teólogo. Estas páginas quieren ser, por su parte, una presentación de su reflexión eclesiológica expuesta en el volumen que clausura su *Teología sistemática*¹.

* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

¹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3 (Göttingen, 1993). En adelante, ST.

Ahora bien, ¿cuáles son las cuestiones más candentes que preocupan a una Eclesiología que se sabe y se quiere evangélica? Podemos adentrarnos en este terreno desde aquella afirmación de F. Schleiermacher que establece la diferencia fundamental entre el protestantismo y el catolicismo de esta manera: mientras el primero hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, el segundo operaría de forma contraria haciendo depender la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia². Efectivamente, todo quehacer eclesiológico tiene que vérselas con preguntas de este tipo: ¿es la Iglesia la mera agregación de individuos creyentes? ¿No hay que pensar la fe del individuo mediada siempre por la Iglesia, de manera que a la Iglesia le corresponde una prioridad frente a los individuos concretos? Ahora bien, ¿qué sería la Iglesia sin la concurrencia de creyentes en Cristo?

Estas preguntas, inscritas en el juicio de Schleiermacher, entrañan una serie de problemas referidos a la cuestión del concepto de Iglesia como tema de la Teología Dogmática y una reflexión metodológica sobre el puesto que la Eclesiología ha de ocupar en su elaboración sistemática. Desde estas consideraciones nos vamos a zambullir sin más preámbulos en el estudio del tercer y último volumen de la *Systematische Theologie*, que se abre con esta declaración programática: el tema de la Iglesia ocupa su centro, si bien en el marco de la doctrina sobre el Espíritu Santo como don escatológico. Desde esta primera aproximación fijaré el objetivo, el modo y los límites de este estudio.

1. INTRODUCCIÓN: EL PUESTO DE LA ECLESIOLOGÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA DOGMÁTICA

«No es evidente que el concepto de Iglesia constituya un tema propio de la Dogmática»³. Esta afirmación, a primera vista desconcertante, está avalada por la constatación histórica de la ausencia de una exposición doctrinal sistemática sobre la Iglesia hasta el siglo xv (Juan de Ragusa y Juan de Torquemada). Para la Iglesia antigua y el medievo latino el Dios trinitario, la creación del mundo, su reconciliación por Jesucristo y los sacramentos, constituyen el contenido fundamental de la fe y de la doctrina cristianas. Es cierto que no faltan en las obras de los Padres reflexiones parciales sobre la esencia de la Iglesia, al hilo de su intro-

² Véase *ST*, pp. 36-37; 118.

³ *ST*, p. 33; para esta sección, véase pp. 33-40.

ducción en los antiguos Credos (desde el siglo II) en estricta relación con el Espíritu Santo, esto es, como «lugar de su acción». Ahora bien, los Padres suelen pasar de la Cristología a la exposición del bautismo sin hacer escala en una Teología de la Iglesia. Así las cosas, resulta que ninguno de los grandes escolásticos emprendió la tarea de componer un tratado específico *De Ecclesia*. Este trasfondo histórico ha de ser tenido en cuenta a la hora de evaluar la reflexión eclesiológica de los Reformadores que acaece, precisamente, en un estadio incipiente de aquella sistematización y que, por otro lado, espolea a la Teología católica de controversia convirtiendo el concepto de Iglesia en tema de discusión y debate. El caso es que los Reformadores han introducido la doctrina de la Iglesia en la Dogmática. De cara a determinar el puesto de la Eclesiología en la construcción sistemática de la Teología, Pannenberg reconstruye la historia de la Dogmática reformada.

1.1. ENCUESTA HISTÓRICA Y OPCIONES METODOLÓGICAS

La primera elaboración de una Teología de la Iglesia en perspectiva evangélica habría que buscarla en la segunda edición (1535) de los *Loci communes* de Melancthon que introdujo, tras la explicación de ley y Evangelio, justificación por la fe y buenas obras, una sección sobre la Iglesia encaminada a explicar los epígrafes 7 y 8 de la *Confessio Augustana* (=CA), que precede al tratamiento de los sacramentos. Por su parte, la *Institutio religionis Christianae* de Calvino ofrece en su tercera reelaboración (1559) esta panorámica: el Libro IV, que está dedicado a los medios externos por los que Dios nos hace partícipes de la comunión con Cristo y nos mantiene en ella, se abre con un capítulo *De vera ecclesia*, seguido de una contraposición con la falsa Iglesia y de una reflexión sobre los ministerios eclesiales y sus competencias; a continuación tratará de los sacramentos. Previamente, en el Libro II, había expuesto la noción de Evangelio, mientras que la apropiación individual de la gracia de Cristo por el Espíritu y la fe habían sido objeto del Libro III de la *Institutio*. Así quedaban trazadas las líneas generales de la Dogmática reformada para el siglo XVII con esta secuencia de temas: la reflexión sobre el concepto de Iglesia precede a los sacramentos, pero va después de la exposición sobre la fe y la justificación.

Sin embargo, advierte Pannenberg de la existencia de otra línea, de orientación histórico-salvífica, presente ya a comienzos del siglo XVII, pero que no llegará a imponerse, cuya característica principal estriba en

plantear el concepto de Iglesia después de los sacramentos, pero antes de la apropiación individual de la salvación (así J. Wolleb). En esta línea, W. Amesius consideraba a la Iglesia como el sujeto primario de la acción salvífica de Cristo. El luterano Abraham Calov, por su parte, plantea el concepto de Iglesia en términos de Cuerpo místico de Cristo en estricta conexión con la Cristología, para tratar posteriormente de los medios salvíficos (Palabra y sacramento) y de la apropiación individual de la salvación. Ahora bien, por lo general y hasta el siglo XIX-XX, lo más característico ha sido, empero, aquella secuencia en el despliegue de la Dogmática donde *la apropiación individual de la salvación precede al tratamiento del concepto de Iglesia*. En este sentido resulta paradigmática la postura de F. Schleiermacher, que trata de la comunión del individuo con Cristo en estrecha relación con la Cristología, mientras que la reflexión sobre la Iglesia aparece bajo la perspectiva de la orientación del mundo a la redención. La postura de Schleiermacher es consecuente con su dictamen acerca de la distinción entre protestantismo y catolicismo que invocábamos al principio y nos sirvió de punto de arranque. Pannenberg llama la atención sobre el hecho de que, hasta el siglo XX, también la Dogmática católica ha antepuesto la doctrina de la gracia — esto es, la participación individual en la salvación— a la Eclesiología. ¿Cuál es, entonces, la razón última que ha impelido históricamente tanto al protestantismo como al catolicismo en esta dirección? Estos procesos encontrarían su explicación en el influjo que ha ejercido sobre la posteridad la íntima vinculación establecida por la escolástica latina entre Cristología y doctrina de la gracia. Ello explica la secuencia de temas promovida por Melancthon y Calvino, que no sería mera expresión del subjetivismo protestante, sino consecuencia de la tardía aparición de la doctrina sobre la Iglesia lastrada, además, por las inseguridades acerca de su colocación en el conjunto de los temas de la doctrina cristiana. Hasta aquí la encuesta histórica emprendida por Pannenberg. Sobre estos supuestos, va a hacer sus opciones.

La primera consiste en otorgar preferencia a la línea histórico-salvífica incoada por J. Wolleb y A. Calov para *anteponer el concepto de Iglesia a la exposición de la apropiación individual de la salvación*. La razón es, por otro lado, muy sencilla: prescindiendo del círculo de los primeros discípulos de Jesús, la relación de los individuos con Cristo pasa necesariamente por la mediación de la Iglesia en la forma del anuncio y de los sacramentos. Pannenberg valora positivamente la presencia de esta orientación histórico-salvífica, así como la prelación de la Eclesiología frente a la doctrina de la gracia, en dos obras muy significativas

de la Teología católica: la *Dogmática* de M. Schmaus y la obra colectiva *Mysterium Salutis*. Por otro lado, a su juicio, esta presentación de la Iglesia en el marco de la historia de la salvación hace que la noción de reino de Dios sea más determinante para el concepto de Iglesia que la de pueblo de Dios. Aduce varias razones: sólo como representación anticipada de la comunión de hombres en el futuro reinado de Dios, la Iglesia de judíos y gentiles se diferencia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento. El señorío de Dios es el principio crítico ante el que se manifiesta el fracaso y la apostasía del pueblo de Dios; pero también, es el principio creador de su transformación histórica y de su renovación escatológica.

Estamos, por consiguiente, ante otra de las convicciones fundamentales en la teoría eclesiológica de Panennberg: *la importancia de la idea de reino de Dios para la elaboración del concepto de Iglesia*. En este sentido le sorprende que la descripción de la Iglesia en el volumen IV de *Mysterium Salutis* no incluya una reflexión sistemática sobre la relación entre Iglesia y reino de Dios⁴: el énfasis que la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II, *Lumen gentium* (LG), ha puesto en su descripción como pueblo de Dios explicaría que esa obra dedique un capítulo a la temática de «El nuevo pueblo de Dios como sacramento de salvación»; además, la ausencia de una reflexión sistemática sobre la relación entre Iglesia y reino de Dios le llama la atención no sólo porque esclarece el problema del origen de la Iglesia desde un tema central del mensaje de Jesús, sino porque la noción del reino de Dios y de Cristo suministra el fundamento bíblico para el concepto eclesiológico central de la Constitución: la noción de misterio salvífico (LG I,3). Dicho brevemente: prioridad del reinado de Dios frente al pueblo de Dios constituido por él. O, en frase lapidaria: «El pueblo de Dios es en relación al señorío de Dios una variable»⁵.

A la Escuela Católica de Tubinga corresponde el mérito de haber elaborado la idea del reino de Dios, sobre todo de cara a la Eclesiología; de modo especial, J.A. Möhler puso de relieve *la diferencia entre reino de Dios e Iglesia*, ya que en la Iglesia, al igual que en otras comunidades humanas, el reino de Dios no aparece en una forma químicamente «pura»; con todo, en la obra de Möhler el significado constitutivo que la referencia al reino de Dios tiene para el concepto de Iglesia palidece ante la problemática idea de la Iglesia como «encarnación continuada» del Hi-

⁴ ST, pp. 37-38, nota 76.

⁵ ST, p. 38.

jo de Dios. Falta en él y en sus predecesores esta aproximación a la Iglesia que vea en ella «el signo provisional para el futuro del reinado de Dios en los pueblos de esta tierra». Ahí va dada una de las claves preferida por Pannenberg para definir la Iglesia.

Una cuarta opción metodológica afecta al planteamiento del tema de la apropiación individual de la salvación en el contexto de la Eclesiología. El anuncio de la irrupción del señorío de Dios por Jesús se dirige a las personas concretas y no pretende, a diferencia de otros movimientos judíos contemporáneos, la constitución de una comunidad escatológica en la forma de un «resto». A ello corresponde en la Iglesia cristiana la relevancia dada a la inmediatez entre los individuos y Jesucristo, sin perjuicio de que la mediación fáctica de su fe acaezca merced al anuncio y a la administración de los sacramentos por la Iglesia. De ahí se deriva que aquella orientación registrada por la historia de la Teología, que antepone la doctrina de la gracia o la apropiación individual de la salvación al tratamiento de los sacramentos y de la Iglesia, entraña este momento de verdad: una *inmediatez permanente del creyente individual respecto de Jesucristo*. Lo cual no significa que los creyentes individuales constituyan, de forma secundaria, por su asociación, la comunión de la Iglesia. Ahora bien, en la vida de la Iglesia, esa inmediatez de los creyentes individuales para con el Dios presente en Cristo es de una importancia fundamental. Como se verá, dice Pannenberg, de ello depende la correcta comprensión de la vida litúrgica eclesial, de los sacramentos y del ministerio.

Si estos cuatro rasgos diseñan sus presupuestos fundamentales a la hora de considerar «la Iglesia como tema de la Dogmática», hay que preguntarse: ¿han encontrado una traducción precisa en la distribución de la materia tratada en el tercer volumen de la *Teología sistemática*?

1.2. PLAN Y DISTRIBUCIÓN DEL TERCER VOLUMEN DE LA *TEOLOGÍA SISTEMÁTICA*

A la luz de estos presupuestos cabe examinar el despliegue de los cuatro capítulos —de muy diversa extensión y envergadura— que componen la obra. En primer lugar, la importancia de la idea de reino de Dios para el concepto de Iglesia se plantea en el capítulo inicial del libro (cap. 12); partiendo de la consideración pneumatológica, esto es, de la efusión del Espíritu como culminación de la economía de la salvación, se explora la relación entre la Iglesia y el reino de Dios; finalmente, se estudia la relación entre ley y Evangelio.

El segundo capítulo de la obra (cap. 13), que lleva por título «La comunidad del Mesías y el individuo», está subdividido en cinco secciones y puede ser caracterizado como el capítulo sobre la Iglesia propiamente dicho. Este capítulo plantea *in recto* la tensión inscrita en la noción de Iglesia dando curso a esa doble convicción ya indicada: prioridad de la comunidad eclesial frente a la apropiación individual de la salvación, por un lado, e inmediatez de la relación del creyente individual con Cristo, por otro. Por eso, los temas relativos a la recepción individual de la salvación por la fe, esperanza, amor, gracia y justificación (sección II), han sido situados en el horizonte del tratamiento previo del concepto de Iglesia, comunidad de creyentes y cuerpo de Cristo (sección I), para ser completados con la Teología sacramental (sección III). Esta distribución sigue poniendo el acento en la participación del cristiano en la salvación, al tiempo que la Iglesia y los sacramentos son sólo los «signos» de la futura consumación salvífica. Su eficacia de signos debe acreditarse en la vida del cristiano concreto. Sólo en la inmediatez de la relación personal con Dios se hace presente y efectiva la salvación futura, de modo que la vida presente se transforma en una vida en fe, esperanza y caridad. La cuarta sección de este capítulo está dedicada a la problemática del ministerio ordenado, «signo e instrumento de la unidad de la Iglesia»; la quinta y última introduce la temática del pueblo de Dios e Iglesia, dejando preparado el terreno para el capítulo 14, titulado «Elección e historia».

Este capítulo tercero de la obra sacaría las consecuencias de la prioridad concedida a la noción de reinado de Dios sobre el concepto de pueblo de Dios⁶. En el marco de la doctrina de la elección aparece la Iglesia en su realidad histórica concreta; ahí se declara el significado eclesiológico de la noción de pueblo de Dios y se aborda el problema de la relación de la Iglesia con Israel. La pregunta acerca del modo en que la Iglesia peregrina en la historia sea «lugar de la salvación escatológica» pertenece a la teología de la elección. Y en la doctrina de la elección, que introduce la cuestión de la elección del individuo en la de la Iglesia, se manifiesta de forma concreta e histórica el carácter de signo, la «significatividad» (*Zeichenhaftigkeit*) de la Iglesia para el futuro del reino de Dios, nunca exenta de oscuridades y siempre sometida al juicio de Dios. La diferencia entre reino de Dios e Iglesia, junto con esa referencia de la Iglesia al reino que la constituye en su «signo», es un elemento fundamental en esta concepción de la Iglesia. Por eso mismo, sólo en la

⁶ Cf. *ST*, p. 38.

consumación escatológica del reino de Dios será superada la provisionalidad de ese modo de existencia de la Iglesia por la Verdad del futuro absoluto, junto con la superación del antagonismo entre individuo y sociedad. De ahí que la *Teología sistemática* se cierra con un apartado (cap. 15) dedicado a la Escatología, es decir, a la plenitud de la creación en el reino de Dios.

Recapitulando brevemente este recorrido: la Iglesia queda situada en el marco más abarcante de la doctrina del Espíritu Santo, el don escatológico, que apunta permanentemente a la plenitud escatológica de la salvación y la garantiza; la Eclesiología, situada entre la Pneumatología y la Escatología, alberga la doctrina de la fe, la esperanza y el amor, como efectos del Espíritu para la apropiación individual de la salvación y da cobijo igualmente a la teología sacramental. No es mi intención presentar todos estos temas. De entrada prescindiré del capítulo escatológico. Intentaré destilar los aspectos fundamentales del concepto de Iglesia extractando las secciones eminentemente eclesiológicas y dejando sólo apuntados otros temas (tratamiento de las virtudes y de los sacramentos). Para ello ya ha quedado desbrozado el camino. Por otro lado, ya ha habido ocasión de comprobar que el estilo de pensar de Pannenberg se caracteriza por un diálogo abierto con la Eclesiología católica y de modo especial con los textos del Concilio Vaticano II. Esta observación, utilizada a modo de hilo de Ariadna, suministra otro criterio de selección de la materia y una guía permanente en el laberinto de su erudición histórica y teológica, llena de matices. Esta lectura selectiva y eminentemente expositiva permitirá aquilatar la *Eclesiología de Wolfhart Pannenberg*. Antes de proceder a ello, podemos cerrar esta ya larga introducción con una pregunta previa: ¿cómo entronca y se engasta la Eclesiología en el conjunto de la *Teología sistemática*? Se puede responder sin ambages y muy precisamente: por vía de la preocupación ecuménica⁷. Veámoslo.

1.3. NATURALEZA Y FUNCIÓN DE LA ECLESIOLOGÍA

Nuestro teólogo reconoce que el protestantismo ha venido postergando la importancia de la comunidad de la Iglesia y de su unidad para la autocomprensión del cristiano individual. La doctrina de los Re-

⁷ Así se desprende del Prólogo (*ST*, pp. 9-12), que ahora tomamos en consideración.

formadores ofrece puntos de referencia que propician una adecuada valoración de la temática «Iglesia». Si el protestantismo queda referido a su base eclesial, la Iglesia católico-romana ha realizado un esfuerzo de profunda renovación de la mano del Concilio Vaticano II, de cara a superar una deficiente comprensión de la jerarquía eclesial que ha marcado la historia de las escisiones de la Cristiandad. Este planteamiento de la teoría eclesiológica, de clara vocación ecuménica, desea integrar los principios de los Reformadores con aquellos trazos fundamentales sedimentados en la historia de la vida eclesial, asumiendo por fundamento la estructura eclesial de la comunidad local como manifestación primaria de la comunión invisible de todos los creyentes en Cristo. Esta comprensión de la esencia de la Iglesia en clave de *communio* suministra un fundamento para el entendimiento entre las diversas tradiciones confesionales de la Cristiandad, que viene urgido no sólo por la erosión causada por el secularismo o la competencia de las otras religiones, sino sobre todo por el hecho escandaloso de que las divisiones socavan la credibilidad del mensaje cristiano.

En este punto la realidad de la Iglesia y la teoría sobre la Iglesia se topan con la pregunta que puso en marcha, preside y recorre los tres volúmenes de la *Teología sistemática*: la pregunta por la «verdad» de la doctrina cristiana. La Verdad del Evangelio se ve muy seriamente comprometida y oscurecida por la testaruda realidad de una Iglesia dividida y desunida. La Iglesia está llamada a dar testimonio ante el mundo de la Verdad del Evangelio. Este testimonio va ligado al hecho de que la Iglesia ha de ser en este mundo «signo» anticipador de la orientación de la humanidad a la comunión en libertad, justicia y paz en el futuro del reino de Dios. En la medida en que la Iglesia —y las Iglesias— sea realmente ese signo gozará de una autoridad que equivale a esa misma credibilidad que impregna la vida cúllica de la Iglesia y su anuncio del Evangelio.

La doctrina de la Iglesia asume la difícil tarea de determinar la aportación de la Iglesia a la pregunta por la «verdad» del mensaje cristiano; su esfuerzo consiste, por tanto, en la elaboración refleja de la función de signo que la Iglesia desempeña de cara al reino de Dios y, precisamente, en su diferencia respecto a él; a través de esa función, la Iglesia transmite a los creyentes la certeza de su participación en la salvación escatológica y puede ser en su vida cúllica el lugar de la presencia del Espíritu en el aquí y ahora anticipador de la plenitud escatológica.

Esta lectura interpretativa de la Eclesiología de Pannenberg avanza en estos cuatro pasos: se presenta, en primer lugar, la elaboración del

concepto de Iglesia por relación al reino de Dios en el horizonte de la actuación del Espíritu Santo; en segundo lugar, se expone el despliegue del concepto de Iglesia, *congregatio fidelium*, en la perspectiva de una eclesiología eucarística y de la Iglesia local. La reflexión sobre la vida sacramental de la Iglesia, centrada en la cena del Señor y en el matrimonio, dejará suministrado el marco para una presentación específica del problema del ministerio ordenado; en una sección final se indaga el significado eclesiológico de la noción de pueblo de Dios en la dinámica histórica de la elección⁸.

2. EL PUESTO DE LA IGLESIA EN LA ECONOMÍA DE SALVACIÓN: ESPÍRITU SANTO, REINO DE DIOS E IGLESIA

El marco más abarcante para plantear la teología de la Iglesia es la Pneumatología; de ahí se desprende una primera descripción de la Iglesia en la clave de «signo» sacramental del reinado o señorío de Dios; así lo anuncia el título del primer capítulo, «Efusión del Espíritu, reino de Dios e Iglesia». Hay que dar cuenta de estos temas⁹: la fundamentación pneumatológica de la Iglesia (2.1), el concepto de Iglesia en el horizonte del reino de Dios (2.2), la Iglesia en el misterio salvífico de Cristo (2.3). Este último atiende especialmente a la visión de la Iglesia como *mysterium* desarrollada en el capítulo I de la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II, *Lumen gentium*, y ofrece la ocasión para plantear la cuestión —objeto de disputas confesionales— de la «sacramentalidad» de la Iglesia.

⁸ Este estudio está concebido en dos partes; esta primera entrega abarca los dos primeros pasos: el puesto de la Iglesia en la economía de salvación (apartado 2) y la estructura interna de la Iglesia (apartado 3). Quedan, así, emplazados para una segunda entrega la problemática del ministerio como signo e instrumento de la unidad de la Iglesia (apartado 4) y el concepto eclesiológico de pueblo de Dios (apartado 5).

⁹ Véase *ST*, pp. 13-71. Dejo fuera de consideración la sección titulada «Gesetz und Evangelium» (*ST*, pp. 71-113).

2.1. EL DERRAMAMIENTO DEL ESPÍRITU SANTO Y LA IGLESIA: FUNDAMENTACIÓN PNEUMATOLÓGICA

El planteamiento dogmático de la Iglesia echa por delante un preludio pneumatológico. Con la obra del Espíritu se concluye la economía salvífica del Dios trinitario en su creación. Pannenberg denuncia aquellas perspectivas pneumatológicas que reducen la acción del Espíritu Santo a ser una especie de ayuda cognitiva para la comprensión del incomprendible acontecimiento de la Revelación, es decir, como pura capacitación para que las personas puedan reconocer en Jesús de Nazaret al Hijo de Dios. En realidad, una correcta Pneumatología ha de tener en cuenta que el Espíritu de Dios, que ha sido dado a los creyentes y que les inhabita (Rom 8,9; 1 Cor 3,16), es el mismo Espíritu que estuvo actuando al comienzo de la obra creadora de Dios y es el mismo Espíritu que produce la nueva vida de la nueva creación para la resurrección de los muertos. Por eso se puede afirmar que la acción del Espíritu de Dios en la Iglesia y en los fieles está al servicio de la culminación de su obra en el mundo de la creación. Con esta sencilla afirmación Pannenberg pretende salir al paso del tradicional estrechamiento de la Teología occidental, que ha concentrado y reducido la acción del Espíritu a la función de ser fuente de la gracia o de la fe; al restablecer la relación entre la acción soteriológica del Espíritu en los creyentes y su actividad como creador de toda vida, así como su acción para la nueva creación y consumación escatológica, se ensancha la perspectiva y queda trazado el marco adecuado —por la conexión entre creación y consumación, entre Soteriología y Escatología— para la comprensión del significado del derramamiento del Espíritu y el surgimiento de la Iglesia.

2.1.1. *Presupuestos pneumatológicos*

Hay que considerar, en primer lugar, que «la acción del Espíritu acaece en estrecha vinculación con el obrar del Hijo». Logos y Espíritu actúan conjuntamente en la creación y en la consumación escatológica. En el acontecimiento de la reconciliación y en la transmisión histórica de la salvación precede la encarnación del Hijo —esto es, su actuación histórica, su muerte y resurrección— a la donación del Espíritu a los creyentes. En este contexto se entiende la afirmación del «envío» del Espíritu que procede del Padre eterno por el Hijo (Jn 15,26s; 16,7). El envío del Espíritu por el Hijo establece la peculiaridad de la acción del Es-

píritu en la revelación de la salvación: el Espíritu glorifica a Jesús como al Hijo del Padre, de manera que enseña a reconocer en las palabras y hechos de Jesús la revelación del Padre. La descripción de la acción propia del Espíritu no se agota en la afirmación de que el Señor exaltado sigue actuando por Él sobre la tierra de forma invisible. El Espíritu se diferencia del Hijo en el sentido de aquellos textos neotestamentarios y paulinos que presentan a Jesucristo como receptor del Espíritu, en el bautismo o también en la acción del Espíritu que resucita a Jesús de entre los muertos (Rom 1,4; 8,11). Porque el Resucitado está pleno del espíritu de vida divino (1 Cor 15,45), de Él procede este Espíritu que comunica a los que están en comunión con Él. Y a la inversa, el Espíritu está capacitado para revelar el sentido escatológico de la historia de Jesús porque Él mismo es una realidad escatológica, el origen de todo lo que vive, y el origen de la nueva vida que ha irrumpido en la resurrección de Cristo. Brevemente: el Espíritu de Dios no es sólo la irradiación de Jesucristo, aunque proceda del Resucitado y sea comunicado por Él a los creyentes. Esto se explica desde la íntima unidad de Jesús en cuanto Resucitado con el Espíritu y su vida, que permite reconocer también su vida prepascual como llena por el Espíritu de Dios (Jn 1,33; Lc 4,1). En la persona y en la historia de Jesús irrumpe el futuro escatológico de Dios que la esperanza judía había vinculado con el derramamiento del Espíritu sobre su pueblo (Ez 39,29; Zac 12,9s; Joel 3,1).

Uno de los rasgos de la comprensión del Espíritu por el cristianismo primitivo es la idea de que el regalo del *pneuma* es un don escatológico y que su acción en la comunidad es un acontecimiento escatológico. En esto consiste su peculiaridad en el marco del acontecimiento de la salvación: el don del Espíritu tiene función soteriológica en cuanto anticipación de la efusión escatológica del Espíritu; es don que los creyentes reconocen como Espíritu de Jesús (Flp 1,19; Rom 8,9). Hay que indagar, en segundo lugar, en esta función soteriológica del Espíritu que apunta a la *glorificación de la creación*.

La acción del Espíritu está asociada a la comunicación de su propia dinámica, transmitiendo vida y movimiento, o incluso capacidades especiales (como inspiración profética). Según el Antiguo Testamento, el Espíritu de Dios no está dado para siempre (Gn 6,3), sino que con la muerte retorna a Dios que lo ha dado. Así Jesús, a tenor de Lc 23,46, devuelve a Dios el Espíritu recibido. En la perspectiva de Pablo el Espíritu que procede del Padre, que ha acompañado a Jesús en su vida terrena, es la fuerza de Dios (1 Cor 6,14) mediante la cual Dios le ha resucitado de entre los muertos (Rom 6,4). El don del Espíritu, dado a

los que creen en Jesús, es la garantía de su futura resurrección. Dicho de otra manera: la peculiaridad del don escatológico del Espíritu consiste en que por su donación queda garantizada la participación de los creyentes en la vida eterna de Dios y, consecuentemente, su resurrección para una nueva vida en comunión con Él. Ahora bien, la concesión del Espíritu como don constituye un momento de transición dentro de su acción histórico-salvífica. En la consumación futura de la creación Dios será por su Espíritu «todo en todos» (1 Cor 15,28). A la luz de estos presupuestos podemos pasar a considerar la efusión del Espíritu y el comienzo de la Iglesia.

2.1.2. *El comienzo de la Iglesia en Pentecostés: principio pneumatológico y cristológico*

El don del Espíritu no sólo se dirige al creyente individual, sino que apunta a la formación de la comunidad de creyentes y a la fundación y revivificación permanente de la Iglesia. El Espíritu no sólo garantiza a los individuos su comunión con Cristo y la participación en la salvación futura, sino que funda al mismo tiempo la comunidad de los creyentes. El individuo es llevado por el Espíritu más allá de su particularidad para constituir «en Cristo», junto con los otros creyentes, la comunidad de la Iglesia. Este es el sentido de la narración lucana de *Pentecostés* (Hech 2,1ss): el Espíritu ha sido derramado sobre los discípulos y así comienza la Iglesia.

La tradición neotestamentaria del cumplimiento de la profecía de un derramamiento del Espíritu sobre todo el pueblo de Dios «en aquellos días» (Joel 3,1-5), que se convierte en el acontecimiento del surgimiento de la comunidad cristiana, no habla directamente del Espíritu de la nueva vida escatológica actuante en la resurrección de Jesús, sino más bien de la comunicación de inspiración profética a todos los miembros del pueblo de Dios (y de su inmediatez con Dios). A ello apunta el milagro de lenguas de Hech 2, 4. Parece haberse tratado originariamente de una experiencia colectiva de carácter extático, de glosolalia, que ha sido puesta en conexión con la actividad misionera cristiana en territorio de la diáspora judía (Hech 2,9-11). Esta interpretación, que presupone ya la misión entre los judíos y que se presenta reconcentrada en la escena de Pentecostés, bien podría proceder de Antioquía. La narración de Lucas relaciona estos dos niveles de tradición: asume el fenómeno de la glosolalia, que se vincula con el discurso misionero de Pedro (2,15). El acontecimiento de la efusión del Espíritu señala la constitución de la

Iglesia como pueblo de Dios escatológico; a diferencia del pueblo judío, es reunido de forma misionera de entre la entera humanidad para ser el nuevo pueblo reunido de entre todos los pueblos.

Resulta difícil, por tanto, reconstruir el núcleo histórico del acontecimiento. Con todo, convienen los exégetas en afirmar que, en la primera fiesta de Pentecostés tras la resurrección de Jesús, ha tenido lugar en el círculo de discípulos una experiencia de entusiasmo colectivo, que se manifestó como discurso extático. Los otros elementos de la narración, como el viento impetuoso y las lenguas de fuego, ilustran el acontecimiento. No se trata, empero, de la primera experiencia del Espíritu, pues Jn 20,20 presenta la comunicación del Espíritu en el contexto de una aparición del Resucitado. Algunos han relacionado la aparición del Resucitado a «más de quinientos hermanos» (1 Cor 15,6) con Pentecostés. Parece más probable la relación de una comunicación del Espíritu con el acontecimiento de Pascua que la exposición lucana de la donación de un Espíritu preterida hasta Pentecostés. Esta perspectiva implica el interés teológico lucano de marcar el comienzo del tiempo de la Iglesia y distinguirlo así del tiempo de la acción inmediata del Señor exaltado. Esto significa una especie de corrección a las afirmaciones paulinas que producen fácilmente la impresión de una coincidencia de la presencia del Señor exaltado y la acción del Espíritu. Lucas abre espacio a la experiencia espontánea del Espíritu como fuente del anuncio de Cristo por la comunidad. El relato lucano de Pentecostés ha de ser considerado, por tanto, como una afirmación teológica concerniente a la relación entre la Iglesia y el Espíritu. La Iglesia queda constituida por su anuncio misionero universal como el pueblo de Dios de los últimos tiempos; sobre ella recae la profecía de Joel: la efusión del Espíritu profético sobre todos sus miembros la ha fundado.

Pannenberg llama la atención sobre la diferencia de acentos en la perspectiva paulina y lucana. Pablo ve en Jesucristo el fundamento de la Iglesia (1 Cor 3,11); por su parte, en Lucas la Iglesia ha sido fundada por la «fuerza» del Espíritu Santo prometido por Cristo (Hech 1,8) y enviado desde el cielo (Lc 24,49), bajo el presupuesto de la continuidad del grupo apostólico que ahora queda capacitado para el anuncio misionero por la recepción del Espíritu. La elaboración del concepto de Iglesia no puede contentarse con mantener estas perspectivas en la pura alternativa ni debe limar las diferencias en una mera armonización. Se impone, pues, la búsqueda de una integración que profundice adecuadamente en la relación entre Espíritu e Iglesia

y que pueda dar una explicación de la constitución de la Iglesia por Cristo y por la acción del Espíritu a tenor de los datos neotestamentarios¹⁰. Hemos quedado situados ante una cuestión eclesiológica de gran calado: la *fundamentación cristológica y/o pneumatológica* de la Iglesia.

En esta tarea resultan de gran ayuda las afirmaciones pneumatológicas de Juan que, compartiendo con Lucas el interés en el Espíritu como realidad autónoma, ha tematizado y esclarecido la relación de su acción con Jesucristo en esta doble dirección: Jesús envía su Espíritu (como en Lucas), pero la actuación del Espíritu consiste sobre todo en conducir al conocimiento de Jesús como la Verdad de Dios, pues «no hablará por su cuenta», sino que glorificará a Jesús (Jn 16,13s.). En la medida en que sucede esto por la acción del Espíritu, entonces Jesús mismo está junto a los suyos, Él está «en» ellos y ellos en Él (14,20). En la medida en que el Espíritu da testimonio en los creyentes de Jesús como Verdad de Dios, estos son sacados extáticamente de sí mismos y puestos fuera de sí en Jesús; y, a la inversa, Jesús está en ellos para que así ellos se vinculen unos con otros en comunidad, y con Jesús también el Padre tome morada en los creyentes (14,23).

Estas afirmaciones están muy próximas a Rom 8,14-16: el Espíritu de filiación, del que habla Pablo, se corresponde con la inhabitación del Hijo en los creyentes; si Juan habla del Padre que, junto con el Hijo, inhabita a los creyentes, Pablo habla del Espíritu de filiación que capacita para llamar a Dios Padre. Si Jesucristo vive en los creyentes por el Espíritu (Rom 8,9), entonces es Él el único Señor que reúne a los suyos en la unidad de su Cuerpo para la comunión de la Iglesia. De esta forma, merced a la acción del Espíritu, es Jesucristo el fundamento de la Iglesia, porque la obra del Espíritu consiste precisamente en glorificar al Hijo, dar a conocer al Padre en el Hijo, pues por el Hijo tenemos acceso al Padre. Desde estas reflexiones exegéticas se puede concluir que la constitución cristológica y la constitución pneumatológica de la Iglesia no se excluyen, sino que son inseparables en razón de las mismas relaciones intratrinitarias del Hijo y del Espíritu. Jesucristo es el fundamento de la Iglesia por medio de la actuación del Espíritu: Jesucristo vive en los creyentes por medio del Espíritu, de manera que Él es el único Señor que reúne a los suyos en la unidad de su Cuerpo como comunidad de la Iglesia. El Espíritu cobra una función y una importancia para la vida de la Iglesia muy específica que no puede pasarse por alto y que

¹⁰ ST, p. 28.

guarda relación con su acción en la naturaleza como origen de la vida y en los seres humanos como fuente de la espontaneidad de sus actividades «espirituales». Así como el Padre resucita de entre los muertos al Crucificado por medio del Espíritu, así el Espíritu enseña ahora a reconocerle a la luz del futuro escatológico de Dios como el Mesías del pueblo de Dios escatológico. Este reconocimiento de Jesucristo vincula a los creyentes en la comunidad de la Iglesia.

Pannenberg sentencia: «La Iglesia es, por tanto, criatura del Espíritu y del Hijo al mismo tiempo»¹¹. Es criatura del Espíritu, *en cuanto que es* la creación del Cristo exaltado por medio de la Palabra del Evangelio; por eso, si la historia de Jesús y la Palabra del Evangelio sobre él fuera externa a los oyentes del mensaje y permaneciera externa, como una autoridad exterior, sin prender y arraigar espontáneamente en ellos, entonces nunca hubiera surgido la Iglesia. Queda así desenmascarada la unilateralidad de una fundamentación cristológica de la Iglesia. Pannenberg se hace eco, por un lado, de la crítica que los teólogos ortodoxos dirigen contra la Eclesiología occidental, sobre todo, por la derivación directa desde Jesucristo de las estructuras ministeriales; señala, por otro, que la idea reformada de la Iglesia como criatura de la Palabra corre el riesgo de un estrechamiento unilateralmente cristológico tendente a una teocracia del anuncio en el caso de que olvide la vinculación de la Palabra al Espíritu. Frente a estos peligros, vuelve a evocar la esencia de su planteamiento pneumatológico que ahora se concreta en estos términos: el significado del Espíritu para la vida de la Iglesia sólo se determina correctamente si se tiene permanentemente en cuenta su relación con la creación, por un lado, y con la Escatología, por otro. El don del Espíritu no es el espíritu societario de una comunidad humana, una propiedad de la Iglesia o de los individuos, del que puedan disponer a discreción. Así se pueden evitar deficitarias unilateralidades en la Pneumatología. La acción específica del Espíritu en la Iglesia está siempre referida a Jesucristo y al futuro escatológico del reino de Dios que ya ha irrumpido en Él. La función de la fundamentación pneumatológica de la Iglesia consiste en hacer reconocer la culminación escatológica de la creación; hacia ella apuntaba ya la misión terrena de Jesús y su glorificación, donde Él es el nuevo Adán y cabeza de la Iglesia que es su cuerpo.

Por consiguiente, la doctrina de la Iglesia está constitutivamente orientada al reino de Dios: ella es la comunidad de creyentes que, fun-

¹¹ ST, p. 31.

dada sobre la comunión de los individuos con Jesucristo, anticipa la futura comunión de una humanidad renovada en el reino de Dios. La Iglesia existe como la representación precursora del reino de Dios. Hay que elaborar, por tanto, el concepto de Iglesia en el horizonte de futuro del reino de Dios.

2.2. LA IGLESIA Y EL REINO DE DIOS

No basta con deducir la existencia de la Iglesia a partir de la narración lucana del derramamiento del Espíritu el día de Pentecostés. Hay que indagar la razón constitutiva de la Iglesia clarificando la relación entre la Iglesia y el reino de Dios. Pentecostés significa de modo eminente el punto de partida del anuncio de la resurrección del Crucificado y de su entronización en el puesto de Hijo de Dios y Kyrios. El carácter escatológico de aquel acontecimiento encuentra su expresión, por parte de los creyentes, en la certeza de que la promesa del derramamiento del Espíritu prometida para la consumación escatológica ya ha acontecido; ello les ha capacitado para el anuncio del Evangelio de la resurrección del Crucificado como acción salvífica de Dios para su pueblo y para toda la humanidad. Aquella certeza puede ser remitida, con Lucas, al círculo de los discípulos o, desde otros testimonios antiguos, a la experiencia del encuentro con el Resucitado. En cualquier caso, el origen de la Iglesia coincide con el paso a anunciar la resurrección y exaltación de Jesús. Forma parte de este proceso la ampliación del grupo por la incorporación de aquellos que prestan su fe a aquel mensaje. Tanto la realidad de la resurrección de los muertos, comenzada en Jesús, como la efusión del Espíritu, esperada para el tiempo final, constituyen aspectos parciales del acontecimiento global de la consumación del reino de Dios que ya está en marcha. También la formación de la proto-comunidad es parte de esa irrupción del reino de Dios, en cuanto congregación provisional de la comunidad que espera el futuro absoluto de Dios.

2.2.1. *Anuncio del Reino y surgimiento pospascual de la Iglesia*

La referencia al reinado de Dios, que ya ha irrumpido, establece la conexión entre la formación de la comunidad pospascual y la actuación histórica de Jesucristo. En este marco inicia una serie de consideraciones que corresponden a la llamada «Eclesiología fundamental». Pan-

nenberg asume, expresamente, los planteamientos de G. Lohfink¹². Jesús de Nazaret se ha dirigido al pueblo de Israel en su totalidad, al pueblo de la alianza. A diferencia de otros movimientos judíos de su época no ha constituido una comunidad especial separada del pueblo, sino que su anuncio de la cercanía de Dios se dirige a Israel en su totalidad. A su juicio, no puede hablarse de una fundación de la Iglesia por Jesús¹³; por otro lado, las palabras de Mt 16,18s, que hablarían expresamente de una fundación de la Iglesia, son consideradas por la exégesis moderna, con bastante unanimidad, como elaboración postpascual. Esas palabras hablan de la fundación de la Iglesia en futuro, apuntando en el sentido del Evangelio de Mateo, al tiempo posterior a la Pascua. La llamada de los Doce no puede ser interpretada como la constitución de un núcleo comunitario, sino como una acción simbólica de naturaleza escatológica, símbolo de la restauración escatológica de Israel como pueblo de las doce tribus en el futuro del reinado de Dios. El mensaje de Jesús relativo a la cercanía del reinado de Dios sirve también al objetivo de esa «reunión y resurrección» de Israel. Dado que sólo una minoría del pueblo judío ha seguido esa llamada de Dios, y que las autoridades oficiales han rechazado su mensaje, cerrándose igualmente al mensaje de la resurrección y de la función expiatoria de su muerte para el pueblo, se produce una escisión dentro del pueblo. Así, la proclamación del reino de Dios opera como principio crítico que marca el tránsito desde el envío de Jesús al pueblo de Dios judío a la fundación postpascual de la Iglesia compuesta de judíos y de gentiles. El círculo de los discípulos de Jesús, representando simbólicamente el destino de todo Israel, se constituye, tras el rechazo del mensaje pascual por la mayoría del pueblo judío y por la experiencia común de la presencia escatológica del reino de Dios, en el núcleo de una nueva comunidad. Por la admisión en su seno de no judíos, esa comunidad desborda las fronteras del pueblo judío y se independiza definitivamente de él al presentarse no sólo como el destino de Israel, sino como el de toda la humanidad para una comunidad humana nueva y definitiva en el reino de Dios.

¹² ST, p. 41. En notas 82 y ss. se refiere expresamente a la colaboración de G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, en W. KERN, H.J. POTTMEYER, y M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 3* (1986), 49-69.

¹³ ST, p. 41.

2.2.2. *El potencial significativo de la Iglesia como representación provisional del Reino*

Hay que seguir precisando la relación entre la Iglesia y el reino de Dios. La Iglesia, al igual que el pueblo de Dios de la vieja alianza, guarda una relación con el reino de Dios que es constitutiva para su existencia; ahora bien, ni en el caso de Israel ni en el caso de la Iglesia se da una relación de identidad o de identidad parcial respecto del reino. En Israel, la expectativa del reinado de Dios se configura como la esperanza en un futuro en el que la voluntad de Dios sea realizada totalmente tanto en Israel como en los otros pueblos. Esto significa, en primer lugar, que la divinidad de Dios encuentra un reconocimiento sin límites (Zac 14,9.16s.) que traerá la paz total consigo (Zac 9,9s; Mi 4,1-4). El pueblo de la alianza debía ser de forma especial el reino en el que su Dios reina como rey (Dtn 33,5; Num 23,21; Ps 47,7). Salomón se sienta sobre el trono del reinado de Dios, como antes lo había hecho su padre David. Sin embargo, los profetas hablan de un pueblo de «labios impuros» (Is 6,5) que va sucumbir al juicio de Dios, de manera que emerge la urgencia de un sometimiento de los individuos a las exigencias del reinado de Dios. El mensaje Jesús ha redoblado este requisito de cara a la llegada del futuro reinado de Dios; pero ha sido rechazado por su pueblo. Sus discípulos constituyen, por contra, ese grupo de hombres que se abren a la pretensión de Jesús sobre el reinado de Dios. Pero en ese grupo no puede presentarse el reino de Dios en plenitud. El reino sigue estando remitido al futuro (Mt 20,20-28). Para el círculo de discípulos vale también lo que se dijo para la elección de los Doce: es un signo precursor del reinado de Dios, con la particularidad de que ahí ya se hace presente ese futuro, si bien no de forma plena. Otro tanto hay que afirmar de la Iglesia. La Iglesia vive en la expectativa del futuro de Dios y de la revelación de su señorío que está ligada al retorno del Señor. «La Iglesia no es el reino de Dios, sino su signo precursor para la futura comunidad de los hombres en el reinado de Dios»¹⁴. Esta realidad se manifiesta de manera eminente en la celebración de la Cena del Señor, como anticipación del banquete del reino. Ahí se expresa el carácter de signo que tiene la Iglesia. Sólo como signo es la vida de la Iglesia presencia efectiva y mediación de la salvación futura.

¹⁴ ST, p. 44.

Este carácter de signo (*Zeichenhaftigkeit*) que determina la existencia de la Iglesia caracteriza la relación de la Iglesia con el reinado de Dios y la distingue de aquella relación con el reinado de Dios propia de Israel. No obstante, Israel estuvo llamado a ser testigo de la voluntad de Dios entre los pueblos (Is 42,1), separado de entre los pueblos para ser signo de la orientación de la humanidad bajo la voluntad divina. Pero la existencia de Israel no estaba orientada de antemano, como la de la Iglesia, a la irrupción del reinado de Dios universal. Israel es portador, como pueblo separado por Dios, de una función para la humanidad más allá de su propia particularidad. La Iglesia no es nada fuera de su función de comunidad escatológica y como signo anticipador del reino de Dios venidero y de su salvación para la humanidad. Por eso, a la Iglesia le caracteriza el hecho de que la misión cristiana ha desbordado las fronteras del pueblo judío y la particularidad de sus instituciones, para ser Iglesia de judíos y paganos reunida por la fe en Jesucristo como comienzo de una nueva humanidad que alcanzará su plenitud en el futuro de Dios.

Pannenberg acumula afirmaciones en este sentido: la Iglesia no puede ser entendida ni siquiera como la incompleta figura inicial del reino de Dios; la Iglesia no es aún el reino de Dios, pero sí un signo precursor de la futura comunidad humana en el reino de Dios; la Iglesia es signo anticipador del reinado de Dios y de su salvación para la humanidad. No es extraño que, en otro lugar, haya rechazado la correlación que G. Lohfink establece entre pueblo de Dios y reino de Dios¹⁵. Para el teólogo evangélico vale sólo la relación en términos de «signo». De ahí que emprenda seguidamente una reflexión sobre la estructura del signo y sobre el «carácter de signo» (*Zeichenhaftigkeit*) de la Iglesia, una «sacramentalidad» que bien puede ser traducida en términos del «potencial significativo» de la Iglesia.

Es propio de la estructura del signo que el signo y la cosa sean diferentes. El signo remite, más allá de sí mismo, a la cosa. Para determinar la función del signo siempre hay que distinguir entre el signo y la cosa representada, y ésta no puede ser confundida con la pobreza del signo. Sólo desde esa distinción puede hacerse presente la cosa en el signo. Así ocurre también con la Iglesia y el reino de Dios: la Iglesia debe distinguirse de la comunidad futura del reino para ser reconocida como signo del reino de Dios, signo en el que se haga ya presente el futuro de la salvación. En esta pobreza y humildad espiritual es la Iglesia el lugar en

¹⁵ ST, p. 38.

el que, por la fuerza del Espíritu Santo, se hace presente y efectivo el futuro escatológico del reinado de Dios para la salvación de los hombres. De esta manera la Iglesia es signo de la universalidad del reino de Dios e instrumento para la reconciliación de los hombres entre sí y con Dios.

Esta diferencia entre la Iglesia y el futuro del reinado de Dios queda expresada perfectamente en la carta a los Hebreos (3,7-4,11), donde se presenta a la Iglesia como el pueblo de Dios peregrinante. En la tradición teológica esa diferencia se ha difuminado cuando se ha perdido de vista el carácter futuro del reino de Dios; la Patrística y la Teología medieval tienden a identificar la Iglesia con el reino de Dios y de Cristo. La Teología actual, tanto católica como evangélica, ha tomado mayor conciencia de la diferencia entre Iglesia y reino. A K. Rahner y a H. Küng se les ha achacado una acentuación unilateral de esa distancia; sin embargo, ambos afirman la presencia del reinado de Dios en la Iglesia que la constituye en su signo precursor. Para concluir: la Iglesia no se identifica con el reino de Dios, pero es signo de su futuro salvífico, y signo de tal naturaleza que, por su anuncio y su celebración litúrgica, el futuro salvífico de Dios ya se hace presente y accesible para los hombres.

2.3. LA IGLESIA, MISTERIO SALVÍFICO «EN CRISTO»

Desde estas consideraciones sobre la relación entre la Iglesia y el reino de Dios, Pannenberg se aproxima a la Constitución dogmática *Lumen gentium*: «El carácter de signo (*Zeichenhaftigkeit*) de la Iglesia ha sido expresado por el Concilio Vaticano II mediante la descripción de su esencia como misterio de salvación o sacramento»¹⁶. Este es un momento importante de diálogo y discusión con el magisterio y la Eclesiología católicas. El teólogo luterano considera que la fórmula conciliar que describe la Iglesia como «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de los hombres entre sí» (LG I,1) es, en el fondo, una descripción del concepto de reino de Dios. Por tanto, el contenido de la afirmación conciliar apunta en esta dirección: la Iglesia es «signo sacramental del reinado de Dios». Detengámonos un momento en la interpretación que Pannenberg hace del primer párrafo de la Constitución, tomando postura respecto de la cuestión de la «sacramentalidad» de la Iglesia.

¹⁶ ST, p. 51.

2.3.1. ¿La Iglesia como sacramento?

La referencia de la noción de Iglesia al concepto de reino de Dios, bajo el aspecto de la función de «signo» de la Iglesia, no aparece expresamente en el primer párrafo de LG, sino en el tercero y en estos términos: Cristo «ha inaugurado el reino de los cielos en la tierra» (LG I,3); esta formulación que, exegéticamente, no le parece correcta, se completa con una descripción de la Iglesia como «reino de Cristo» mucho más matizada: «el reino de Cristo presente ya en *misterio*». Si se considera que la expresión *mysterion* es el equivalente griego para la noción de *sacramentum* utilizada en LG I,1, entonces LG I,3 remite a la idea indicada en el párrafo inicial, para expresar mediante el concepto de misterio la relación de la Iglesia respecto del futuro reino de Dios que en ella «ya» se hace presente. A la luz de esta afirmación, parece estar justificada la interpretación de la expresión *sacramentum* en LG I,1 en el sentido de «sacramento del reino de Dios»¹⁷.

A la descripción conciliar de la Iglesia le subyace, en primer término, la idea de Cipriano que considera a la Iglesia como «sacramento de la unidad», pero esta fórmula se llena de contenido recurriendo a las afirmaciones de la carta a los Efesios que hablan del *mysterion* del plan salvífico de Dios (Ef 3,3- 9), que apunta en último término a la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,9s). Aunque el texto no mencione expresamente estos pasajes de la carta a los Efesios, son —a juicio de Pannenberg— de capital importancia como soporte bíblico de la noción conciliar de Iglesia. En este momento evoca las reservas y la crítica propias de la Teología evangélica frente a una designación de la Iglesia como sacramento. Esta crítica emana no sólo de la comprensión evangélica de la Iglesia como Iglesia de la Palabra opuesta a una interpretación primariamente sacramental de la vida eclesial, que corre el peligro de desembocar en una sacramentalización de la noción de Iglesia; esta crítica obedece, sobre todo, al hecho de que la carta a los Efesios vincula el concepto de «misterio» con Cristo (Ef 3,4; también Col 2,2), pero no —o, al menos, no explícitamente— con la Iglesia. De donde resultaría la impresión de que la postura católica atribuye a la Iglesia lo que en realidad corresponde a Cristo. Desde el presupuesto de la aplicación neo-

¹⁷ ST, p. 52. Pannenberg cita a su favor (cf. Nota 127) la tesis doctoral de L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil* (1972), 27.

testamentaria del *mysterion* o *sacramentum* a Cristo, la Reforma luterana reservará el uso limitado a Cristo, mientras que bautismo, cena y penitencia se entienden como meros signos sacramentales; y, entonces, la moderna Eclesiología católica ha de parecer como una ampliación del concepto de sacramento a la Iglesia, hasta el punto de que G. Ebeling considera que esta divergencia imposibilita la comunión eclesial con la Iglesia romana. ¿Cuál es, entonces, la postura de Pannenberg?

Hay que precisar la diferencia entre la noción neotestamentaria de *mysterion/sacramentum* y el significado dogmático posterior del concepto de sacramento. *Mysterion* significa los designios del plan histórico de Dios; esos designios de Dios sobre la meta final de la historia han permanecido ocultos (Ef 3,9; 1,9; Col 1,26) y serán revelados al final de los tiempos (Ap 10,7). A los creyentes les han sido revelados ya estos misterios de Dios (Mt 13,11 y par.; Rom 11,25; 1 Cor 15,51; 4,1; 2,7) por medio de Jesucristo (Rom 16,25s). La carta a los Colosenses va más allá, en cuanto que no sólo contempla a Jesucristo como el lugar de la revelación del misterio divino, sino que lo identifica con Él (Col 2,2). Es decir, Jesucristo no es sólo signo de la revelación del reinado de Dios, sino que en Él irrumpe ya ese señorío de Dios (Mt 12,39s). Al anunciar el futuro de Dios y el reino de Dios se convierte en el instrumento mediante el cual Dios erige su señorío en el mundo. Jesucristo es la esencia del plan histórico de Dios. Por eso, la carta a los Efesios (3,4) puede considerar a Cristo como la meta del plan de Dios en la historia, ya que en Él han de ser recapituladas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef 1,9s). Jesucristo es el *mysterion* de Dios en cuanto que lleva la creación entera hacia su meta, la «herencia» (Ef 1,11.14) del reino de los cielos. Forma parte del misterio de salvación referido en la carta a los Efesios que, «en Jesucristo» también «los gentiles son coherederos, miembros del cuerpo y copartícipes de la promesa» (Ef 3,6). En consecuencia, la identificación del misterio salvífico de Dios con Jesucristo ha de entenderse no de forma exclusiva sino inclusiva. El *mysterion* no excluye a los que están «en Cristo», pues el plan de Dios para la historia consiste en la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Pasajes como Ef 3,6 (en conexión con 2,14) hacen comprensible —dirá Pannenberg— que la Teología católica entienda la Iglesia como contenido del misterio salvífico de salvación; la postura católica es consciente, por lo demás, del fundamento cristológico de esa sacramentalidad de la Iglesia; ahora bien, le parecen profundamente desafortunadas aquellas designaciones de la Iglesia como «proto-sacramento» (*Ursakrament*) o como «sacramento radical» (*Wurzelsakrament*), pues le con-

fieren una independencia respecto de Cristo que no corresponde a la utilización del término *mysterion* en el Nuevo Testamento. Resulta más acertada la formulación del texto conciliar, cuando afirma que la Iglesia es «en Cristo» (LG I,1) como un sacramento de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. En su opinión, son esas designaciones las que han provocado la insistencia por parte de la Teología evangélica (E. Jüngel)¹⁸ en la afirmación de que, según el Nuevo Testamento, Jesucristo es el sacramento de la unidad y el sacramento por antonomasia, no la Iglesia. Por su parte, matiza su postura en estos términos: ese veredicto conserva su validez en la medida en que la Iglesia sea contemplada como una realidad en sí misma y diferente de Cristo. Pero ahí radica la clave del problema: como cuerpo de Cristo la Iglesia forma parte inseparable de Cristo, si bien Cristo como cabeza se contradistingue de los miembros. Por eso, una consideración del misterio divino de la salvación sin la Iglesia estaría en contradicción con Ef 3,4-9, que da curso a la superación de la oposición entre judíos y paganos operada en la primitiva Iglesia como parte del *mysterium Christi* (3,4), y en estricta correspondencia con Ef 1,9s que fija el misterio salvífico divino en la recapitulación de todas las cosas en Jesucristo. Es un proceso no cerrado, que prosigue su marcha. Cuando la carta a los Colosenses identifica el misterio divino de la salvación con Jesucristo (1,27), viene a subrayar que este misterio radica en la universalidad histórico-salvífica de Cristo como reconciliador del mundo (Col 1,20), que se manifiesta ya en la vida de la Iglesia con la superación de la división entre judíos y paganos. En la perspectiva de la carta a los Efesios y a los Colosenses la Iglesia está incluida en el misterio de la salvación, no como una realidad independiente, sino en tanto en cuanto ella está en Cristo y Cristo está presente y actuante en ella. No se puede separar la Iglesia de Cristo. Ahora bien, en este punto le parece problemática la idea de una continuación de ese misterio en la Iglesia, como si la Iglesia completara la obra de Cristo, tal y como aparece formulado en LG VIII,52; ello equivale a atribuir a la Iglesia una sacramentalidad que no le corresponde¹⁹. La interdependencia de Cristo y de su Iglesia inscrita en el concepto de

¹⁸ Cf. E. JÜNGEL, «Die Kirche als Sakrament?», *ZthK* 80 (1983), 432- 457; cit. en *ST*, p. 52, nota 129.

¹⁹ Pannenberg se refiere a esta afirmación contenida en LG 52: «Dios, en su bondad y sabiduría, queriendo realizar la redención del mundo, cuando se cumplió el plazo, envió a su Hijo, nacido de mujer, para que recibiéramos la adopción de hijos (Gál 4,4-5). (...) Este misterio divino de la salvación se nos revela y continúa en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su Cuerpo.»

misterio de salvación puede entenderse como la expresión de la comunión del Hijo y del Espíritu en la obra de la reconciliación: Jesucristo es, por el testimonio y la acción del Espíritu en su Cuerpo, la Iglesia, el único misterio salvífico de Dios, que puede ser designado como «sacramento del reino», ya que así se expresa conjuntamente la obra salvífica del Hijo y del Espíritu, su actuación al servicio de la realización del reino de Dios en su creación.

2.3.2. *La Iglesia, «signo e instrumento» del Reinado de Dios*

La Iglesia es misterio salvífico del reinado de Dios no por sí misma, ni en su organización social, ni en su figura histórica; la Iglesia es misterio salvífico sólo «in Christo», esto es, en el acontecimiento de la participación en Jesucristo, tal y como tiene lugar en la vida cúllica de la Iglesia. En sí misma, la Iglesia no es reconocible sin más como el sacramento de la unidad que, anticipadamente, hace presente la futura unidad de los hombres en el reino de Dios ni produce históricamente el efecto de la reconciliación de la humanidad. Pruebas patentes de que el misterio divino de salvación sólo aparece de forma parcial en la figura histórica de la Iglesia son los fallos de los cristianos, las divisiones, la oposición entre judíos y cristianos y sus nefastas consecuencias históricas, la confrontación con otras culturas y religiones. Sólo la presencia de Cristo en su Iglesia es garante de la reconciliación y fuente que suscita nuevas fuerzas para el restablecimiento de la unidad rota en la faz histórica de la Iglesia y para la conformación del cuerpo de Cristo.

Dado que en la vida de la Iglesia —si bien de forma parcial y rota— cobra figura el misterio salvífico de Dios en referencia al reino, y dado que Jesucristo es el misterio salvífico de Dios en persona, hay que preguntarse: ¿dónde reside la distinción entre Jesucristo y la Iglesia? La distinción no consiste en que la Iglesia sea sólo signo del reino, pues también las acciones de Jesucristo, —esto es, su actividad curativa, su anuncio de la cercanía salvífica de Dios o sus comidas—, constituyen signos de la comunión en el reino de Dios. Del mismo modo su muerte y resurrección son el signo dado por Dios (Mt 12,39s) para que los pueblos lleguen a la fe. En Jesucristo no se da oposición entre el misterio salvífico y la función de signo, sino que en la función significativa de su acción terrena y de su historia para el futuro del reinado de Dios, Él es la personificación del misterio salvífico por la cual el plan divino se lleva a cabo. Ahora bien, en la Iglesia la relación entre la función de signo y el misterio salvífico acaece de otra manera: en ella la función de signo

está mediada por la comunión con Cristo. En cuanto que es cuerpo de Cristo, la Iglesia es pueblo de Dios escatológico, reunido de entre todos los pueblos. Sólo así es signo de la reconciliación para la futura unidad de una humanidad renovada en el reino de Dios. Jesucristo es la revelación del misterio salvífico de Dios, porque de su muerte y resurrección procede la reconciliación de la humanidad para el reino de Dios. La Iglesia, por su parte, se constituye en signo del futuro de la humanidad en el reino de Dios por su participación en el plan divino revelado en Cristo, y participa en él en cuanto que existe como cuerpo de Cristo.

A juicio de Pannenberg, la teología católica no ha percibido correctamente la relación del misterio de salvación y la noción de signo cuando interpreta la Iglesia como misterio de salvación en Cristo; pasaría, de forma natural, de la idea de misterio de salvación a la de signo sacramental, probablemente porque entiende el sacramento como signo desde la noción agustiniana de sacramento²⁰. A dicha interpretación de la Iglesia como misterio de salvación le subyacería la afirmación del Vaticano I, del *signum levatum in nationes* (Is 11,12; DS 3014). De todos modos, el Vaticano II accede a una determinación más profunda y mejor fundada del concepto de Iglesia en cuanto que utiliza la palabra *mysterion* en un sentido estrictamente neotestamentario, es decir, para designar el plan histórico de la salvación revelado en Cristo, de modo que la Iglesia se configura como cuerpo de Cristo.

Como «signo e instrumento» del reino de Dios venidero, la Iglesia no tiene su meta en sí misma sino en el futuro de una humanidad reconciliada con Dios y reunida en su reino para su alabanza. Esta es una forma de describir la Iglesia que no le resulta extraña a la Teología evangélica, aunque normalmente ha recurrido a la noción de *congregatio fidelium*, es decir, como la asamblea de los creyentes del Credo. Esta descripción nos servirá de hilo conductor en el próximo apartado. Esta noción expresa el núcleo esencial interior de la Iglesia, pero deja fuera de consideración tanto la tarea misionera como esa orientación de la Iglesia a la entera humanidad derivada del significado universal de la reconciliación con Dios inscrito en la muerte y resurrección de Cristo. Esta idea tampoco está incluida de por sí en la noción de pueblo de Dios, a no ser que se afirme expresamente, como hace E. Schlink, este doble movimiento: la Iglesia es el pueblo de Dios convocado de entre los pueblos de la tierra, por un lado, y la Iglesia es el pueblo sacerdotal, profético y regio enviado al mundo, por otro. Sólo el futuro escatológico del

²⁰ ST, p. 57. Sobre estas observaciones, véase nuestro apartado 3.2.2.

reinado de Dios introduce en el concepto de Iglesia la dimensión misionera. Por eso, la Iglesia no tiene su fin en sí misma, sino que, apuntando a la parusía de su Señor resucitado, es una comunidad en esperanza que está llamada a dar testimonio misionero en el mundo. Este componente esencial del concepto de Iglesia queda mejor expresado en la descripción de Iglesia como signo o «sacramento del reino». La Iglesia es «pueblo mesiánico del reino venidero» (Moltmann), porque sólo en la *forma del signo*, no de la realidad plena, se hace ya presente ese futuro en la Iglesia²¹. La Iglesia es, como cuerpo de Cristo, *solamente signo* de la futura comunidad en el reino de Dios, y es *instrumento* para la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, sólo mediante su potencial de signo, no en el sentido de un esforzado proceso de liberación que pudiera producir por sí mismo la realidad del reino de Dios en esta historia de los hombres. La referencia al reino de Dios incluye la tarea de garantizar el derecho y la paz en la convivencia humana. La esperanza en el futuro del reino de Dios parte de la experiencia de que ningún ordenamiento político se ajusta completamente a la tarea de garantizar la paz y el derecho entre los hombres.

3. LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA IGLESIA: LA COMUNIDAD DEL MESÍAS Y EL INDIVIDUO

La fundamentación pneumatológica sitúa la Iglesia en la economía de la salvación y la deja anclada internamente en el misterio de Cristo. Pannenberg ha desplegado aquellas opciones metodológicas señaladas al principio: la importancia de la idea de reino de Dios para elaborar el concepto de Iglesia y la diferencia entre reino de Dios e Iglesia. Esto supone, al mismo tiempo, la precedencia de la Iglesia respecto de la apropiación de la salvación por los individuos. Hay que plantear, entonces, la relación inscrita entre estos dos extremos, es decir, la apropiación individual de la salvación en el horizonte del concepto de Iglesia, acogiendo la certeza de la inmediatez de la relación del individuo con Cristo.

Esta es la problemática que palpita en el segundo capítulo de la *Teología sistemática* (cap. 13) que discurre, tras una reflexión sobre la Iglesia como «comunidad de creyentes» y como mediadora del Evangelio y del Credo común, por esta doble vía: por una parte, trata los temas de la apropiación individual de la salvación (fe, gracia, justificación); por

²¹ ST, p. 59.

otra, plantea los medios de salvación en la vida sacramental de la Iglesia (bautismo, cena del Señor, matrimonio, ministerio ordenado). Estamos ante un segundo momento de elaboración del concepto de Iglesia que arranca del despliegue de la noción de Iglesia más básica y corriente: *congregatio fidelium*. Este será, igualmente, nuestro punto de partida: la Iglesia, asamblea de creyentes y el cristiano individual (3.1); podemos prescindir en razón de nuestro interés de la acción salvífica del Espíritu en los individuos por la fe, la gracia y la justificación²². Al tema de la presencia de Cristo en la vida sacramental de la Iglesia (3.2) dedicaremos esta doble consideración: el significado que la cena del Señor tiene para la noción de la Iglesia como cuerpo de Cristo y la discusión teológica sobre la noción de «sacramento» a la luz del caso especial del matrimonio²³.

3.1. LA IGLESIA COMO ASAMBLEA O COMUNIDAD DE CREYENTES (CONGREGATIO FIDELIUM)

Toda esta reflexión toma como punto de partida la definición más tradicional de Iglesia, la asamblea de fieles o comunidad de creyentes (*congregatio fidelium*). Ahí se expresa el contenido central de la vida interna de la Iglesia y sirve de hilo conductor que se prolonga naturalmente en la imagen bíblica de cuerpo de Cristo. En este marco se sitúa la pregunta acerca de la relación entre la Iglesia como «comunidad mesiánica» y sus miembros, entre la congregación de fieles y la comunión de los individuos con Jesucristo. Dejemos anticipada la tesis de fondo: la tensión entre comunidad e individuo, inscrita en el concepto de Iglesia —y en su tanto la tensión subyacente de naturaleza antropológica entre sociedad y libertad individual, que en la Iglesia debe encontrar al

²² En consecuencia, dentro del voluminoso capítulo 13 titulado «Die Gemeinde des Messias und der einzelne» (pp. 115-472), atenderemos especialmente a la sección I, «Die Gemeinschaft des einzelnen mit Jesus Christus und die Gemeinschaft der Glaubenden» (pp. 115-155), pasando por alto la sección II, «Die fundamentalen Heilswirkungen des Geistes im einzelnen Christen» (pp. 155-265).

²³ Conforme a este doble criterio y dentro de la sección III, «Die zeichenhafte Gestalt der Heilsgegenwart Christi im Leben der Kirche» (pp. 265-404), nos centramos en el apartado dedicado a «Das Herrenmahl und der christliche Gottesdienst» (pp. 314-369) y en el apartado relativo a «Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe» (pp. 369-404). La temática sobre el «ministerio eclesial», desarrollada como sección IV de este mismo capítulo (pp. 404-469), queda emplazada hasta la segunda parte de este estudio.

menos una superación de carácter sacramental en vistas al reino de Dios—, es superada y reconciliada mediante la acción del Espíritu²⁴.

3.1.1. *Despliegue del concepto de Iglesia en la perspectiva de una Eclesiología eucarística*

La descripción de la Iglesia como asamblea (*congregatio*) de creyentes es fundamental para el concepto reformado de Iglesia. Lutero apelaba a la fórmula *sanctorum communio* del Símbolo apostólico, añadida al tercer artículo del Credo en inmediata conexión con la Iglesia, para considerarla como interpretación del concepto de Iglesia. Lutero tomaba el término *communio* en el sentido de asamblea o comunidad, de modo que venía a coincidir con la palabra *ecclesia*. La Confesión de Augsburgo sustituyó la palabra *communio* por *congregatio*, interpretando la designación «santos» como «creyentes» (CA 7). De ahí que CA hable de «una congregación de todos los creyentes y santos» (*congregatio sanctorum et vere credentium*). Esta interpretación no constituye novedad alguna, pues ya estaba presente en la Teología escolástica.

El añadido *communio sanctorum*, que aparece atestiguado en el comentario al Símbolo de Nicetas de Remesiana (hacia el 400), entraña un doble significado: por un lado, designa la Iglesia con agrupación de personas santas a través de los tiempos, empezando por los patriarcas judíos y siguiendo por los profetas del Antiguo Testamento, los apóstoles y los mártires hasta el presente. Es la idea de la comunión de todos los cristianos en vida con los santos de todas las épocas. Junto a esta significación personal se encuentra la interpretación de ese genitivo como comunión «en» las cosas santas, es decir, participación común, referida sobre todo a la Eucaristía; esta interpretación experimenta un retroceso en la Edad Media y en la Reforma a expensas de la interpretación personal de la fórmula *communio* o *congregatio fidelium*. No se puede olvidar que las cartas paulinas hablan de los fieles utilizando la designación «santos convocados» (Rom 1,7; 1 Cor 1,2) o sencillamente de «santos» (2 Cor 1,1; Fil 1,1; cf. Col 1,2; Ef 1,1), es decir, separados del mundo para la comunión con Dios.

Pannenberg emprende una relectura de CA 7 y de su noción de Iglesia. Esta designación de la Iglesia como «asamblea de los creyentes» puede fácilmente conducir al malentendido de que la Iglesia sea la mera agregación de cristianos individuales. Ya nos hemos referido a

²⁴ ST, p. 150.

F. Schleiermacher que interpretaba la comprensión protestante de la relación del cristiano individual con la Iglesia en este sentido: el protestantismo «hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo», mientras que la comprensión católica, por el contrario, hace depender la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia²⁵. Esta alternativa, que subraya la inmediatez de los creyentes respecto de Cristo, no transmite correctamente la comprensión reformada a la vista de las afirmaciones de los Reformadores sobre la Iglesia como «madre» de los creyentes. En realidad se desprende otra imagen del artículo sobre la Iglesia contenido en la Confesión de Augsburgo, si se lee e interpreta la noción de *congregatio fidelium* en su contexto.

A tenor de CA 7, la Iglesia no es una asociación arbitraria de individuos creyentes, sino aquella comunidad en la que el Evangelio se enseña con pureza (*pure*) y se administran los sacramentos conforme a su institución (*recte*). La asamblea de los creyentes está fundada y mediada por la doctrina del Evangelio y los sacramentos. A esto responde la formulación de Schleiermacher, pues en la Palabra y en los sacramentos se produce la comunión de los individuos con Cristo; la comunión con el único Señor por la Palabra y los sacramentos asocia a los creyentes en la comunidad de la Iglesia. En la Iglesia Jesucristo sale al encuentro de los creyentes. *En la Iglesia* se enseña la Palabra y se administran los sacramentos; sólo en la Iglesia se enseña «con pureza» y se reciben «conforme a su institución».

A tenor de CA 7, la pureza de la enseñanza y la administración correcta de los sacramentos constituyen la única condición para la unidad de la Iglesia, esto es, para la comunión eclesial. Para ello no se requiere ni una administración eclesial común ni el consenso en todos los ritos y usos; basta el acuerdo en la doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos. Ahí bien puede ser incluido también el ministerio de la Iglesia, el *ministerium verbi* (cf. CA 5), al que le ha sido encomendada la enseñanza del Evangelio y la administración de los sacramentos. Aunque Pannenberg reconoce que esta cuestión —sobre la que se tratará después (cf. 4)— encierra un debate aún abierto dentro de la teología luterana²⁶. Si la unidad de la Iglesia reposa sobre el consenso en la doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos, resulta evidente que no cualquier reunión local de cristianos cons-

²⁵ ST, p. 118.

²⁶ ST, p. 119, nota 12.

tituye por sí misma eso que se designa como «Iglesia». Hablamos de Iglesia cuando los miembros de esa agrupación son reunidos por la pura enseñanza del Evangelio y la adecuada administración de los sacramentos. En la celebración del culto divino de una comunidad local se pone de manifiesto la unidad universal de la Iglesia a través de los tiempos, tal y como existe desde su fundación apostólica, y en la comunión con los mártires y santos de toda la cristiandad.

La mediación de la comunidad de los creyentes por la Palabra y los sacramentos vincula el *sentido personal* contenido en la fórmula *communio sanctorum* con su *sentido sacramental* de participación «en» las cosas santas, en los dones salvíficos de la Palabra y el sacramento. Esta participación en las cosas santas no es sino la participación en Jesucristo presente en los fieles por la Palabra y el sacramento; de este modo los cristianos son reunidos en la comunión del cuerpo de Cristo. Esta relación constitutiva para la Iglesia, que se da entre la congregación de los creyentes individuales con el Señor presente en la Palabra y el sacramento y la comunión entre ellos así fundada, encuentra su mejor exponente en la celebración de la Cena del Señor. La comprensión de la Iglesia como *cuerpo de Cristo* reposa sobre la certeza de la presencia real de Jesucristo en la celebración eucarística. Sobre ello hay que volver después (cf. 3.2.1). Pero se puede dejar apuntado: la designación de la Iglesia como cuerpo de Cristo no es una pura metáfora y una de las imágenes bíblicas para describir la esencia de la Iglesia. El realismo de la indisoluble vinculación de los creyentes con Cristo y entre sí, expresada en la imagen del cuerpo, resulta de capital importancia para la comprensión de la Iglesia como asamblea o comunidad de creyentes y, por eso, también como pueblo de Dios. El significado especial de la Cena para el concepto de Iglesia, recurrente a lo largo de la historia de la Iglesia, encuentra esta justificación: la fundación de la comunidad de creyentes se realiza y representa en su común participación en Jesucristo. La celebración de la Cena entraña de modo eminente una significatividad sacramental²⁷. Con todo, la vinculación del individuo con Cristo, determinante para el ser de la Iglesia como comunidad de los creyentes, no se funda únicamente en la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino también en el Evangelio y en la vinculación definitiva con Cristo por el Credo de fe y el bautismo.

La comprensión reformada de la Iglesia como *communio* está arraigada en una tradición que se remonta a la Iglesia patristica y al Nuevo

²⁷ ST, p. 120.

Testamento (1 Cor 10,16s; Ef 4,15s). La Iglesia se realiza primariamente en la celebración del culto divino por la comunidad reunida en un lugar. No se trata de una comunidad aislada en su particularidad, sino que en la celebración local, en la que Cristo se hace presente, se manifiesta siempre la totalidad de la comunidad de los cristianos. Donde está Cristo, ahí está la «católica» Iglesia (Ignacio de Antioquía). Dado que todos los cristianos son miembros del Cuerpo de Cristo por la fe y el bautismo y por la recepción de la Cena de Jesucristo, resulta que en toda celebración en la que Cristo se hace presente, y de modo especial en la celebración de la Cena, se hace también presente la cristiandad entera. La Iglesia es una *communio* que consta de una red de Iglesias locales. La Iglesia no es, en primer término, una institución universal con una dirección central, sino que la realidad de la Iglesia se manifiesta en las comunidades locales reunidas en torno a la Palabra y el sacramento, que constituyen una comunión entre ellas. Esta es una idea central en la Eclesiología del teólogo dominico J.-M. R. Tillard, vertida en su obra *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*²⁸. Desde ahí se confronta con el Concilio Vaticano II.

En la teología reciente la comprensión de la Iglesia como *koinonía*, desde la celebración eucarística de la Iglesia local, ha pasado a ocupar el centro de la perspectiva eclesiológica. Esto vale —dice Pannenberg— de modo especial para la teología católico-romana posterior al Vaticano II. Evoca, en este sentido, las reflexiones del cardenal Ratzinger, que considera la eclesiología de comunión como la clave interpretativa de la doctrina conciliar, así como las de W. Kasper, que cifra la tarea de futuro en su plena realización, también en el diálogo ecuménico entre las Iglesias. Una doctrina eclesiológica que parta de la celebración de la Cena incluye la valoración de la Iglesia local en cuanto forma básica de realización de la Iglesia. Rahner y Ratzinger lo habían indicado en su obra conjunta sobre el primado y el episcopado (1961); este es, además, el presupuesto sacramental de la doctrina de la colegialidad. Estas ideas se encuentran reflejadas en LG III,26, donde la especificidad católico-romana se cifra en esta afirmación: «Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, *pastoribus suis adhaerentes*, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur». Este desplazamiento hacia la «adhesión a los pastores» cristaliza en la idea de *communio hierarchica* (LG III,22), que colorea de forma específica la eclesiología católica de la comunión. Pannenberg

²⁸ ST, p. 122, nota 20.

asume las afirmaciones de Ratzinger relativas a la eclesiología eucarística, que subrayan cómo la unidad de las comunidades que celebran la eucaristía no es un aditivo de esta eclesiología, sino su condición de posibilidad. Lamenta, empero, que una comprensión que acentúa el punto de vista de la *communio hierarchica* da curso a una comprensión de la Iglesia que ya no está basada en la celebración de la Iglesia local, sino que pivota sobre la función del ministerio jerárquico. Pannenberg muestra estos recelos: parece sugerirse que en la situación de las Iglesias separadas, en ninguna de ellas se realizaría plenamente la presencia del Señor en la celebración de la Eucaristía. Está dispuesto a conceder que es certera la afirmación de Ratzinger, según la cual la comunidad eucarística incluye la comunión con toda la Iglesia, por eso, también con los ministros representantes de la unidad en diversos niveles de la vida eclesial. Ahora bien, la explicación más precisa depende de la cuestión aún no resuelta en el diálogo ecuménico referente al puesto del ministerio eclesial en y sobre la comunidad²⁹.

Esta reflexión se prolonga en la cuestión de la unidad de la Iglesia y las Iglesias locales. La comunión entre las Iglesias no se ha de entender como si las Iglesias locales se reunieran constituyendo ulteriormente una federación. Según la comprensión de la Iglesia antigua de la *communio* eclesial, la comunión de las Iglesias locales encuentra su expresión en el recíproco reconocimiento de sus ministros y representantes, por ejemplo, en su reunión en concilio. Las Iglesias locales aparecen como formas de realización de la única Iglesia de Cristo, que no es una confederación ulterior o secundaria constituida desde aquellas. Por el contrario, la comunión de las Iglesias locales reposa sobre la unidad en el único Señor, unidad ya dada y presencializada de forma especial en la celebración de la Cena.

Siendo la unidad de la Iglesia consecuencia de la presencia de Cristo en la Palabra y en el Sacramento, estamos primeramente ante una realidad oculta, perceptible sólo por la fe. Sin embargo, para no incurrir en la quimera de una *civitas platonica* (Melanchton), hay que tener en cuenta que la realidad espiritual de esa unidad de la Iglesia se hace presente para el creyente en la celebración de la comunidad y no se puede separar de ella. Cuando Lutero hablaba —sobre todo a los comienzos— de una Iglesia como pura comunidad invisible, espiritual u oculta en Cristo, se dirigía contra una identificación inmediata de la Iglesia con su organización jerárquica, pero nunca contra la presencia de la única

²⁹ ST, p. 124-125.

Iglesia de Cristo en la celebración de la comunidad. En la comunión de la Iglesia encuentra su expresión visible la unidad espiritual de todos los creyentes en Jesucristo. De donde se deduce que no se puede hablar de una invisibilidad radical o de una oposición de la Iglesia de Jesucristo frente a cualquier forma institucional de su vida con la consiguiente devaluación de la comunidad eclesial histórica y concreta.

Comunión eclesial es siempre una forma apariencial derivada de la unidad de la Iglesia, que no es idéntica con ella. Esa unidad subyacente y dada se expresa en los ministros regionales y suprarregionales que están al servicio de la unidad de las Iglesias locales, hasta ese nivel de un ministerio representante de la comunión universal de todos los cristianos, tal y como pretende la idea del primado del obispo de Roma de la Iglesia católico-romana, pero cuya figura no resulta aceptable para las otras Iglesias separadas. No se puede afirmar que estos ministerios constituyan por sí mismos el fundamento de la unidad, como hace la Teología católica designando al Papa *principium et fundamentum* de la unidad de la Iglesia (LG 18.23, cf. DS 3051s), o a los obispos en las Iglesias locales. Esta forma de hablar debe ser revisada en el sentido de que deben servir a la conservación de la unidad de la Iglesias y a darle expresión. Sólo el Señor es el fundamento de la Iglesia (1 Cor 3,11) y de su unidad como cuerpo de Cristo.

Una última cuestión plantea Pannenberg: ¿qué hay que entender por «Iglesia local» como unidad elemental de la vida eclesial? ¿Se trata de la comunidad reunida en la celebración del culto divino en torno al anuncio de la Palabra y la Cena del Señor, o «Iglesia local» designa la diócesis encargada a un obispo? A su juicio, si se toma como punto de partida para el despliegue del concepto de Iglesia la celebración eucarística, se perfila la tendencia a reconocer la realidad de la Iglesia primariamente en las comunidades locales presididas por sacerdotes o párrocos; toma, pues, distancia de la tradicional constitución episcopal de la Iglesia que sitúa la base de la *communio* eclesial en la diócesis y su obispo (sin perjuicio de la dirección que ejerce el obispo en su Iglesia catedral), a no ser que se subraye nuevamente el carácter episcopal del ministerio del párroco, es decir, la unidad radical de los ministerios del presbítero y del obispo. Piensa que el Vaticano II no ha aclarado esta problemática, aunando de forma ficticia la tesis de que la Iglesia de Cristo «está presente» (*adest*) verdaderamente en cada comunidad que celebra su eucaristía con la afirmación de que toda eucaristía legítima está presidida por el obispo (LG III,26). Al tratar del tema del ministerio (cf. 4) recuperará estas cuestiones en esta dirección: una Eclesiología fundada

eucarísticamente debe actualizar la unidad fundamental de los ministerios del obispo y del párroco-presbítero. No le parece suficiente la postura de Rahner, que considera que sólo en el plano del episcopado «se realiza» plenamente y en todas sus dimensiones la Iglesia; más bien, piensa que la celebración local de la eucaristía ha de ser el punto de partida del concepto de Iglesia y, por otro lado, el ministerio episcopal se ha convertido de hecho en un ministerio de dirección regional³⁰.

3.1.2. *La comunidad de los creyentes mediada por la confesión común de la fe*

Mediante el anuncio del Evangelio y de los sacramentos, fundamento objetivo de la comunidad de los creyentes, los individuos son reunidos en la Iglesia. Ahora bien, ¿cómo se produce desde la subjetividad del individuo la conexión de cada creyente con la comunidad de fe? El acto de fe es una realidad personal, en cuanto que remite a la relación personal con Cristo y se concentra en el Dios que se ha revelado en Él. A través del contenido común de la fe, el creyente individual internaliza su pertenencia a la comunidad eclesial de fe, más allá de una pura membresía externa. Dos son las cuestiones que Pannenberg plantea: qué significa esa *confesión de fe en Jesucristo* y cómo se produce la ampliación de esa confesión personal hacia afirmaciones doctrinales.

El significado fundamental que la confesión común de la fe tiene para la comunidad de la Iglesia se expresa en la función del Credo en la vida cúlrica de la Iglesia. Ahí la confesión común está estrechamente vinculada con el bautismo y con la Cena del Señor. La confesión de fe del bautismo cristiano exhibe una característica especial dentro del mundo de las religiones. No existe en la religión de Israel una confesión en este sentido, sino que la pertenencia del judío al Israel de Dios reposa sobre la elección o la alianza de Dios con ese pueblo, no sobre una confesión individual de fe. Por contra, los cristianos pertenecen a la comunidad eclesial por el acto del bautismo y de la confesión de fe en Jesucristo. El acto cristiano de confesar la fe se corresponde con la función de la homología. La forma y la función de la confesión de fe en el cristianismo representa un fenómeno religioso nuevo, cuyo origen sólo se entiende desde Jesús.

De diversas maneras nos ha sido transmitida la promesa hecha por Jesús a «los que le confiesen»; la versión lucana podría detentar la prima-

³⁰ ST, p. 128.

cía de autenticidad frente al texto de Mateo (10,32s), ya que establece una conexión entre el Hijo del hombre y su juicio futuro con el juicio contemporáneo de los hombres sobre Jesús: «Todo el que me confiese ante los hombres, el Hijo del hombre le confesará ante los ángeles de Dios; pero el que me niegue delante de los hombres, también será negado ante los ángeles de Dios» (Lc 12,8s.). Estas palabras sentarían las bases de la historia del «confesar» cristiano, con el significado de una toma de partido pública en una disputa a favor del mensaje de Jesús y de su persona. El concepto cristiano de confesión ha conservado este sentido. Esa toma de partido funda la permanente pertenencia a él y se va a prolongar en las afirmaciones doctrinales sobre Jesús. Pero la confesión cristiana ha conservado siempre la nota de un compromiso personal por Jesús y por el Dios revelado en Jesús. No se trata, en primera línea, de la aceptación de una doctrina sobre Jesús. Hay que subrayar este aspecto, pues la palabra «confesión» se ha convertido —especialmente, en las Iglesias reformadas— en una designación para el resumen de la doctrina de la Iglesia, mientras la Iglesia latina vinculaba sólo el acto del confesar como *professio fidei* con el Credo de fe, con el *symbolum* o, sencillamente, «la fe»; así las cosas, la expresión *confessio* queda desplazada al reconocimiento de los pecados.

En la confesión de fe se trata eminentemente de la toma de partido por Jesús. Sin embargo, la confesión de Jesucristo ha conocido pronto una evolución y ampliación en sentido doctrinal. Sus inicios han de ser situados en el tiempo postpascual, a la búsqueda de criterios de pertenencia a Jesús. Y Pablo dirá: «si con la boca confiesas que “Jesús es el Señor” y crees en tu corazón que “Dios le ha resucitado de entre los muertos”, te salvarás» (Rom 10,9). La mención de la fe en la resurrección no es un aditivo, sino una aclaración de lo que significa confesar que Jesús es el Señor. El pasaje paulino permite reconocer el comienzo de una evolución en la confesión cristiana hacia la confesión de carácter doctrinal. Del mismo modo, la primera carta de Juan explicita la identidad de Jesús a través de la confesión de la encarnación del Logos (1 Jn 4,2). Aquí se encuentran los primeros pasos que avanzan en la dirección de las fórmulas de confesión declarativas del siglo IV; en su sección cristológica son un resumen de los datos esenciales de la historia de Jesús. En la historia de los credos de fe bautismales se completan estos elementos con la confesión en Dios Padre y creador, en el Espíritu Santo y su acción en la Iglesia y en la consumación definitiva. Los credos bautismales se van a configurar en la forma de las tres preguntas sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu, para consolidarse en una fórmula de-

clarativa triádica, correlativa a la formulación trinitaria que desde el siglo II venía estipulando la *regula fidei*. La utilización de estos sumarios en el bautismo significa que no se trata simplemente de la confesión por parte del bautizando de la confesión personal de Jesucristo, sino que abarca también la asunción de la confesión sobre Cristo de la Iglesia y la aceptación de su fe trinitaria. Llegados a este punto, no vamos a seguir las explicaciones de Pannenberg en la historia de la generación del Credo de fe niceno y constantinopolitano³¹. Quede de fondo el principio: la fe de la Iglesia resulta determinante para la confesión individual, ya que la enseñanza de la Iglesia es el criterio de lo que significa confesar a Jesús en continuidad con el mensaje y la predicación apostólica.

3.1.3. *La inmediatez del individuo con Jesucristo en el Espíritu y la Iglesia mediadora del Evangelio: el sacerdocio común de los fieles*

Es el momento de abordar el problema que está siempre latente en esta reflexión eclesiológica: conciliar la tensión entre el individuo y la Iglesia inscrita dentro del concepto de Iglesia, *congregatio fidelium*. En el marco de la Iglesia, que es mediadora del Credo común de fe y heraldo del Evangelio, no se ha de postergar *la inmediatez de la relación del creyente individual con Jesucristo en el Espíritu Santo*. Si hasta ahora se ha presentado la confesión del Señor Jesucristo como la condición subjetiva de la pertenencia a Él y a su Iglesia y como el compromiso del individuo por Cristo, se trata ahora de que el creyente individual una su voz a la predicación y a la alabanza, a la oración y al Credo de la Iglesia. La pregunta nuclear suena así: ¿cómo se relaciona la mediación de la relación individual con Jesús por la Iglesia con la inmediatez del individuo con Jesucristo emanada del acto de fe y de confesión de la fe? Es el problema de la inmediatez del individuo con Dios sin menoscabo de toda mediación por la Iglesia, es decir, la idea del *sacerdocio común de los creyentes*. Antes echa una mirada sobre la realidad eclesial actual y los problemas de un cristianismo fuera de o distanciado de la Iglesia.

El cristiano accede al conocimiento de Jesucristo entrando en el proceso de transmisión de la doctrina cristiana. Este proceso de tradición por el anuncio del Evangelio no se puede separar de la institucionalización de esa transmisión en la Iglesia y de su consolidación a través de la predicación, la catequesis y otras maneras de enseñanza. Todo cristia-

³¹ Véase *ST*, p. 139ss.

no está ciertamente llamado, capacitado y obligado a un testimonio personal de su fe. Ese proceso de transmisión alcanza su objetivo cuando el receptor entra en contacto personal con el núcleo de esa tradición y la hace propia, es decir, en relación de inmediatez con Cristo por la acción del Espíritu. Desde este objetivo último se yergue un criterio de la crítica al modo concreto del proceso de tradición eclesial de enseñanza del Evangelio. Esta crítica, que ha existido siempre (desde el monacato), está justificada cuando brota desde el núcleo de la verdad de esa tradición. Ahora bien, la época moderna ha dado lugar a formas extremadamente críticas de la Iglesia como institución y, precisamente, desde la perspectiva de un ser cristiano fuera de la Iglesia. Este es un fenómeno propio de la época moderna. Ahí se da cita, por un lado, el escándalo de las divisiones confesionales de la cristiandad, pero, sobre todo, el fenómeno viene favorecido por la conciencia de una confesión religiosa como asunto privado. La subjetividad parece el lugar propio de la religión, mientras que la comunidad religiosa de la Iglesia sería algo secundario.

Esta forma moderna de un cristianismo distanciado de la Iglesia podría parecer justificada en el mensaje y la praxis dirigida por Jesús a los individuos. Pero esta piedad individualista pasa por alto con excesiva rapidez que también forman parte de la actuación de Jesús la constitución del grupo de los Doce por Jesús, su orientación simbólica a las doce tribus del pueblo de Dios y la celebración de comidas que apuntan a la futura comunidad del reino de Dios. Un ser cristiano que se conciba, en principio, como fuera de la Iglesia, realiza de forma sólo parcial la identidad de la fe cristiana. Con todo, más allá del rechazo radical de la Iglesia, esa forma individualista de ser cristiano, distanciada en grado diverso de la Iglesia, forma parte de la realidad histórica del cristianismo, especialmente en el Occidente moderno. Este hecho de un cristianismo fuera de la Iglesia o distanciado de la vida eclesial y litúrgica de la comunidad ha de ser asumida como un reto para la mayor apertura y, al mismo tiempo, ha de llevar al reconocimiento del núcleo cristiano de la vida comunitaria.

La figura clásica de la inmediatez del creyente con Cristo y con Dios, subrayada por la Reforma, es la tesis del *sacerdocio común de los fieles*. Lutero extrajo esta idea de la primera carta de Pedro, que designa a los cristianos no sólo como Pueblo de Dios, sino también como (con Ex 19,6) «sacerdocio regio» (1 Pe 2,9). Interpretaba estas afirmaciones como la participación de los creyentes en el ministerio sacerdotal y regio de Cristo y como expresión de la libertad cristiana. Según la interpretación de P. Althaus, Lutero nunca entiende el sacerdocio común só-

lo «de forma protestante», es decir, como inmediatez con Dios, en el sentido de la libertad del cristiano para ponerse ante Dios sin mediación humana, sino que lo entiende siempre «de forma evangélica», como la plenitud de poderes para interceder ante Dios por los hermanos y por el mundo. Entonces la idea de Lutero «no contiene el individualismo religioso, sino precisamente la realidad de la Iglesia como *communio*»³². Sacerdocio común de los fieles significa, según Lutero, que todo cristiano puede ponerse ante Dios para rezar por los otros y que todos se pueden instruir mutuamente entre sí acerca de Dios. Por tanto, la idea del sacerdocio común avanza desde la libertad del cristiano, basada en la inmediatez con Dios como independencia interior de toda autoridad o poder terreno, hacia el servicio a los congéneres por amor. La idea de Lutero de la inmediatez de todo cristiano con Dios confiere a la noción de sacerdocio común de los creyentes su rasgo característico y alcanza su punto crítico en el rechazo de la atribución de un papel mediador con carácter exclusivo al sacerdocio ordenado y en contra de las pretensiones de señorío reclamadas por la jerarquía eclesial.

La idea de un sacerdocio común de los creyentes ha encontrado un tardío reconocimiento como componente de la doctrina católica en el Vaticano II (cf. LG II,10). Este es un ejemplo de la asunción por el Concilio de temas queridos por la Reforma; ahí se renuncia conscientemente a diferenciar el sacerdocio ministerial en cuanto forma sacramental (*sacerdotium sacramentale*) del sacerdocio común, dado que este último también se funda sacramentalmente por el bautismo. Sin embargo, el Concilio no asume otros puntos de vista subrayados por Lutero en su idea de sacerdocio común, como son la independencia en la relación con Dios y con el Evangelio frente al ministerio sacerdotal jerárquico, junto con la consecuencia de una capacitación y plenos poderes de los creyentes para un juicio crítico sobre la actuación de los ministros. Con todo, este punto de vista no está del todo ausente si se repara en la afirmación de la recíproca referencia u ordenación entre el ministerio ordenado y la comunidad de los creyentes, que bien podría dar cabida al acompañamiento crítico de la actividad y de la enseñanza de los ministros por la comunidad de fieles y al proceso de su recepción por la comunidad.

La fundamentación exegética de la idea reformada de la inmediatez del cristiano individual con Jesucristo y con Dios a partir de las afirmaciones neotestamentarias sobre el sacerdocio común de los creyentes re-

³² ST, p. 145ss.

sulta problemática. Sin embargo, está justificado que Lutero haya fundado en esas afirmaciones la crítica a una limitación de la designación «sacerdote» (sacerdos) a un estamento espiritual especial de la cristiandad. Por otro lado, en 1 Pe 2,9 no se trata de una relación del individuo con Dios, sino de la comunidad cristiana como pueblo de Dios y sacerdocio regio, funciones que anteriormente caracterizaron a Israel como pueblo de la alianza. La interpretación reformada avanza sacando la consecuencia de que la función sacerdotal que corresponde a todo el pueblo de Dios compete también a cada uno de sus miembros. Sin embargo, esta consecuencia no se funda ni en la perspectiva de la primera carta de Pedro ni en las afirmaciones correspondientes del Apocalipsis (1,6; 5,9s). El verdadero fundamento para ello radica en la conexión establecida por Lutero con las afirmaciones paulinas acerca de la libertad cristiana, como 1 Cor 3,21: todo es vuestro. Aquí edifica Lutero sobre un suelo exegético mucho más firme. La idea de esa inmediatez con Dios de cada creyente, su capacitación para un juicio independiente (1 Tes 5,21; Flp 1,9s; 1 Cor 2,15), goza de propio derecho. Es la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21ss), una libertad sobre el poder del pecado y de la muerte concedida a los creyentes por la comunión con Jesucristo. Su fundamento último hay que buscarlo en la filiación, que Pablo contrapone a la esclavitud bajo la ley (Gál 4,5-7), como estado de libertad. Por la participación en la relación filial de Jesús con el Padre los cristianos tienen libre acceso al Padre y pueden llamarle Padre (*abba*) con las palabras mismas de Jesús (Rom 8,15; Gál 4,6). Libertad e inmediatez van juntas.

Esta reflexión va a encontrar un colofón pneumatológico: la libertad cristiana es la obra del Espíritu Santo, «donde está el Espíritu del Señor, ahí hay libertad» (2 Cor 3,17). La libertad de los creyentes es expresión de que el Espíritu de Dios no sólo *actúa* en ellos, sino que les *ha sido dado* con carácter permanente, y esto se sustenta sobre la participación de los creyentes en la relación filial de Jesús con el Padre; pues sólo al Hijo le ha sido dado el Espíritu sin limitación (Jn 3,34). «Si el Hijo os hace libres, entonces seréis libres de verdad» (Jn 8,36): libres de la esclavitud del pecado, de la esclavitud de la ley (Gál 4,5), y de los poderes de la caducidad y de la muerte (Rom 8,21); pues el Espíritu, como origen de toda vida, garantiza a los creyentes, para los que se convierte en un don permanente, la participación en la vida de Dios y la resurrección de los muertos (Rom 8,11). La verdadera libertad se consigue cuando el hombre se deja reconciliar con Dios, y en esa comunión con Dios alcanza el hombre su plena identidad, libre del miedo hacia su

existencia finita o frente a los poderes de este mundo. Esta libertad es regalo del Espíritu, no sólo en cuanto libera a los hombres de la fijación en su propio yo, sacándoles de su propia finitud, sino que les es participado de forma permanente, haciéndoles partícipes de la filiación de Jesucristo (Rom 8,13s). Pero este don del Espíritu no funda solamente la inmediatez del creyente con Dios, funda al mismo tiempo la comunidad de los creyentes en la unidad del Cuerpo de Cristo. Donde el Espíritu gobierna no se puede utilizar la libertad de la fe contra la comunidad de los creyentes y contra la obligación de su conservación, pero tampoco bajo el señorío del Espíritu la transmisión del Evangelio puede adoptar la forma del dominio clerical que mantenga a los creyentes en una dependencia que les impida alcanzar la verdadera libertad de la inmediatez con Dios.

Con lo cual hemos llegado a la tesis de fondo anunciada al comienzo de este apartado: la tensión entre comunidad e individuo queda superada y reconciliada por la acción del Espíritu. La acción del Espíritu Santo eleva, de forma extática, a los individuos por encima de su particularidad para la participación en la filiación de Cristo, les confiere la libertad cristiana, les otorga la confianza para llamar a Dios padre (Rom 8,15), les constituye en hijos de Dios (Rom 8,16). La acción del Espíritu vincula a los creyentes entre sí para la comunión en el cuerpo de Cristo y constituye, como don presente en ella, a la Iglesia (1 Cor 12,13). Con ello no se produce una disolución de la individualidad del cristiano concreto en la unidad social de la Iglesia, sino que la elevación a una existencia fuera de sí mismo en Cristo (*extra se in Christo*) no sólo hace a los individuos consciente de su libertad, sino que les lleva al lugar de la comunión de los creyentes: no sólo el individuo, también la Iglesia en su vida de culto divino tiene su existencia *extra se in Christo*. Ahí se manifiesta la Iglesia como «comunidad del Espíritu»³³. «Ex-tática», por tanto, es no sólo la acción del Espíritu sobre los cristianos individuales, sino que extática es también su acción en la Iglesia llevándola a su centro en el culto divino e irradiando desde ahí en la vida cotidiana.

3.2. PRESENCIA SALVÍFICA DE CRISTO EN LA VIDA SACRAMENTAL DE LA IGLESIA

El estudio de la acción salvífica del Espíritu en los individuos abarca esta gama de temas: la fe, la esperanza, el amor, la gracia y la justifi-

³³ ST, p. 150.

cación³⁴. Para nuestro interés podemos prescindir y pasar por alto esta temática para introducirnos directamente en la doctrina sacramental. En la antigua dogmática Reformada la teología sacramental solía tratarse tras la exposición del concepto de Iglesia. Pannenberg tratará en este preciso lugar del bautismo, de la cena del Señor, del matrimonio, del ministerio eclesial. Desde el presupuesto de que sólo bautismo y Cena del Señor tienen un inequívoco fundamento bíblico, que se remonta a Jesús mismo, la Reforma limitaba a estas dos acciones eclesiales el concepto de «sacramento». Son dos los aspectos que contribuyen al despliegue de la noción de Iglesia y a la dilucidación de su estructura interna³⁵: la relación de la Eucaristía con la Iglesia (3.2.1) y la relevancia del matrimonio para una determinación de la noción de «sacramento» (3.2.2).

3.2.1. *El significado de la celebración de la Cena del Señor para la vida de la Iglesia*

El aspecto que interesa destacar, dentro de este planteamiento del sacramento de la Cena del Señor, es el de la relación entre la celebración eucarística y la comunión eclesial. Para ello hay que recorrer estos otros temas: el origen y significado de la Cena del Señor, la presencia de Cristo y la mediación de esta presencia en la liturgia eucarística de la Iglesia. Comencemos con la problemática del origen de la Cena del Señor, que constituye al mismo tiempo el origen de la Iglesia. En este contexto se reflejará la importancia y la prioridad que Pannenberg adjudica al título de cuerpo de Cristo para describir la Iglesia.

La Cena del Señor constituye, desde los primerísimos orígenes del cristianismo, el centro de su celebración litúrgica. En la «fracción del pan» (Hech 2,42.46) la comunidad primitiva prolongaba la comunión de mesa con su Señor, crucificado y resucitado. Jesús mismo lo había indicado y prometido en la cena de despedida; Lucas (24,30s.41, Hech 10,41) y Juan (21,13) informan de la aparición del Resucitado a sus discípulos para compartir con ellos la comida. Esta tradición que se remonta a Jesús mismo, la víspera de su pasión, y que capacita para prolongar la comunión de mesa con Él después de su muerte (1 Cor

³⁴ De ello trata el capítulo 13 en su sección II (pp. 155-265) titulada «Die fundamentalen Heilswirkungen des Geistes im einzelnen Christen».

³⁵ Estas dos secciones corresponden, respectivamente, a los epígrafes titulados «Das Herrenmahl und der christliche Gottesdienst» (pp. 314-369) y «Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe» (pp. 369-404).

11,24s), constituye el fundamento para la celebración cristiana de la Cena del Señor y, de este modo, de todo culto cristiano. Por eso, puede afirmarse que la «institución» de la Cena por Jesús mismo resulta fundamental y, en cualquier caso, más directa e inmediata que en el caso del bautismo. Ahora bien, los relatos neotestamentarios de la institución están impregnados por su función de «etiologías de la Cena del Señor pospascual» (F. Hahn), de modo que resulta difícil la reconstrucción histórica de aquella última cena como fundamento de la Eucaristía de la Iglesia, a la vista de las divergencias en los diversos relatos. El problema de la institución se plantea de forma distinta en el caso del bautismo y de la eucaristía. Si las palabras sobre el bautismo son palabras del Resucitado, la continuación de la Cena del Señor está referida a palabras de Jesús según el testimonio de Pablo y de los sinópticos. El problema reside, entonces, en las variantes que exhiben esos relatos respecto a las palabras del Señor sobre el pan y el vino; incluso, en los relatos de Marcos (14,22-24) y de Mateo (26,26-28) falta la orden expresa de seguir celebrando la Cena tras la despedida de Jesús.

Ante estas dificultades, si queremos hacernos un adecuado juicio histórico sobre la fundación de la celebración eucarística de la Iglesia, hemos de contemplar esos relatos a la luz de la tradición sobre Jesús en su conjunto. En otras palabras: la tradición de la última Cena de Jesús, antes de su crucifixión, debe ser valorada en el marco de otras comidas celebradas por Jesús en su actividad terrena; así se puede captar el sentido de aquella Cena de despedida por relación a su mensaje y envío, alcanzando una base histórica segura para la conciencia de la Iglesia sobre el origen de su celebración eucarística.

En la tradición sobre Jesús los relatos sobre comidas festivas, en las que Jesús toma parte, ocupan un lugar importante (Mc 14,3; Lc 7,36ss; Mc 2,15). Jesús mismo será tachado de «comilón y borracho» (Lc 7,34); además, sienta comunidad de mesa con «publicanos y pecadores» (Lc 15,2; 5,29). Lo más importante es que, para Jesús, la participación en estas comidas es signo de la presencia del reino de Dios que Él anunciaba, signo de acogida en la futura comunidad de salvación. Mc 2,17 señala que esa comunidad de mesa erradica todo aquello que separa de Dios y de su salvación, estando ligada al perdón de los pecados, de manera que la comunidad de mesa se torna símbolo real de la comunión con Dios y de la participación en el futuro del reino de Dios.

La tradición judía se había representado el futuro escatológico de la comunión en el reino de Dios con la imagen del banquete (Is 25,6; Hen 62,14). La noción de una comunidad de mesa para designar la fu-

tura familiaridad con Dios encuentra su prolongación en las parábolas de Jesús, especialmente en la forma del banquete de bodas (Lc 12,35ss; Mt 25,10). La invitación a la mesa del reino ha quedado vinculada al envío de Jesús: cuando los invitados rechazan esa oferta, entonces ocupan su puesto los pobres, lisiados, ciegos... En la comunidad de mesa, como representación de la salvación del Reino, se trata en primera línea de la comunión con Dios, pero al mismo tiempo de la comunidad con los otros participantes en la comida. La esperanza judía aguardaba la futura comunidad salvífica en correspondencia con la comunidad del pueblo de la alianza y como su consumación escatológica, sea de forma exclusivista, limitada a los justos de Israel, sea de forma inclusivista, abierta a los justos de los pueblos de la tierra. También las palabras de Jesús se ajustan a esa expectativa, ligadas a una crítica profética con la amenaza de que los «hijos del reino» (Mt 8,12), los miembros del pueblo de la alianza, pueden ser excluidos, mientras que se permitirá la participación en la mesa escatológica a muchos que vienen de fuera. No se trata de la sustitución del pueblo de la alianza por otro pueblo. No se trata tampoco de la disolución del lazo establecido entre el pueblo de la alianza y la comunidad escatológica del reino, sino más bien de la reconstitución de la relación de la alianza para el mismo pueblo. En este sentido apuntan las palabras de Jesús en la última Cena (1 Cor 1,25) que ponen en conexión el ofrecimiento del cáliz con el concepto de la (nueva) alianza (Jer 31,31s.).

La última Cena de Jesús, como pórtico de la pasión, prolonga esa praxis de comidas en la medida en que la participación de Jesús en esa comunidad de mesa es anticipación simbólica del reino de Dios venidero. La continuidad con ese significado fundamental se expresa en la perspectiva escatológica de Jesús recogida en Mc 14,25 (y par.). Son, por otro lado, palabras de despedida de aquella comunidad terrena de mesa con sus discípulos, palabras que remiten al martirio inminente. Además, en el pan que parten y comparten, Jesús seguirá presente. Se trata de una promesa que los discípulos recordarán a la luz de la resurrección.

De este modo queda fundada la comunidad de los discípulos de Jesús más allá de su muerte. Por eso, en la última cena de Jesús se ha situado no sólo el origen de la Cena de la Iglesia, sino el de la Iglesia misma³⁶. La última cena de Jesús tiene una importancia fundamental que establece la conexión entre la actuación de Jesús y el surgimiento de la

³⁶ ST, p. 322; así F. Kattenbusch, K.L. Schmidt (nota 613).

Iglesia. El círculo de los Doce, llamado por Jesús (Mc 3,13ss), no constituye una comunidad distinta y específica respecto del antiguo pueblo de Dios; se trata, más bien, de los Doce como representantes de las doce tribus de Israel, el viejo pueblo de Dios. Tampoco las palabras sobre la «piedra» (Mt 16,18s), han de ser consideradas como un acto de fundación de la Iglesia, pues estas palabras presuponen ya una *ekkleisia* en la que se atribuye a Pedro una importante función. Por eso, resulta decisiva la idea de una nueva alianza en el marco de la última cena de Jesús: está estableciendo una comunidad duradera, la comunión de Jesús con sus discípulos; de forma tipológica, por relación a la antigua alianza y al pueblo de la antigua alianza, esta comunidad va a configurarse ahora como la comunidad de la «nueva alianza». Esta nueva alianza —subraya Pannenberg— no se realiza primariamente en la figura de una comunidad organizada, sino en el nivel de la actuación simbólica de la cena de Jesús, es decir, como signo de la presencia anticipadora del banquete escatológico en el reino de Dios. Esto no significa la pura sustitución de la comunidad de la antigua alianza, del pueblo de la antigua aljama, sino que la antigua alianza encuentra su plenitud. En otras palabras: para el ser de la Iglesia resulta constitutivo y fundante no su forma organizativa, sino la actuación simbólica de la cena de Jesús que la Iglesia celebra en la certeza fundada por el don del Espíritu. Cuando la Iglesia celebra la cena del Señor, la Iglesia es «signo e instrumento de la orientación escatológica de la humanidad a la comunión en el reino de Dios»³⁷. Allí donde se celebra la Cena del Señor, allí está la Iglesia cristiana. Por eso, la forma primaria de ser Iglesia acaece en la comunidad local que celebra la Cena. Resulta, igualmente, fundamental que la comunión de los cristianos con Jesucristo, por la recepción del pan y del vino, reenvío a la unidad en el cuerpo de Cristo, conforme a los textos paulinos (1 Cor 10,16ss; 1 Cor 12,13).

Sobre este trasfondo emergen las cuestiones más específicas de la teología eucarística: ¿cómo pan y vino pueden ser cuerpo y sangre de Cristo? Desde esta pregunta, Pannenberg aborda el estudio de la presencia real del Señor en la celebración del sacramento de la Cena, la problemática de la comunión bajo las dos especies a lo largo de la historia y la doctrina de la transustanciación; el carácter de anámnesis y de sacrificio se entrecruzan con la formulación teológica de la presencia eucarística del Señor resucitado; son cuestiones que aquí no presentamos para

³⁷ ST, p. 323.

centrarnos nuevamente en la relación entre la Cena del Señor y la comunidad eclesial³⁸.

La Cena del Señor y la comunidad eclesial están estrechamente vinculadas. La comunión de mesa con el Señor incluye también a los participantes en una comunión entre ellos, pues en ella encuentra su expresión y se hace ya presente —de forma sacramental— la comunidad escatológica del Reino de Dios venidero. Esa vinculación tiene un carácter *duradero*, tal y como se deriva de las palabras de Jesús sobre el cáliz en conexión con la idea de la alianza: la nueva alianza constituye el nuevo pueblo de la alianza. La Cena fue celebrada, según la tradición, con el grupo de los discípulos de Jesús. Al establecer una relación duradera con los participantes, fundada en la comunión con Jesús, se constituye una nueva comunidad, que es la Iglesia. Esto será reconocido sólo a la luz de la pascua y en la fuerza del Espíritu Santo. Así entra en vigor la fundación de la Iglesia en la Cena de despedida de Jesús.

Desde la íntima vinculación entre la Cena del Señor y la Iglesia, la participación en la Cena ha quedado asociada desde muy pronto con la obligación de conservar la comunión entre los cristianos así fundada. Esta obligación afecta tanto al comportamiento de los miembros de una comunidad concreta como a la relación entre las distintas comunidades locales, que comparten la misma fe y celebran la misma Cena del Señor. En estos dos niveles se verifican las palabras de Pablo: «El pan que partimos, ¿no es (un entrar en) comunión con el cuerpo de Cristo? Porque el pan es *uno*, así los muchos somos *un* cuerpo; pues todos participamos de *un* solo pan» (1 Cor 10,16s). Ya por el bautismo, todo cristiano es miembro de Cristo. En la Cena del Señor la comunidad de los cristianos así fundada cobra expresión. El marco de la Escatología es el contexto adecuado para hablar del cuerpo de Cristo, que no es sólo una imagen, sino la realidad espiritual del Cristo resucitado³⁹.

En esa dirección de conservar la comunión apuntan las advertencias de Pablo de cara a una digna celebración de la Cena del Señor (1 Cor 11,28ss), y no directamente a una correcta interpretación de la presencia del Señor, cosa que Pablo presupone. Esas advertencias valen igualmente para la relación entre las diversas Iglesias locales, es decir, para la comunidad eclesial en el sentido más amplio del término: las Iglesias locales son también, por su parte, miembros del único cuerpo de Cristo y están obligadas desde la celebración de la Cena del Señor a una co-

³⁸ Dicha problemática de la teología eucarística se desarrolla en *ST*, pp. 325-357.

³⁹ Remite al último capítulo dedicado a la Escatología. Véase *ST*, pp. 673ss.

muni6n entre ellas. Esta obligaci6n está asociada también a la concordancia en la fe y en las reglas fundamentales de una vida cristiana. Entre las distintas Iglesias locales este reconocimiento recíproco se expresa en el ministro ordenado, sobre quien recaen las competencias y la responsabilidad para una colaboraci6n con las otras Iglesias locales. Emerge aquí la importante cuesti6n del ministerio ordenado, de la que nos hemos de ocupar. Baste por ahora dejar indicada la estrecha relaci6n entre cena del Señor y ministerio eclesial, que está fundada en la obligaci6n de la comuni6n entre todos los cristianos más allá de las fronteras de una comunidad o Iglesia local. Este hecho tiene inmediatas repercusiones ecuménicas: las divisiones dentro de la cristiandad representan una grave contradicci6n del mandato de preservar la unidad eclesial asociado a la celebraci6n de la única cena del Señor.

3.2.2. *La dilucidaci6n de la noci6n de «sacramento»: el caso especial del matrimonio*

Dentro de la teolog sacramental Pannenberg va a dedicar una atenci6n singular al matrimonio, después de tratar del bautismo y de la cena del Señor. Su planteamiento tiene esta orientaci6n específica: el matrimonio permite una compresi6n más amplia de la noci6n de «sacramento»⁴⁰. Por ello, en primer lugar, revisar el significado usual de esta noci6n teol6gica.

La palabra «sacramento» designa una serie de acciones litúrgicas de carácter real-simb6lico. La teolog cat6lica —siguiendo a K. Rahner— suele describir los sacramentos como «autorrealizaciones» o «realizaciones básicas» de la Iglesia «en las situaciones fundamentales de la existencia». Sin embargo, en estas dos descripciones falta la referencia a su instituci6n por Jesucristo que es el rasgo distintivo entre los sacramentos y otras acciones litúrgicas o realizaciones fundamentales de la Iglesia. Hay que recordar que, hist6ricamente, la designaci6n «sacramento» es relativamente tardía en la Iglesia antigua; va por delante el hecho de la celebraci6n de la cena y del bautismo, que se retrotraen a la instituci6n o al mandato del Señor. Estas acciones litúrgicas de la Iglesia serán denominadas posteriormente «sacramentos». A lo largo de la alta Edad Media se aclimata la noci6n con ese sentido restringido, adoptándose el septenario como doctrina oficial de la Iglesia en el concilio

⁴⁰ Véase *ST*, pp. 369-404: «Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe.»

de Lyon (1274), doctrina sancionada después en el concilio de Trento. La teología evangélica, sedimentada en la Confesión de Augsburgo, reproduce el desarrollo histórico: después de presentar el bautismo (CA 9), la cena del Señor (CA 10) y la confesión (CA 11 y 12), propone un concepto englobante de sacramento (CA 13) que se abre a la pregunta por el número de los sacramentos. Dicho de otro modo: el concepto de sacramento es una designación englobante y ulterior; el número de sacramentos depende, por consiguiente, de la amplitud que se dé a la noción de sacramento, cuestión que coimplica a su vez el criterio de su institución divina. La historia de la teología registra el meollo del problema: Santo Tomás y sus contemporáneos eran conscientes de que la Escritura no transmite una institución por Jesucristo de los siete sacramentos; en estos casos hacen valer una institución por Cristo basada en una tradición apostólica⁴¹. Elevando la exigencia de su institución por el Señor, la Reforma se atenderá a lo que la Escolástica denominó los *sacramenta maiora* o *principalia*: bautismo y cena del Señor. Aunque Melancthon, por ejemplo, estaba dispuesto a contar entre los sacramentos la penitencia, la ordenación y el matrimonio (Apol 13, 10-15).

Desde la perspectiva de la exégesis moderna, Pannenberg somete a revisión la comprensión reformada de «sacramento» en su requisito de una institución por Jesús mismo. Pues surgen dificultades ya en el caso del bautismo y de la cena (cf. supra). Por lo demás, el NT tampoco les da el nombre de «sacramentos» (*mysteria*). Cuando la teología sacramental católica se plantea estas dificultades, suele recurrir a la Iglesia y propende a explicar los diversos sacramentos como realizaciones básicas de la Iglesia considerada como «sacramento radical». En el debate actual sobre la teología sacramental emerge la crítica protestante hacia la «sacramentalización» de la noción católica de Iglesia, subrayando que la institución de los sacramentos sólo puede tener su fundamento en Cristo y no en la Iglesia. Esta crítica, que sigue en pie, queda matizada —dice Pannenberg— por el reconocimiento en la teología católica de que sólo Jesucristo es el misterio salvífico de Dios, es decir, el único sacramento. Por otro lado, la conexión profunda entre Cristo y la Iglesia, entre la cabeza y el cuerpo, está presente en los desarrollos de la carta a los Efesios (3,3-10) y permite la inclusión de la Iglesia en el misterio salvífico de Cristo. Ahora bien, en la teología protestante se produce una estrategia similar a la hora de vencer las dificultades planteadas por la prueba histórico-exegética de la institución de los sacramentos por

⁴¹ Sth III, 64, 2 ad 1; cf. ST, p. 372 (nota 742).

Cristo. Si la teología católica trata de escapar a esas dificultades refiriendo los sacramentos a la Iglesia, en la teología protestante (así G. Ebeling) quedan remitidos a la Palabra de Dios, de modo que los sacramentos expresan aspectos de la Palabra, pero pierde igualmente peso específico su fundamentación desde Jesús.

Pannenberg quiere salir al paso de estas dificultades ocasionadas por la investigación histórico-crítica sobre los orígenes del bautismo y la cena. Para ello propone un concepto más amplio de «institución». No se trata de considerar simplemente una indicación o mandato por parte del Señor, sino de hacer intervenir también la misma participación receptora de la Iglesia del cristianismo primitivo; es un proceso similar al del surgimiento y recepción del canon del NT por el que la Iglesia fue reconociendo la evidencia de su contenido como el testimonio original sobre Jesús. De ahí concluye una perspectiva trinitaria en vez de una fundación que mire exclusivamente al Jesús histórico: «Dios mismo ha instituido por Jesucristo la cena y el bautismo y en la fuerza del Espíritu Santo»⁴². Bautismo y cena no son, por consiguiente, puros inventos humanos ni creaciones de la Iglesia primitiva, sino instituciones de Dios en el marco de su revelación salvífica acaecida en Jesucristo.

Esta ampliación del concepto de institución aplicado al bautismo y a la cena del Señor no resuelve la cuestión ulterior acerca de la misma categoría de «sacramento». Karl Barth y Eberhard Jüngel, ateniéndose al lenguaje neotestamentario, han abogado por la aplicación, con carácter exclusivo, de la noción de sacramento a Jesucristo. Pannenberg reconoce que en sus *Thesen zur Theologie der Kirche* (de 1970) también se situó en esta perspectiva, renunciando a dar el título de sacramento a la doctrina sobre el bautismo y la cena, puesto que el concepto bíblico de *mysterium* indicaba en otra dirección. Ya en 1974 corrigió este juicio, a la vista de que la estrecha conexión del concepto bíblico de misterio con la noción de Iglesia implicaba una ligazón con los sacramentos como componentes centrales de la vida litúrgica de la Iglesia⁴³. Por eso, la pregunta más radical será: ¿no existe entre el bautismo y la cena una estrecha relación con el único misterio de Cristo, es decir, una relación, que resulta apropiada para entender la participación de la Iglesia en el misterio de Cristo expresada en Ef 3,3-10? ¿No será que precisamente, por el bautismo y la cena, la Iglesia de judíos y gentiles participa del misterio salvífico de Dios revelado en Jesucristo? En otros términos:

⁴² ST, p. 378.

⁴³ Véase ST, p. 378, nota 759.

¿qué conexión profunda se da entre las afirmaciones neotestamentarias sobre Jesucristo, como el *misterio salvífico de Dios*, y la idea posterior de los *sacramentos de la Iglesia*?⁴⁴.

Junto a la idea del plan salvífico de Dios en Jesucristo, el lenguaje del NT designa como misterios una serie de hechos determinados: el significado salvífico de la obstinación de Israel (Rom 11,25), el momento de la transformación de los creyentes en la nueva vida de la resurrección (1 Cor 15,51). Por eso Pablo puede hablar de «misterios» de Dios en plural, cuya administración ha sido encomendada al Apóstol (1 Cor 4,1; cf. Mt 13,1 1). Sin embargo, Pablo no ha denominado misterios al bautismo y a la cena. Se trata, pues, de los componentes esenciales del plan histórico de salvación trazado por Dios, que han sido recapitulados y revelados ya prolépticamente en Jesucristo. Ese plan histórico se manifiesta en hechos y en acontecimientos que, tipológicamente, apuntan al futuro último. El pasaje de 1 Cor 10,3-4 resulta paradigmático: la peña, de la que Moisés sacó agua para que bebiera el pueblo de Israel en el desierto (Ex 17,6), y el maná (Ex 16,4), son remitidos a Cristo y a la cena del Señor. En esta orientación tipológica resulta altamente significativa la conexión que establece la carta a los Efesios entre la condición creatural del hombre para la comunión marital entre hombre y mujer (según Gn 2,24) y la comunión de Cristo con su Iglesia designada como «mysterium» (Ef 5,32). Pannenberg recalca que es la única afirmación del NT en la que aparece la expresión *mysterion* referida a un hecho que ulteriormente será designado como «sacramento». Por otro lado es significativo que el mecanismo subyacente sea el de la relación tipológica: la voluntad salvífica del plan histórico de salvación revelado en Cristo, que apunta a la consumación definitiva, se manifiesta anticipadamente en ciertos hechos y situaciones que, por ello, pueden ser denominados «mysterium»⁴⁵.

En la época posapostólica la expresión *mysterion* será aplicada a los hechos fundamentales de la historia de Jesús (su nacimiento, su crucifixión, su resurrección), que entrañan una relación profunda con la consumación futura y escatológica de la historia de la humanidad. Se puede suponer que reciben el nombre de misterios en correspondencia tipológica con los hechos de la antigua alianza que preluden el futuro salvífico; ahora bien, con esta diferencia: según el designio salvífico divino, todas las cosas serán recapituladas en Cristo (Ef 1,10). En la di-

⁴⁴ Véase *ST*, pp. 379-391.

⁴⁵ *ST*, p. 380.

versidad de los misterios de Dios, siempre se trata del único misterio de salvación, mantenido en secreto por tiempos eternos, pero manifestado ahora en Jesucristo (Rom 16,25s.). La aparición de Jesucristo, como revelación anticipada de la meta salvífica de la historia, posibilita esa interpretación tipológica de determinados hechos de la historia. Este es, en opinión de Pannenberg, el marco explicativo que permite entender cómo, en el paso del siglo II al siglo III, bautismo y cena comienzan a ser designados como misterios o sacramentos. En ellos, la salvación escatológica realizada en la pasión de Cristo se hace presente y accesible. Y Ambrosio podrá decir que la cruz de Cristo es el misterio salvífico del bautismo; Cipriano dirá que la eucaristía es el sacramento de la pasión del Señor y de nuestra redención. Esta perspectiva sacramental de la patrística, que remite el sacramento a la pasión de Cristo, pervive en Tomás de Aquino y en su definición de sacramento: «*signum rememorativum, demonstrativum, et prognosticum*» (STh III,60,3). Entre los orígenes patrísticos de la aplicación del concepto de misterio a bautismo y eucaristía y el despliegue de la teología sacramental por el medio latino se yergue la interpretación agustiniana de los sacramentos como signos.

Esta evolución de la teología sacramental, interpretando los *sacramentos como signos*, resulta particularmente relevante en este sentido: la asociación del concepto de sacramento a una serie de acciones simbólicas eclesiales ha hecho retroceder la idea de la sacramentalidad de Jesucristo y de su pasión como misterio divino de salvación. El resultado ha sido la desconexión entre los sacramentos y el misterio salvífico, la conversión de la noción de sacramento en un concepto genérico y abstracto. La teología sacramental se constituye, entonces, como doctrina de acciones simbólicas que dispensan la gracia obtenida en la pasión de Cristo. Frente a la distinción abstracta entre el signo y la cosa, introducida por la interpretación agustiniana (*sacramentum, id est sacram signum*) y cultivada por la escolástica medieval, Pannenberg aboga por una recuperación de la presencia del misterio salvífico de Cristo en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, de modo que se pueda afirmar —con Tomás de Aquino— que los sacramentos de la nueva alianza «*efficiunt, quod figurant*» (STh III,62,1 ad 1). El misterio salvífico de Cristo abarca no sólo la historia pasada de Jesús, sino que, por la predicación del Evangelio, por el bautismo y la cena del Señor, se hace también presente en la vida litúrgica de la Iglesia y realiza en la Iglesia la unidad del acontecimiento de la reconciliación. Bautismo y eucaris-

tía, en cuanto formas de manifestación del único misterio de Cristo, han de ser designadas como «sacramentos».

Esta designación conviene de modo eminente al bautismo y a la eucaristía, tanto en razón de su origen en Cristo como por relación a la forma de comunión con Cristo de la que son mediación. Las otras acciones simbólicas, a las que la Iglesia anterior a la Reforma dio el nombre de sacramentos (penitencia, confirmación, unción de enfermos), reciben esta designación sólo de forma análoga en comparación con el bautismo y la cena del Señor. Para el caso del matrimonio y del ministerio eclesial las circunstancias son otras. Vamos a centrarnos en el caso especial del matrimonio, que —como ya quedó anunciado— presenta esta peculiaridad: suministra la posibilidad de una comprensión más amplia de la noción de «sacramento».

El punto de partida para considerar el matrimonio como sacramento lo ofrece Ef 5,31ss, es decir, las afirmaciones bíblicas sobre la creación del ser humano como hombre y mujer en su determinación (Gn 2,24) para formar una sola carne: «Este misterio es grande, y yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia.» Hay que notar que aquí la palabra *mysterion* no designa la comunión de hombre y mujer en sí misma, sino su referencia a la comunión de Cristo con su Iglesia; tampoco es, simplemente, idéntica con la comunión entre Cristo y su Iglesia, sino que consiste en la *referencia* de la comunión de hombre y mujer, anclada en la condición creatural del ser humano, al acontecimiento de la encarnación de Jesucristo y de su comunión con la Iglesia. El *tertium comparationis* radicaría en la representación de la Iglesia como cuerpo de Cristo (Ef 1,23; 5,23), correspondiente a la determinación creatural de hombre y mujer para ser «una sola carne». Gn 2,24 está en conexión *tipológica* con el gran *misterio*, con el futuro absoluto de Cristo y de su Iglesia.

Parece evidente que aquí no se está entendiendo el matrimonio como «sacramento» en el sentido ulterior del término, o sea, como una acción litúrgica de la Iglesia. Ahora bien, la creación del ser humano como hombre y mujer con su determinación a la comunión de vida marital aparece en Ef 5,32 como un componente del «plan» de la historia de salvación que apunta al misterio de Cristo. La duplicidad sexual del ser humano insinúa el plan de Dios. El misterio de Cristo, que apunta a la reconciliación de la humanidad (Ef 1,9s), que se manifiesta en la reconciliación de judíos y gentiles en la Iglesia del cristianismo naciente (Ef 3,3ss), aparecería incoado y sería reconocible ya en la creación del ser humano, en la determinación de hombre y mujer para la comunidad

matrimonial⁴⁶. En este sentido, el matrimonio es para la carta a los Efesios componente del misterio de Cristo y, por ende, «sacramental». A la vista de Ef 5,32, la teología no debería insistir en una estrecha comprensión del concepto de sacramento.

Podemos ir concluyendo con los criterios básicos que Pannenberg propone para una teología sacramental⁴⁷. El concepto de sacramento, siendo polisémico desde sus orígenes, designa en su núcleo el plan salvífico de Dios, ese plan que sólo se desvelará al final de la historia, pero que ahora ya se ha revelado en Cristo en orden a que todo sea recapitulado en Él (Ef 1,10). Jesucristo es la quintaesencia del misterio de salvación divino, pero cabe designar como misterios a otros componentes esenciales del plan divino de salvación: el endurecimiento de Israel como motivo de la apertura de la misión de la Iglesia a los paganos, la representación tipológica anticipadora del misterio de salvación de Cristo y de su Iglesia por la creación del ser humano en la duplicidad de los sexos orientada a la comunidad matrimonial. Finalmente, la presencia de Cristo para los creyentes en la cena del Señor y en el bautismo.

La Teología hará bien tolerando esa irradiación múltiple del concepto de sacramento, siempre y cuando distinga y no ponga al mismo nivel todo aquello que denomina sacramento. Es necesario trazar un límite que permita reconocer un hecho (*Sachverhalt*) o una acción (*Handlung*) como sacramento. Desde la historia del concepto de sacramento esa frontera viene determinada por la comprobación de la pertenencia de ese hecho o de esa acción al misterio salvífico de Cristo. Para lo primero (*Sachverhalt*) hay que examinar su ordenación al misterio de salvación. En el caso de una acción (*Handlung*) designada como sacramento hay que aducir la prueba de que esté fundada en la actuación de Dios en Jesucristo, como en el caso del bautismo, que constituye la nueva existencia del cristiano en Cristo. Esto se puede afirmar del matrimonio cristiano sobre la base de su relación tipológica con el misterio de Cristo. En cualquier caso, hay que tener siempre en cuenta la radical diferencia que distingue al bautismo y a la cena del Señor respecto de esas otras actuaciones designadas como sacramentos. Y, sobre todo, la celebración de la cena del Señor sobresale porque en ella el misterio de Cristo cobra especial representación, como anticipación de la comunidad de mesa en el Reino de Dios.

⁴⁶ *ST*, p. 392.

⁴⁷ Véase *ST*, pp. 398-404.

La diferencia sustancial entre las diversas actuaciones designadas como sacramentos se manifiesta en el marco de su institución. Para el bautismo y la cena, a pesar de dudas razonables acerca de la expresa institución de tales actuaciones por el Jesús histórico, se puede afirmar que el comportamiento de Jesús y la historia de la cosa fundamentan la primitiva praxis cristiana del bautismo y de la Cena del Señor. Este remontarse a Jesús constituye la diferencia fundamental respecto de esas otras actuaciones eclesiales designadas posteriormente como «sacramentos». Desde esta criteriología habría que considerar el perdón de los pecados, la unción de enfermos, la confirmación. Otro tanto vale para el ministerio eclesial. Habrá que mostrar la relación que el ministerio eclesial de dirección guarda respecto del misterio de salvación, en cuyo seno la Iglesia está vinculada con Jesucristo. Este será el presupuesto para que le pueda ser atribuida una cierta función «sacramental» a la ordenación para este ministerio.

Interrumpo aquí esta presentación del tercer volumen de la *Teología sistemática* de Pannenberg. Desde su dinámica interna, estas reflexiones últimas sobre el concepto de «sacramento» iluminan y completan las reflexiones iniciales sobre la Iglesia como «misterio salvífico en Cristo»; por otro, constituyen el presupuesto para plantear el mismo carácter de «sacramento» aplicado al ministerio eclesial. Queda así puesto el broche a esta primera aproximación a la Eclesiología de Pannenberg. Y queda también anunciada una de las dos grandes cuestiones que completan el estudio de este proyecto eclesiológico y que hemos de tratar (apartados 4 y 5): el ministerio eclesial y el valor de la noción de pueblo de Dios. Me parece oportuno, no obstante, hacer un balance provisional de esta Eclesiología en perspectiva evangélica.

BALANCE PROVISIONAL: UNA ECLESIOLOGÍA EN PERSPECTIVA EVANGÉLICA

He de abrir este balance provisional reconociendo que mi lectura está probablemente impregnada por una perspectiva católica. Así se habrá manifestado ya seguramente en la misma selección de cuestiones que, alcanzando un valor especial, han acabado convertidas en «importancias», para decirlo con la expresión de Ortega y Gasset. Mi exposición ha dejado fuera muchos matices y temas. Con todo, espero no haber distorsionado el pensamiento genuino de W. Pannenberg a la hora determinar qué significa que la Iglesia —situada en el horizonte pneumatológico que abraza creación y consumación— está asociada al mis-

terio de Cristo para ser signo anticipador e instrumento del reinado de Dios. Espero haber interpretado su noción de Iglesia en la clave de *congregatio fidelium* y mediadora de la presencia sacramental y salvífica de Cristo con la misma objetividad con la que él se acerca a los textos del Concilio Vaticano II⁴⁸. Ahí he dejado también consignadas sus mismas observaciones críticas.

Sus planteamientos ofrecen importantes observaciones al fenómeno hodierno del «cristianismo sin Iglesia» desde esa preocupación permanente por reconciliar —desde el concepto mismo de Iglesia— la mediación necesaria de la Iglesia en la relación con Cristo y la experiencia de inmediatez del creyente individual con Dios. Es también una cuestión capital para la Eclesiología católica, más allá de la pura afirmación teórica. Por otro lado, hay una gran sintonía con la perspectiva católica a la hora de reflexionar sobre la Iglesia como tema de la Dogmática y su ubicación en el conjunto de la sistematización teológica: derivada de la Pneumatología, englobando la vida sacramental y prolongándose hacia el horizonte de la Escatología, siendo ésta una dimensión que impregna toda su reflexión⁴⁹. Hay que subrayar, además, la integración de la Iglesia en el «misterio salvífico en Cristo» a partir de su interpretación de la carta a los Efesios y Colosenses. Representa una vía media entre la postura evangélica (a lo Ebeling y Jüngel), con su rechazo categórico de la «sacramentalidad» de la Iglesia, y la postura católica que la describe, inicialmente, en términos de «signo e instrumento de la unidad de los hombres con Dios y del género humano entre sí» (LG I,1) para llegar a definirla como «sacramento universal de salvación» (LG VII,48). Pannenberg conviene con la Eclesiología católica en esa descripción del misterio de la Iglesia como «signo sacramental del reinado de Dios» (en formulación de O. Semmelroth asumida por Pannenberg)⁵⁰. Pero la postura católica va más allá, pues no sólo pone de relieve esta relación de la Iglesia con su meta del reino de Dios, sino que la contempla además —en clave sacramental— como medio o institución de salvación. Pan-

⁴⁸ Sobre este tema particular, véase: S. MADRIGAL, «W. Pannenberg, intérprete del Concilio Vaticano II», en «*Ecclesia una*». *Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes. Miscelánea* (Salamanca, 2000) 89-130.

⁴⁹ Se pueden contrastar acentos y diferencias, por ejemplo, con la reflexiones de A. ANTÓN, «El tratado «De Ecclesia» nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología», *Gregorianum* 50 (1969), 651- 687. Y. CONGAR, «La Iglesia, ¿acercamiento u obstáculo?», en K.H. NEUFELD, *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática* (Salamanca, 1987) 230- 252.

⁵⁰ Cf. *ST*, p. 51.

nenberg toma distancia a la hora de considerar cuál sea el espesor del signo. Así se pone de manifiesto en su valoración crítica de LG VIII,52, donde el texto conciliar afirma: «Ese misterio divino de la salvación se nos revela y continúa en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su cuerpo.» Donde Pannenberg habla de «comunidad mesiánica e individuo», LG afirma que el «pueblo mesiánico», la «Iglesia de Cristo», es «sacramentum visibile huius salutiferae unitatis» (II,9).

Desde sus presupuestos, Pannenberg puede criticar que ahí la Iglesia se contempla no sólo como medio para el reino de Dios, sino como medio para la salvación de los individuos. A mi juicio, hay una distinción importante en la perspectiva evangélica de Pannenberg, nunca tematizada, pero no por ello menos fundamental, y que tendría el rango de opción metodológica de fondo: por un lado, considera la comunidad de la Iglesia por su relación «síglica» a la meta del reino de Dios y, por otro, subraya la comunión de los creyentes con Cristo mediada por el anuncio del Evangelio y los sacramentos de la Iglesia. La primera perspectiva remite a la Iglesia en su conjunto y garantiza la prioridad de la Iglesia respecto de la apropiación individual de la salvación; la segunda mira prevalentemente a los individuos y da curso a la convicción evangélica de la inmediatez del creyente con Cristo. Pannenberg piensa desde la diferencia entre la *comunión de los individuos con Cristo mediada por la Iglesia* y la *relación «síglica» de la comunidad de la Iglesia respecto del reino de Dios*. Así lo indica el subtítulo de estas páginas: «signo del reinado de Dios» y «congregatio fidelium».

No es de extrañar, entonces, la distinta relevancia que reciben distintos problemas eclesiológicos en una perspectiva evangélica o católica. Indicaré sólo dos. En primer lugar, el problema de la fundación de la Iglesia. La perspectiva católica, desde la ligazón que establece entre el acontecimiento de salvación y la institución de salvación, está muy interesada en rastrear las huellas eclesiológicas que, desde la actuación del Jesús histórico, alumbran la emergencia de la Iglesia pospascual. Pannenberg se contenta con presentar el origen de la Iglesia como la obra en el Espíritu del Señor exaltado. Por eso, en segundo lugar, es muy sintomático hasta dónde acompaña las reflexiones de «Eclesiología fundamental» de G. Lohfink y dónde se distancia: la correlación entre reino y pueblo de Dios⁵¹. Pannenberg ha optado por llenar de contenido el concepto de Iglesia a partir de la categoría de reino de Dios, de modo que lo sustantivo en el ser de la Iglesia es su «potencial significa-

⁵¹ Cf. *ST*, p. 38.

tivo» y su «capacidad representativa» de cara a esa realidad futura absoluta. Es claro que esta significatividad (*Zeichenhaftigkeit*), que Pannenberg encuentra expresamente en los textos del Concilio Vaticano II, no tiene la misma densidad ni espesor que la sacramentalidad que la Teología católica atribuye al misterio de la Iglesia. En LG II,9 esta sacramentalidad —como ya he indicado— se asocia con la noción de pueblo de Dios. En ambas perspectivas se afirma la no-identidad: la Iglesia no es el reino de Dios. ¿Será legítimo atribuirle el rango de «lugarteniente» del reino?

En suma: ¿cómo queda, tras estas reflexiones acerca de la Iglesia, *congregatio fidelium* y «comunidad del Mesías», la contraposición fundamental entre protestantismo y catolicismo establecida por Schleiermacher? El acento en la Iglesia local y en la cena, signo sacramental, con las reticencias hacia la *communio hierarquica*, junto con el actualismo de la gracia, del acontecimiento, de intervención del Espíritu, no hecha mediante una institución, parecen seguir apuntando en aquella dirección rubricada por Y. Congar: «no a una eclesiología de la institución sacramental y jerárquica, sino más bien una eclesiología de la vida cristiana, es decir, de la fe en la gracia salvadora de Dios, dada en Cristo y comunicada por su Espíritu Santo. La Iglesia aparece así menos en continuidad con la encarnación, prolongando sus efectos mediante una institución, y más bajo la dependencia de Cristo glorificado y del Espíritu Santo»⁵². Esta perspectiva de fondo se va a manifestar nuevamente en la cuestión del ministerio eclesial. Y, de forma correlativa, en el lugar que esta elaboración sistemática sitúa el significado eclesiológico de la noción de pueblo de Dios.

⁵² Y. Congar, *Historia de los dogmas*, III, 3cd. *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* (Madrid, 1976), p. 221.