

TRES PRECURSORES DE LA ECLESIOLOGIA CONCILIAR DEL PUEBLO DE DIOS

INTRODUCCION

1. En 1987 se cumplieron los primeros 25 años de la inauguración del Concilio Vaticano II y de la iniciación de los debates que dieron origen a los documentos sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) y sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*). Con estas dos grandes constituciones y con la totalidad de sus textos el Vaticano II se constituyó en “un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia... el Concilio de la Eclesiología”¹.

Es un dato evidente que la autocomprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios es uno de los aportes nuevos y decisivos de la eclesiología conciliar². Este concepto, base indispensable de toda reflexión eclesiológica actual³ no ha sido, sin embargo, desarrollado de un modo homogéneo, profundo e integral —en la totalidad de sus dimensiones— por la eclesiología postconciliar europea⁴. Pareciera que en este punto la Iglesia latinoamericana, a través de las conferencias de Medellín y Puebla, ha captado mejor aquella novedad conciliar y que la misma teología latinoamericana postconciliar ha hecho esfuerzos por desarrollarla, tanto en la línea de la llamada “iglesia

¹ K. Rahner: *Das neue Bild der Kirche*, Geist und Leben 39, 1966, p. 4.

² Véase la opinión autorizada del principal redactor de la *L. Gentium*, G. Philips: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, 1968, t. I, ps. 161-165. Sobre el significado del cap. 2 titulado “El Pueblo de Dios” en el conjunto del documento cfr. R. Ferrara: *Estructura de Lumen Gentium* en “*L. Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia. Comentarios*”, VV.AA., Guadalupe, Buenos Aires, 1966, ps. 15-43.

³ G. Dejaifve: *L'Eglise, peuple de Dieu*, Nouvelle Revue Theologique 103, 1981, ps. 857-871.

⁴ Se puede consultar el extenso análisis de G. Colombo: *Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, Teologia (italiana) 10, 1985, ps. 97-169. Desde una perspectiva latinoamericana ya observaba Methol Ferré un cierto eclipse del tema del Pueblo de Dios en las eclesiologías de la pequeña-comunidad y su desaparición en las teologías de la secularización, a la vez que proponía un nuevo desarrollo a partir de la Iglesia latinoamericana, cf. *Actualidad de la Iglesia en América Latina* en “Conflicto social y compromiso cristiano en América latina”, Documentación CELAM 25, Bogotá, 1976, ps. 201-231.

popular”⁵ como en la línea de la llamada “pastoral popular”⁶. En los últimos años, un fecundo despliegue de la “eclesiología de comunión”⁷ ha dejado un poco en la penumbra a la “eclesiología del pueblo de Dios” habiendo, sin embargo, en la misma Europa algunos intentos en esta última dirección⁸. Queda, por el momento, el compromiso de una mejor “recepción” de este tema conciliar⁹ y el desafío de una reflexión teológica completa y creativa acerca del Pueblo de Dios, que sea incluso fundamento de la acción pastoral que reclama la “nueva evangelización”¹⁰.

No es el propósito de este artículo asumir semejante empresa ni evaluar los resultados de la elaboración postconciliar. Por el momento, el interés es buscar algunas de las raíces del tema, dirigiendo la mirada a la eclesiología preconiliar. Siendo la Iglesia siempre Pueblo de Dios y expresando su autoconciencia de diversas formas a través de su historia¹¹ es a la vez cierto que el concepto “Pueblo de Dios” se fue afirmando en la teología europea, principalmente alemana, entre los años.1937 y 1962¹².

Con las obras de A. Vonier¹³, M.D. Koster¹⁴ y L. Cerfaux¹⁵ comenzó a tener un reconocimiento mayor, complementando los aspectos significados por el concepto “Cuerpo de Cristo”¹⁶ y a ser

⁵ Una introducción a esa perspectiva en L. Boff: *Significado teológico de pueblo de Dios e iglesia popular*, Concilium 196, 1984, ps. 441-454.

⁶ Una introducción a esa perspectiva en J.C. Scannone: *Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de “pueblo” y “popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina*, Medellín 49, 1987, ps. 3-17.

⁷ Una presentación sintética en W. Kasper: *L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II*, Communio (francesa) 12/1, 1987, ps. 15-31.

⁸ Así el mismo documento de la Comisión Teológica Internacional dedicado a cuestiones eclesiológicas, cf. *Temi scelti d'ecclésiologia*, La Civiltà Cattolica 3251, 1985, ps. 446-482.

⁹ El Sínodo Extraordinario de 1985 nos ha convocado a “una más profunda recepción del Concilio” en todos sus aspectos y temas, cf. *Relación final I*, 5, L'Osservatore Romano (lengua castellana) 22.12.85, p. 11. La expresión proviene de Y. Congar: *La recepción como realidad eclesiológica*, Concilium 77, 1972, ps. 57-85.

¹⁰ Con una invitación en esta dirección concluía el artículo de C. Giaquinta: *Principios teológicos para la nueva etapa*, Criterio 1978/79, 1986, p. 684.

¹¹ El estudio más completo hasta el presente, desde el punto de vista histórico-sistemático sigue siendo el de M. Keller: *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Benzinger, Einsiedeln, 1970. La investigación alcanza al Vaticano II.

¹² Y. Congar: *La Iglesia como Pueblo de Dios*, Concilium 1, 1965, ps. 11, 15.

¹³ A. Vonier: *The People of God*, London, 1937.

¹⁴ M. Koster: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

¹⁵ L. Cerfaux: *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul* Paris, 1942.

¹⁶ A partir de 1940 se entabló una discusión acerca del concepto más adecuado para

objeto de numerosas investigaciones bíblicas, patrísticas y sistemáticas. De este modo fue madurando en la conciencia eclesial un rico pensamiento que fue asumido en muchos de sus aspectos por la enseñanza conciliar¹⁷.

Esta investigación, con todo, no se dirige a ese período de los años 40-60, sino que va un poco más atrás, hasta la generación inmediatamente anterior, aquélla de la primera postguerra, menos conocida pero que contribuyó significativamente a la renovación de la Iglesia y de la eclesiología¹⁸.

El objetivo es exponer sumariamente algunos elementos eclesiológicos de tres teólogos alemanes cuyas obras fueron escritas entre los años 20 y 40, y cuyas enseñanzas han preparado —al menos mediatamente— el terreno para que germine la semilla de la doctrina conciliar sobre la Iglesia. Ellos son *R. Guardini*, *K. Adam* y *J. Pinski* y sus reflexiones, dentro de una eclesiología del Cuerpo de Cristo, “anticipan” varios puntos de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios, especialmente la relación entre la Iglesia, el pueblo y los pueblos. Rescatar del olvido estos textos, presentarlos en un nuevo contexto y mostrar sus intuiciones fundamentales es nuestro interés. Pero más allá del recuerdo agradecido, que posibilita la revisión histórica, nos interesa desde estos orígenes mediatos “celebrar” nuevamente el acontecimiento conciliar y contribuir a “promover” más eficazmente su realización actual. De allí el título que reúne a los tres pensadores como “precursores” de la “eclesiología conciliar”.

2. El contexto histórico de los tres libros está marcado por la situación de postguerra en Europa y especialmente en Alemania. El clima cultural y espiritual de esta generación comprende la quiebra de la cultura liberal-burguesa, la crisis de fe en el progreso indefinido, la pérdida de confianza en las instituciones que hasta entonces parecían sólidas. Las terribles consecuencias económicas y sociales de la catástrofe bélica, la sensación de orfandad provocada por el derrumbe de un “cosmos” y la saturación del individualismo llevan a nuevas

designar a la Iglesia, si es el de Cuerpo de Cristo o el de Pueblo de Dios. Entre la inmensa bibliografía al respecto cf. A. Antón: *Hacia una síntesis de las nociones “cuerpo de Cristo” y “pueblo de Dios” en la eclesiología*, Estudios Eclesiásticos 44, 1969, 161-203. A partir de la década del 70 el tema se replantea como el de los “modelos” de Iglesia, vg, V. Codina: *Tres modelos de eclesiología*, Estudios Eclesiásticos 58, 1983, ps. 55-82.

¹⁷ Un balance maduro de los valores y contenidos del concepto de Pueblo de Dios en el Concilio se encuentra en Y. Congar: *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, París, 1984, ps. 109-136.

¹⁸ Según St. Jáki: *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma, 1957, p. 16, en esos años se produjo la irrupción de las nuevas ideas.

búsquedas de encuentro humano y de vida comunitaria. En el campo del pensamiento se afirma la fenomenología con su vuelta al objeto concreto, más allá del idealismo postkantiano y del subjetivismo neokantiano; comienzan a esbozarse los primeros trazos del existencialismo, el personalismo y la filosofía dialógica, con sus perspectivas sobre la existencia personal y relacional del hombre. Las mismas ciencias de las religiones tienen un desarrollo nuevo y mayor. En el fondo de estas transformaciones y estos tanteos se descubre una necesidad religiosa y comunitaria muy intensa, que sea remedio a las profundas experiencias de soledad, abandono y angustia. En este marco de inseguridad y cansancio la Iglesia va a ser redescubierta como una institución que garantiza estabilidad y como una comunidad que renueva la vida.¹⁹

La misma eclesiología va a experimentar una notable renovación, ya preparada en parte por los mejores teólogos del siglo XIX. El redescubrimiento de las dimensiones de "misterio" y de "comunidad" va a ser impulsado tanto por la vuelta a las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas como por la necesidad de fundamentar conceptualmente la nueva vivencia comunitaria de la Iglesia, que responde a los signos del tiempo y que desborda los antiguos esquemas eclesiológicos²⁰. La imagen eclesial se renovará en el contacto con las nuevas generaciones²¹ y la temática eclesiológica ocupará el centro de la actividad teológica²². Gran parte en este proceso, al menos en Alemania, tienen los movimientos católicos de juventud²³.

¹⁹ Insiste sobre la correspondencia entre la situación histórica y la renovación de la temática comunitaria en la Iglesia P. Bori: *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972, ps. 15-44.

²⁰ La historia de la eclesiología muestra el paso de un concepto predominantemente sociológico y jurídico de Iglesia, vista como "sociedad perfecta", a un concepto más evangélico, comunitario y vital, a partir de su fundamentación cristológica y abarcando todos sus aspectos, cf. J. Frisque: *Die Ekklesiologie im 20. Jahrhundert* en "Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert", Herder, Fr. Br., 1970, ps. 192-207.

²¹ En un volumen editado con ocasión de los 50 años de Guardini, W. Becker caracterizará muy bien este encuentro entre muchos jóvenes y la Iglesia, cf. *Zum Kirchenbild einer jungen deutschen Generation*, en "Christliche Verwirklichung" edit. K. Schmidhüs, Rotheifelds, 1935, ps. 84-101.

²² Así dice E. Thurneysen en *Die Frage nach der Kirche* (La cuestión de la Iglesia), *Zwischen den Zeiten* 4, 1926, p. 471. Ese mismo año el teólogo protestante O. Dibelius dará a su libro un título simbólico: *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlín, 1926.

²³ J. Comblin ha puesto como fase original del ingreso de la temática de la comunidad en la teología del siglo XX aquellos años de los movimientos de juventud y del movimiento litúrgico, en *O conceito de Comunidade e a Teologia* (I), *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (118), 1970, ps. 285-293.

I. R. GUARDINI: LA IGLESIA REDESCUBIERTA COMO COMUNIDAD

1. Romano Guardini (1885-1968) es conocido por muchos. Sus obras sobre Jesús, el Señor y sobre la esencia del cristianismo, sus ensayos antropológicos y éticos, sus descripciones fenomenológicas y sus interpretaciones de la modernidad, sus análisis de textos filosóficos y literarios, sus meditaciones bíblicas y sus consejos espirituales, sus escritos pedagógicos y su enfoque siempre original de los temas que inquietan al hombre, en resumen, la sabiduría de su humanismo cristiano, ha alimentado la reflexión y la oración de varias generaciones eclesiales, entre las que nos contamos²⁴. Su esfuerzo por esbozar una concepción católica del mundo a partir de lo específicamente cristiano y recogiendo todo lo verdadero y bueno del pensamiento humano²⁵ contribuyó decisivamente a sacar al catolicismo alemán de una existencia marginal en la cultura y a ponerlo a la altura del tiempo histórico. Con razón ha dicho Olegario González de Cardedal que "Guardini es en cierto modo el símbolo de la afirmación cultural, teológica y estética del catolicismo alemán"²⁶.

Su preocupación por presentar la esencia de la Iglesia ha sido constante, aunque sus escritos sobre la Iglesia han sido pocos²⁷. Como inspirador del movimiento juvenil católico "Quickborn" será protagonista del resurgimiento de la vida comunitaria y de los primeros pasos de la reforma litúrgica. Con sus actividades, lecciones y escritos intentará no sólo animar sino también pensar el proceso ecle-

²⁴ Un retrato general de esta personalidad se encuentra en G. Riva: *Romano Guardini e il suo tempo*, Scuola Cattolica 97, 1979, 379-413.

²⁵ En 1923 G. fue invitado a tomar la recién creada cátedra de Filosofía de la religión y cosmovisión católica en la Universidad de Berlín, que mantuvo hasta 1939, año en que fue obligado a jubilarse por el régimen nazi. Desde 1948 será titular de la misma cátedra en la Univ. de München. A su retiro lo reemplazará K. Rahner. Las peripecias externas y las dificultades internas para afrontar una temática nueva que suponía un diálogo entre el catolicismo y la cultura las relata él mismo en *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos, Düsseldorf, 1985, ps. 37-51. Sus primeras lecciones fueron publicadas en la revista *Die Schildgenossen* de 1923. Tenemos una traducción bajo el título *La esencia de la concepción católica del mundo* en el libro "Cristianismo y Sociedad", que recoge varios escritos sueltos, Sígueme, Salamanca, 1982, ps. 9-27.

²⁶ O. González de Cardedal: *El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos*. E. Calpe, Madrid, 1984, p. 173. Esta obra, junto con otras dos del mismo autor: *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica*, Edic. Pont. Univ., Salamanca, 1984 y *La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC minor 71 1985, merecería una lectura y una discusión en nuestra Argentina, debido a algunas analogías que tenemos con la situación cultural, política y eclesial española de los años 80, que es allí lúcidamente analizada.

²⁷ Es la confidencia final de sus relatos autobiográficos, o.c. ps. 117-8.

sial en curso y "en el contacto vivo con la realidad él sabrá intuir proféticamente la eclesiología en gestación"²⁸. En ese ámbito pastoral e intelectual, que él mismo describe en sus relatos autobiográficos²⁹, dicta las conferencias que serán publicadas bajo el título *Del sentido de la Iglesia*³⁰. La primera frase acerca del nuevo despertar de la Iglesia se hará famosa y caracterizará muchas veces nuestro siglo: "Un acontecimiento de incalculable valor ha comenzado: la Iglesia despierta en las almas" (p. 11). En esta expresión casi profética hay un contenido eclesiológico y antropológico a desentrañar: el sentido de Iglesia en estrecha correspondencia con el sentido de comunidad, de pueblo y de persona, en el horizonte de la realidad total³¹.

2. Guardini (G.) asiste e impulsa una renovación de la dimensión comunitaria de la existencia que trate de superar tanto el individualismo subjetivista (p. 14) como la organización sistemático-mecánica de la vida (p. 15). Ambas realidades conducen al hombre al solipsismo y le restan capacidad para experimentar la realidad en su totalidad. Trasladado esto a la esfera religiosa, la Iglesia queda reducida a una organización que brinda servicios a los individuos, pero que es ajena y se encuentra frente a ellos. Frente a esta manera de percibir el mundo, G. observa un cambio determinado por el retorno a lo comunitario y el anhelo de abrirse a la realidad en toda su plenitud. En esta marcha el individuo se abre a los otros y se descubre conviviendo, en el seno de una experiencia original que es la comunidad (p. 20). La comunidad es percibida al sentirse miembro de un pueblo: "Esta conciencia de común pertenencia entraña un rasgo lleno de significado: deviene conciencia de pueblo. La palabra 'pueblo' no significa masa, ni inculto ni primitivo, indicando personas cuya vida espiritual y cuyo mundo de valores están todavía subdesarrollados. Todos esos significados provienen del pensamiento liberal, ilus-

²⁸ G. Riva, o.c., p. 388.

²⁹ En un congreso de la liga de académicos católicos de Bonn en 1922, cf. *Berichte über mein Leben*, o.c., ps 36-37.

³⁰ *Vom Sinn der Kirche*, M. Grünwald, Mainz, 1923. Son cinco conferencias: El despertar de la Iglesia en las almas, Iglesia y Personalidad, El camino para devenir hombre, El camino hacia la libertad, Comunión. Aquí usamos la tercera edición alemana de 1933, 123 ps. No hemos encontrado hasta el momento una traducción castellana, de allí que nos tomamos el atrevimiento de traducir algunos textos importantes. Para evitar remitir al lector muchas más veces fuera del texto citaremos en su interior las referencias de las páginas de esta obra, exclusivamente. Las otras tienen normal citación.

³¹ Estando ya redactado el cuerpo de esta colaboración hemos leído de W. Schmidt: *Kirche in den Seelen? Zur Beziehung von Kirche und Mensch bei R. Guardini*, en "Weisheit Gottes-Weisheit der Welt" (Escrito de homenaje al C. Ratzinger en sus 60 cumpleaños). Eos., St. Ottilien, 1987, t. II, 953-969, quien desarrolla el aspecto antropológico de esta eclesiología.

trado e individualista. Un tono totalmente nuevo suena ahora, algo esencial emerge. 'Pueblo' es la relación original de los hombres, donde ellos se unen en la vida y en el destino según un modo propio, una tierra y un desarrollo histórico. Pueblo es lo humano en cuanto está en una conexión inquebrantable con las raíces y las leyes esenciales de la naturaleza y de la vida. En el pueblo yace —no según el número y la cantidad, sino según el contenido esencial— lo humano en sus relaciones primordiales: el ser humano según edad, sexo y existencia espiritual-corporal con el conjunto de sus tareas y campos de creación según sus diversos niveles y vocaciones. El 'pueblo' es lo humano en su totalidad original" (p. 20).

A través de este texto se puede ver cómo el sentido de comunidad no se reduce a una forma microsociedad de pequeña comunidad sino que depende esencialmente del sentido de pueblo³². En un escrito posterior hablará de "la comunidad del pueblo en cuanto unidad viviente de destino, de obra, de responsabilidad y de gloria" e incluso de "la comunidad de los pueblos entre sí, en la unidad de la misión del ser humano en esta tierra cada vez más netamente delimitada"³³. Lo que importa señalar es que en ese sentido de comunidad y de pueblo no se revela sólo algo particular sino algo esencial y universalmente humano, el sentido de humanidad, no en cuanto concepto abstracto y general sino como "unidad concreta del género humano" (p. 21).

Hay una socialidad humana fundamental que se descubre en la experiencia comunitaria, particularmente en la comunidad del pueblo, y que hoy podríamos llamar la co-humanidad de todo hombre.

³² Por eso un contemporáneo suyo, tomando algunas de sus intuiciones, se anima a sugerir una reflexión científica sobre esa realidad llamada "pueblo", tan difícil de conceptualizar, cf. L. Neundörfer, *Gedanken zu einer Wissenschaft vom Volk*, en "Christliche Verwirklichung", o.c., ps. 173-183. Es oportuno señalar la distancia entre aquel pensamiento guardiniano y la manipulación del pueblo hecha por la ideología nacional-socialista, corroborada por las mismas peripecias sufridas por G., a quien se le expulsa de la universidad porque —se le dice— no hace falta una cosmovisión católica cuando el Estado ya tiene su propia cosmovisión, cf. *Berichte über mein Leben*, o.c., p. 52. El mismo Neundörfer observa (1935!) que la palabra pueblo no se escapa al manoseo que muchas palabras sufren en la actualidad, cf. o.c., p. 182.

³³ *Vom Sinn der Gemeinschaft*, Die Arché V., Zürich, 1950, p. 10. Este trabajo "Del sentido de la comunión" es una reelaboración de unas conferencias de 1932 sobre "Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft". La traducción castellana guarda el título inicial *Posibilidades y límites de la vida comunitaria*, en "Cristianismo y Sociedad", o.c., ps. 55-69. Allí nuestra cita es de la p. 56. Es justo decir que en esta obra G. se refiere más bien a las relaciones interpersonales y a las formas comunitarias más reducidas. Más allá de los límites de una comunidad de participación y de comprensión, sugiere el nivel último de una comunión de aceptación y de reconocimiento entre las personas, que respeta el misterio y se abre al amor.

3. Ahora bien, la trama de relaciones del hombre no se limita a la immanencia de este mundo sino que abarca, junto con la realidad de las cosas y de los hombres, la realidad de Dios (p. 23). Allí se ubica la Iglesia, como comunidad religiosa que "abarca al pueblo y a la humanidad" (p. 24), y por eso mismo abarca no sólo a un pueblo sino a todos los pueblos y naciones pues "supera toda limitación de tiempo, pueblo y lugar" (p. 77) en su destino universal. "Esta comunidad va más allá de todas las fronteras locales y no conoce distancias. Alcanza todos los países y todos los pueblos" (p. 110). Su capacidad de comunidad abarcadora de todo lo humano le viene de Cristo que la hace "comunidad entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí" (p. 106). Más aún, Ella es el lugar donde la totalidad de la realidad es experimentada por la totalidad de la humanidad (p. 92). Esta es la verdad contenida en la imagen paulina del "Cuerpo de Cristo" que nuestro autor asume y privilegia: la Iglesia vista como el ámbito donde Cristo recapitula la totalidad de la realidad y donde Dios inicia una "nueva creación" de dimensiones humanas y cósmicas.

Y por ser tan universal es justamente muy concreta: "ella no es ninguna experiencia caótica ni un mero sentimiento fugaz... no es simplemente comunión sino comunidad; no es un movimiento religioso sino una vida eclesial; no es un romanticismo espiritual sino un ser eclesial" (p. 24). Redescubierta como comunidad de vida cristiana, la Iglesia deviene una realidad viviente que afecta a los hombres, que vive en ellos y hace que ellos la vivan como algo propio. Así el creyente no vive sólo en o de la Iglesia sino que vive la Iglesia (p. 11). A través de la experiencia comunitaria la Iglesia despierta en los hombres y los hombres despiertan nuevamente en la Iglesia. Nos cuesta imaginar la novedad que tenían estas palabras en un ambiente teológico dominado por el signo de la reafirmación de la autoridad institucional³⁴ donde, como anota Antón, "la teología de la comunidad eclesial, considerada en su totalidad, era tierra desconocida"³⁵ G. va a indicar algunos aspectos de la comunidad de la Iglesia, que brotan de su singularidad evangélica y que la hacen irreductible a cualquier intento de justificación racional a priori ya que "no hay ninguna filosofía de la Iglesia" (p. 37). A la luz de la

³⁴ Es la identificación que ha dado Y. Congar al pensamiento eclesiológico dominante entonces, cf. *L'Écclésiologie de la Révolution française au Concil du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité* en "L'écclésiologie au XIXe. siècle", ed. M. Nédoncelle, Du Cerf, Paris, 1960, ps. 77-114. El mismo gran eclesiólogo francés ha denunciado frecuentemente esa reducción de la eclesiología a una mera "jerarcológica", ya desde 1947.

³⁵ A. Antón: *Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, en "L'ecclésiologia dal Vat. I al Vaticano II", Fac. Teol. Interr. Milano, La Scuola, 1973, p. 59.

Revelación la Iglesia tiene a la misma comunidad trinitaria como “fuente y modelo” (p. 25)³⁶, goza de una constitución “orgánica” (p. 26) y llega a todo creyente especialmente a través de la “comunidad parroquial” (p. 28). Es conformada por la comunión de dogma, moral y culto (p. 24) y se realiza con toda intensidad como comunidad litúrgica (ps. 29-33).

Conviene detenerse un momento en la conexión que establece entre movimiento litúrgico y movimiento eclesial (p. 29). Ya en su primer libro de 1918, titulado *Del espíritu de la liturgia*³⁷ G. destaca un capítulo para la “comunidad litúrgica”³⁸ donde dice que el sujeto propio de la oración litúrgica no es el yo sino el “nosotros” de la Iglesia entera que se hace presente en la asamblea reunida³⁹. Allí el creyente se siente parte de un cuerpo orante al que se incorpora, renunciando a sus pretensiones individualistas y asumiendo la objetividad del simbolismo sacramental de una comunidad que lo trasciende. Pero allí también —a diferencia de las sectas donde desaparecen los contornos de la personalidad⁴⁰— el cristiano es reconocido como persona, cuyo ser no se reduce a ser parte de un todo común, sino que manteniendo su individualidad comulga con los demás en la comunión de los mismos bienes divinos⁴¹. Estos puntos de vista son retomados en nuestro libro-guía: a través de su comunión litúrgica con Cristo el creyente entra en relación con toda la realidad no en el interior de un círculo esotérico (p. 31) sino en la comunidad del pueblo fiel y orante. “La liturgia es en su esencia no una religión ilustrada sino religión popular... (Allí) el pueblo capta aquella interior totalidad del Ser que es conforme al mundo simbólico del lenguaje litúrgico, de las imágenes, acciones e instrumentos” (p. 30). Participando de la “eclesialidad” (p. 29), especialmente a través de la liturgia, acontece aquel suceso de incalculable valor: “la vida religiosa no procede más sólo del yo, sino también y al mismo tiempo del polo contrario, en la comunidad objetiva y formada” (p. 26). Conviene precisar un poco más esta bipolaridad.

³⁶ En la última charla insistirá sobre la dimensión trinitaria de la Iglesia (ps. 111-114), tema al que volverá en muchos trabajos posteriores.

³⁷ *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Fr. Br., 8-12a. edic., 1922. La primera edición fue el primer tomo de la colección “Ecclesia Orans”, promovida por la abadía Ma. Laach y destinada a enriquecer teológicamente el movimiento de reforma litúrgica. G. escribirá posteriormente sobre “los signos sagrados” y sobre “la formación litúrgica”.

³⁸ En la edición que manejamos, de 1922, ps. 24-32.

³⁹ O.c., p. 24.

⁴⁰ O.c., p. 30. Interesante observación que vale aún para muchas sectas.

⁴¹ O.c., p. 31.

4. La segunda conferencia se llama "Iglesia y personalidad" e intenta aclarar las relaciones entre la persona y la comunidad, a partir de una determinación propiamente teológica de la Iglesia, que supera cualquier mirada puramente psicológica o sociológica. La Vida nueva, la Gracia o el Reino que Dios entrega a los hombres en Cristo se realiza concretamente bajo las dos formas fundamentales de lo humano que son la individualidad y la comunidad. La gracia alcanza al hombre en cuanto forma comunidad con otros hombres y así surge la Iglesia, "el lado objetivo y suprapersonal de la vida nueva", y transforma también la personalidad individual, que constituye "el lado subjetivo de la vida nueva" (p. 37). La comunidad cristiana es vista muchas veces como una "unidad supraindividual" (ps. 16, 36) compuesta sin embargo por las relaciones entre las personas creyentes. Todo el esfuerzo del teólogo se orienta a mantener este equilibrio entre la afirmación del polo comunitario —redescubierto por la experiencia humana y eclesial— y del polo personal —revalorizado por la filosofía y la pedagogía contemporáneas. En el escrito posterior sobre el sentido de la comunidad aludirá a las tristes experiencias a que llevan la pérdida de la personalidad en la comunidad radical (totalitaria) y la pérdida del sentido social en la soledad total⁴². En otro trabajo titulado "Pensamientos sobre la relación entre cristianismo y cultura"⁴³ indicará la doble realización del Reino de Dios traído por Jesucristo según el doble modo humano de ser: "Pero este Reino único posee una doble figura, que se presenta en todo lo que hay en el hombre: es individuo y comunidad, lo que aquí significa: es hijo de Dios e Iglesia"⁴⁴.

La Iglesia es la familia de los hijos de Dios, una comunidad de personas y de personalidades cristianas. Por eso G. pone cuidado en mostrar, en la obra que analizamos, cómo la comunidad supera lo personal pero es a la vez el ámbito donde se puede desarrollar plenamente la personalidad⁴⁵.

⁴² *Vom Sinn der Gemeinschaft*, o.c., ps. 37-38.

⁴³ *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, Die Schildgenossen 6, 1926, Heft 4. A falta del original utilizamos la traducción *Pensamientos sobre la relación existente entre cristianismo y cultura*, en "Cristianismo y Sociedad". o.c., ps. 127-160. Algunas de estas reflexiones trascienden su momento y tienen vigencia actual para afrontar el tema.

⁴⁴ En la edición castellana, p. 154. También en p. 156: "Los 'caminos', los terrenos de realización del Reino de Dios son las formas del ser humano: el individuo y la humanidad".

⁴⁵ Las conferencias tercera y cuarta intentarán mostrar cómo, a diferencia de lo que a veces se piensa, la Iglesia es el camino para una realización auténtica e integral del hombre y de su libertad.

Esto no es ninguna contradicción para el pensamiento sino sólo una oposición que mantiene ambos polos a la vez que los liga en una unidad misteriosa y mayor⁴⁶. La cosmovisión cristiana aporta a la historia una novedad al indicar que tanto la dimensión personal como la comunitaria son “esenciales” (p. 40) y complementarias. Así se aleja tanto del comunismo con su poder total estatal como del individualismo con su tendencia a la anarquía (p. 42). “La comunidad cristiana es esencialmente el intercambio entre las personas y la personalidad cristiana se ordena esencialmente a la comunidad. Ambos aspectos juntos constituyen la nueva vida” (p. 43).

Claro que el logro de este equilibrio no es fácil en la historia y la realidad muestra muchas tensiones y divisiones entre lo personal y lo eclesial. Por eso nuestro autor considera la búsqueda de una nueva relación entre la Iglesia y la persona como el núcleo de la tarea (Kern-aufgabe) del tiempo presente (p. 48). La persona debe cuidarse de volver a una soledad egoísta y la Iglesia debe evitar transformarse en una policía espiritual. Justamente el mejor servicio que puede prestar la Iglesia al desenvolvimiento de la libertad personal es desligar al ser humano de las ataduras particulares para que amplíe su horizonte comunitario y adquiera el sentido de la totalidad (p. 94). “Esto es ‘sentir con la Iglesia’: el camino de la particularidad a la plenitud. El camino de la esclavitud a la libertad. El camino de la individualidad a la personalidad. En la medida en que el hombre es ‘católico’ deviene efectivamente libre. Pero en la medida en que es ‘católico’ o sea, no cuando vive en la estrechez de una mera vida individual sino en la medida en que vive de la plenitud y de la totalidad de la Iglesia, cuando él mismo se convierte en Iglesia” (p. 96).

En aquellos momentos G. era optimista acerca del nuevo “despertar” personal y eclesial, si bien en la introducción a su tercera edición ya señala la distancia entre las esperanzas y las realizaciones (p. 8). Sin embargo, en todas sus obras muestra esta peculiaridad de la cosmovisión católica que amplía y enriquece el sentido de la persona: “Esa actitud católica del individuo, que acabamos de describir, depende de que éste viva de la Iglesia. La actitud ‘católica’ se opone

⁴⁶ Aquí G. hace uso de su teoría de las oposiciones polares que constituyen la trama más profunda de lo real y envía en p. 38 a su ensayo filosófico *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925. Lamentablemente tampoco hay por ahora traducción española de este importante libro. La diferencia entre “Gegensatz” (oposición) y “Widerspruch” (contradicción) ya fue aplicada al problema de la unidad y pluralidad en la Iglesia por J.A. Möhler en 1823, cf. especialmente *Die Einheit in der Kirche* (la unidad en la Iglesia), ed. de 1957, Kohn, parág. 47, ps. 157-160.

a aquella inclinación o a aquella obligación imperiosa de particularismo que brota de la disposición típica⁴⁷, pues en la actitud católica el individuo se sitúa dentro de la comunidad, piensa, vive y actúa desde su totalidad... El individuo vive de la Iglesia; no por ello pierde, sin embargo, su peculiaridad. El vive la Iglesia según su índole peculiar, y lo mismo hacen cada pueblo, cada época. La mano vive del cuerpo, pero como mano. Así es como se realiza la unidad suprema de la actitud vital: el individuo llega a ser plenamente él mismo precisamente convirtiéndose en órgano del todo. En éste se encuentra en comunión con los demás..."⁴⁸.

5. Esta presentación del "misterio" de la comunidad eclesial (p. 113) no tiene nada que ver con una iglesia-estética, con una construcción filosófica, o con una comunidad milenarista, sino que refleja la iglesia real que, siendo divina, es profundamente humana y carga en sí todo lo humano (p. 58). Importa la Iglesia concreta que acontece en la historia y no una idea de Iglesia o una Iglesia ideal (p. 120); la Iglesia concreta que tiene su aspecto trágico y sus imperfecciones (p. 57) pues en Ella vive el Crucificado y participa a los hombres su cruz. Una Iglesia que pide amarla tal como ella es (p. 60) e invita a descubrir en su rostro los rasgos de la esposa, la madre, la reina (p. 50). Una Iglesia que misteriosamente porta en su seno a toda la realidad al hacer presente los signos de lo eterno y que a la par atraviesa el tiempo con una visibilidad concreta. Este doble aspecto de la Iglesia, como plenitud inmensa y como comunidad visible, reaparecerá en el último libro que G. dejará como testamento espiritual: las meditaciones que forman *La Iglesia del Señor*⁴⁹. En su introducción cuenta cómo entre la aparición de ambos trabajos eclesiológicos media un período de cuarenta años, que con todo confirma algunas intuiciones fundamentales: la Iglesia como abarcadora de todas las dimensiones de la existencia humana y de todos los tipos humanos pues en Ella vive y actúa el Espíritu que la hace católica o universal⁵⁰. Su originalidad consiste en ser organismo viviente del Cuerpo de Cristo y no una organización jurídica o burocrática⁵¹. Su nueva "apertura

⁴⁷ G. habla muchas veces de los diferentes tipos, temperamentos o caracteres humanos, con su tendencia a la particularización, y el servicio que presta la Iglesia al abrir las tipologías a una comunión universal.

⁴⁸ *La esencia de la concepción católica del mundo*, o.c., ps. 25-26.

⁴⁹ *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Im Werkbund V., Würzburg, 1965. Existe una traducción castellana, como de la mayoría de las obras de G., en ediciones Cristiandad.

⁵⁰ O.c., p. 12.

⁵¹ O.c., ps. 13 y 41.

ra" al mundo —libro contemporáneo al Concilio— le hace capaz de asumir todas las riquezas de los pueblos en el servicio de la fe⁵². Y su figura se presenta siempre en la "visibilidad" histórica: lejos de todo espiritualismo reductor Ella está sometida a la ley de la Encarnación que en Cristo une lo divino y lo humano, lo invisible y lo visible, la eternidad y el tiempo⁵³.

Al hombre bombardeado por el impacto de la objetividad material, técnica y política, y tentado de refugiarse en la pura interioridad⁵⁴ Ella se le debe presentar como la comunidad que permite una experiencia humana total, profundamente religiosa y profundamente humana, pues en Jesucristo Dios ha afirmado y salvado definitivamente al hombre y al mundo⁵⁵. Esta visión de la Iglesia era la causa de la joven esperanza que animaba al viejo Guardini al final de sus días⁵⁶.

Al cabo de este recorrido y a pesar de las omisiones que supone una exposición abreviada de una enseñanza tan rica, se puede observar ya cómo el sentido de Iglesia como comunidad de G., de cara a los signos de los tiempos que le tocó vivir, preparó con mucha antelación el camino conciliar. Por eso tomamos como propio lo que se dice en un retrato de su vida y de su obra: "entre muchos teólogos nadie como R. Guardini puede ser llamado con más derecho un 'precursor' (Wegbereiter) del Concilio"⁵⁷.

II. K. ADAM: EL NUEVO SENTIDO DE CATOLICIDAD ECLESIAL

1. Karl Adam (1876-1966) es algo menos conocido que Guardini. Algunas de sus obras cristológicas han tenido cierta divulgación en nuestro medio⁵⁸. El es, con todas las letras, un típico exponente de la escuela teológica de Tubinga⁵⁹ en nuestro siglo. Desde 1919 a

⁵² O.c., p. 17.

⁵³ Cfr. el capítulo "La visibilidad de la Iglesia", o.c., ps. 81-91.

⁵⁴ O.c., p. 87.

⁵⁵ O.c., ps. 89, 91.

⁵⁶ O.c., p. 18.

⁵⁷ W. Dicks: *Romano Guardini* en "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts", Ed. por W. Schultz, Kreuz, Stuttgart, 1966, p. 249.

⁵⁸ *Christus unser Bruder*, Regensburg, 1929 y *Der Christus unseres Glaubens*, Tübingen, 1954, han tenido respectivas traducciones al español.

⁵⁹ La mejor presentación de esta corriente teológica alemana del siglo pasado es la de J. R. Geiselman: *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Herder.

1948 fue profesor de teología dogmática en esa famosa facultad católica. Pero esto fue algo más que una circunstancia externa ya que él se identificó con el "espíritu" de esa tradición teológica tanto en el recurso a las fuentes bíblicas y patrísticas⁶⁰ como en el intento de hacer una "teología de la vida", una teología que conciba al cristianismo no como un sistema sino como la verdad viviente de la fe en su devenir histórico y en sus relaciones orgánicas. Claro que su contexto ya no estaba conformado por la ilustración, el idealismo y el romanticismo sino por la moderna filosofía de la vida y las diversas corrientes inmanentistas y relativistas. De allí que intente mostrar que la verdadera y plena vida del hombre es la que Dios le entrega en Jesucristo y se le comunica en la Iglesia⁶¹. La cristología y la eclesiología estarán en el centro de su reflexión no sólo porque pertenecen al núcleo del cristianismo sino también porque dan las respuestas últimas a las cuestiones claves de su momento histórico. Con razón se ha dicho de él que "quiso una teología para su tiempo y para los hombres de su tiempo"⁶².

Su predicación cristológica va al corazón del misterio de Cristo que no es sólo Dios sino "el Dios-Hombre"⁶³ y por eso el mediador personal entre los hombres y Dios. Este es el punto central de la fe, "la verdadera esencia del cristianismo"⁶⁴. Desde la singularidad de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, extrae Adam (A.) tres características principales del cristianismo: las dimensiones escatológica, sacramental y sociológica⁶⁵.

Freib. Br., 1964. K. Adam hará su retrato y se identificará con su estilo en su escrito-homenaje con motivo de los 450 años de la Universidad en *Die katholische Tübinger Schule*, Hochland 1926-27. No viene mal acotar que también Guardini estudió teología unos años en Tübinga.

⁶⁰ Sus primeros estudios versan sobre el concepto de Iglesia en Tertuliano y la doctrina eucarística de S. Agustín. La referencia a la patrística latina, especialmente al Agustino, será en él una constante.

⁶¹ Es lo que subraya R. Aubert en su retrato: *K. Adam* en "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert", o.c., 156-162, esp. p. 161.

⁶² W. Kasper: *K. Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag*, Theologische Quartalschrift 156, 1976, p. 257. El autor ve allí el valor y el límite de Adam, y se lamenta que hoy haya pocas monografías dedicadas a su estudio.

⁶³ K. Adam; *Jesus Christus*, Patmos, Düsseldorf, sépt. edic., (original de 1933), 1946, p. 12. Ese primer capítulo (ps. 12-29) sobre "La esencia del cristianismo y el hombre de hoy" es utilísimo para comprender al autor.

⁶⁴ O.c., p. 16.

⁶⁵ O.c., ps. 22-24. Por eso Antón, atendiendo a la segunda característica, dirá que A. fue uno de los inspiradores de la idea de la sacramentalidad de la Iglesia, cf. *Lo sviluppo*

Esta última indica que es siempre “un cristianismo eclesial”⁶⁶ pues el Hijo de Dios al devenir hombre ha asumido en sí la humanidad entera y ha constituido un cuerpo, “una unión íntima de los miembros con su Cabeza, una comunión santa, un cuerpo santo... y a la vez una unidad exterior, una comunidad visible, como Iglesia, manifestada en el ámbito del mundo”⁶⁷. En la unidad que se establece entre Cristo y la Iglesia tenemos lo central de su visión ecle-siológica.

2. Ya en su primera conferencia aparece claro el hilo conductor que seguiremos: “El Espíritu obra en y a través de la comunidad; la comunidad es el verdadero órgano del Espíritu; no el ‘yo’ sino el ‘nosotros’ es el portador (Träger) del Espíritu...”⁶⁸. Estas palabras⁶⁹ que caracterizan a la Iglesia como un “nosotros” han de ser entendidas desde su relación con Cristo. Este es uno de los objetivos de su principal obra titulada “La esencia del catolicismo”⁷⁰. Su esfuerzo por describir el verdadero rostro⁷¹, la fuente original, la forma esencial o el concepto fundamental del catolicismo le lleva a profundizar las relaciones mutuas que hay en la Iglesia entre Cristo y los hombres, y en los hombres entre sí⁷². Ambos aspectos merecen atención.

della dottrina sulla Chiesa, o.c., p. 82. Sobre la dimensión escatológica se volverá al hablar de la comunión de los santos.

⁶⁶ O.c., p. 24.

⁶⁷ O.c., ps. 23-24.

⁶⁸ *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Akademische Antrittsrede, Rottenburg, 2a. edición, 1923, ps. 32 y 34 (original de 1920).

⁶⁹ Son la base de la meditación que le hace como homenaje. A. Auer bajo el título *Karl Adam*, en el aniversario 150 de la revista de Tubinga, cf. *Theologische Quartalschrift* 150, 1970, 131-140, y que explican no sólo su teología sino su profunda actitud de comunión eclesial al tener que afrontar dificultades con algunos de sus libros debido a la severidad del Santo Oficio.

⁷⁰ *Das Wesen des Katholizismus*, Hass und Graber, Ausburg, 1924. Es el libro que le dio renombre internacional al ser traducido a diez idiomas. Existe una traducción argentina de la Librería Editorial Sta. Catalina, Buenos Aires, 1940. Aquí utilizamos la 13a. edic. alemana de Patmos, Düsseldorf, 1957, 351 págs. Por ser el texto base en esta parte ponemos nuevamente sus citas en el interior del discurso y remitimos a pie de página los otros textos.

⁷¹ Conocido polemista teológico, su obra está elaborada en un diálogo crítico con la de F. Heilers: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, 1923, quien a juicio de nuestro teólogo hace una parodia del catolicismo oponiéndolo al evangelismo y dándole sólo una configuración externa e institucional.

⁷² Nos parece que la estructura del texto, más allá de su división en 12 capítulos, se ordena a mostrar a la Iglesia como comunión con Cristo en los primeros cuatro capítulos y como comunión de hombres entre sí en los restantes.

La Iglesia tiene una "unión esencial" con el Señor (p. 32), recibe su constitución "desde Cristo" (p. 39), es determinada por una "fundamental actitud cristológica" (p. 43). Esta determinación cristológica de su naturaleza más íntima sonaba, en aquellos años herederos de una imagen eclesial muy jurídica, como una "revolución teológica"⁷³. Dentro del marco del Reino de Dios que acontece con Cristo se ubica la Iglesia, continuadora de la Encarnación en el tiempo, como organismo que posee su Espíritu (p. 38)⁷⁴. Ahora bien, sólo Jesús puede decir con propiedad que es el "Yo" de la Iglesia (p. 32). Pero El ha querido abrir a los hombres la participación en su misterio, llamarlos a "ser en Cristo" (p. 38) y así construirse un Cuerpo que lo prolongue en el mundo. Mediante la incorporación a Cristo los fieles devienen su Cuerpo y El se constituye en su Cabeza, estableciendo relaciones de inmanencia y de trascendencia respecto de aquél, como lo expresa la fórmula "Cuerpo de Cristo" (p. 39)⁷⁵. Así se da un paso del Yo cristológico al nosotros eclesial en la comunidad que objetiva el Espíritu del Salvador: "el portador del Espíritu de Jesús es la Iglesia, no en tanto multitud de individuos o en tanto suma de personas animadas cada una de su espíritu, sino en tanto que forma una comunidad de creyentes, una comunidad distinta de las personas particulares que la componen. Esta unidad nueva y orgánica, esta comunidad es, en la medida en que su germen y su origen son establecidos por Cristo, su Cabeza, el dato cristiano primitivo" (p. 56). Así la inserción comunitaria de los hombres en el Nuevo Adán constituye la eclesialidad del cristianismo y se expresa en una "eclesiología del nosotros"⁷⁶, que es sin duda uno de los aportes de aquella renovación eclesiológica de los años 20, como

⁷³ R. Aubert, o.c., p. 159.

⁷⁴ Se nota en el contenido y en las fórmulas la influencia del gran eclesiólogo de Tubinga Möhler, quien divulgó la visión de la Iglesia como Pentecostés permanente en *Die Einheit in der Kirche*, 1823, y como continuación de la Encarnación en la *Symbolik*, 1838, oscilando entre el elemento pneumatológico y cristológico de la eclesiología. Una visión de conjunto sobre él en J.R. Geiselmann *Les variations de la définition de l'Eglise chez Möhler* en "L'ecclésiologie au XIXe. siècle", o.c., ps. 141-195. De Möhler ha dicho Congar que "ha resituado la Iglesia en el interior de la teología", en *Johann Adam Möhler. 1796-1838*, *Theologische Quartalschrift* 150, 1970, p. 47.

⁷⁵ Es la imagen preferida por A., quien titula el segundo capítulo: "La Iglesia, el Cuerpo de Cristo" (ps. 53-73).

⁷⁶ Ha escrito J. Ratzinger "Este carácter comunitario de la Iglesia significa también necesariamente su carácter de 'nosotros': ella no es una parte marginal, sino que somos nosotros mismos quienes la constituimos. Ciertamente ninguno de nosotros puede decir 'yo soy la Iglesia', pero cada uno puede y debe decir: 'Nosotros somos la Iglesia'" en *La eclesiología del Vaticano II*, L'Oss. Rom. 10.8.86, p. 2. Sería interesante desarrollar una "eclesiología del nosotros" en diálogo con la filosofía del nosotros que está en formación, cf. J.C. Scannone: *Hacia una antropología del nosotros*, CIAS 366, 1987, 429-432.

resume H. Fries: "Después de la primera guerra despierta una nueva comprensión de la Iglesia... La Iglesia fue experimentada y comprendida como un 'nosotros' viviente"⁷⁷.

3. La misma imagen bíblica y tradicional del Cuerpo ayuda a comprender el misterio de la comunión de los hombres entre sí a través de Cristo. En esto contribuye a superar el individualismo del alma occidental con su reducción de la humanidad a la categoría del yo (p. 58) y a revalorizar los lazos sociales al redescubrir "que nosotros no estamos solos, sino que junto a nosotros, con nosotros, alrededor nuestro y en nosotros está la humanidad" (p. 59)⁷⁸. Esta constitución social de la Iglesia —modelo y ayuda para el mundo— surge de ser una "unidad suprapersonal" (p. 56) que trasmite la salvación por la objetividad de las mediaciones comunitarias (p. 47) y así evita que quede a merced de subjetividades arbitrarias (p. 43). Pero forma a la vez una "unidad orgánica" (p. 62) o una "comunidad orgánica" (p. 61). El acento puesto en la "organicidad" de la vida comunitaria⁷⁹ se presenta también según los contenidos de la imagen del cuerpo: "Por ser Cuerpo de Cristo ella es en su esencia algo orgánico, es decir, coordinado y subordinado, un organismo visible" (p. 55). Superando la simple yuxtaposición de individualidades la Iglesia es un "organismo diferenciado" (p. 63) en la variedad de sus funciones y carismas, que tiene su principio visible de unidad en el Papa a nivel universal y en el obispo a nivel local (ps. 64-68)⁸⁰.

Se la podría denominar también a la Iglesia como una unidad interpersonal ya que Adam, como Guardini, pone atención en salvar tanto el aspecto comunitario como el personal pues "ambos pertenecen a la esencia de la Iglesia" (p. 329)⁸¹. La comunicación y las

⁷⁷ H. Fries: *Der Sinn von Kirche in Verständnis des heutigen Christentums*, en "Handbuch der Fundamental Theologie", t. 3 "Traktat Kirche", ed. por Kern-Pottmeyer-Seckler, Herder, Fr. Br., 1986, p. 18.

⁷⁸ Aquí Adam sigue y cita a Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, o.c., 74 ss.

⁷⁹ El carácter "orgánico" de la "vida", especialmente de la vida en "comunidad" es una influencia romántica que penetró mucho en la eclesiología del s. XIX y se proyectó sobre el s. XX, cf. H. Brunner: *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts*, P. Lang, Frankfurt, 1979, ps. 65-296.

⁸⁰ Todo el capítulo quinto titulado "La Iglesia y Pedro" (ps. 125-147) fundamenta el servicio del primado en la Iglesia.

⁸¹ En el artículo *Kirche und Seele*, Th. Quartalschrift 106, 1925, 231-239, en polémica con el libro homónimo del abad M. Laach, insiste en la unidad católica de lo comunitario y

diferentes formas de vinculación entre los cristianos son desarrolladas en el excelente capítulo sobre “la comunión de los santos”⁸², según el mutuo intercambio entre los miembros de la Iglesia en sus estadios militante, purgante y triunfante. Son interesantes sus reflexiones sobre la dimensión escatológica de la Iglesia peregrina, la comunión de los bienes salvíficos a través de la caridad y la oración, el sacerdocio común de los fieles, el sentido de la fe que anida en el pueblo fiel en su conjunto, el apostolado de los laicos y otros aspectos donde se anticipan temas conciliares. El motor interior es la caridad que saca al católico de su aislamiento pues lo inserta en “la comunión viva y solidaria de los creyentes” (p. 204), manifestando a la Iglesia como una “comunión”. Esta configuración comunitaria juega también su rol en la redención humana pues “de hecho Dios ha querido salvar a los hombres a través de los hombres, es decir, a través de la comunidad y no por el camino de una vida separada y aislada” (p. 241). En esta mediación comunitaria de la gracia se entiende que la Iglesia sea el “camino ordinario de salvación” (p. 259)⁸³. En un trabajo posterior que reúne tres conferencias de carácter ecuménico dirá que la Iglesia no es sólo “institución de salvación” sino “comunidad de salvación”⁸⁴.

Todo lo dicho hasta ahora sobre la común-unidad que forma la Iglesia —y muchos aspectos que quedan por decir— se podría resumir en lo que nuestro autor llama “principio de unidad”. Junto a éste establece el otro “principio de catolicidad”: “Como manifestación del poder divino el Pentecostés de los primeros discípulos presenta dos características: su rigurosa unidad y su abarcadora catolicidad” (p. 86). Desde aquí va a elaborar uno de los puntos más interesantes de su eclesiología al querer explicar esta “catolicidad de unidad” o “unidad universal”. El principio orientador, repetido a menudo, reza así: “multiplicidad en la unidad y unidad en la multiplicidad” (p. 86).

4. La intelección sistemática del “principio de catolicidad” (p. 243) se encuentra en el capítulo titulado, con aire agustiniano,

lo personal, de lo objetivo y de lo subjetivo (p. 232) y acusa especialmente al pietismo de la disolución de esa unidad en una religiosidad individualista (p. 237).

⁸² En nuestra 13a. edición dividido en dos caps.: 149-172 y 173-208.

⁸³ El cap. 9 trata de “la necesidad de la Iglesia para la salvación” y se completa con los dos siguientes sobre la acción sacramental y la tarea educadora de la Iglesia en orden a la salvación.

⁸⁴ *Una Sancta in katholischer Sicht*. Patmos, Düsseldorf, 1948, p. 102.

“La Católica”⁸⁵. De la esencia eclesial brotan sus características, de las cuales la principal para A. es la catolicidad. El enunciado de esta propiedad de la Iglesia es simple: “porque Cristo es el Salvador de toda la humanidad su Cuerpo debe esencialmente alcanzar a la humanidad entera” (p. 212). Por eso el fundamento de esta exigencia de universalidad está en el mismo Jesús: en su mandato misionero dirigido a evangelizar a todos los pueblos, en su obra salvífica realizada por toda la humanidad, en su conducta abierta destinada a todas las personas, especialmente a los pobres y pecadores —en claro contraste con la estrechez farisea. De esa forma, se revela “el intenso universalismo de Jesús, en razón de esa tendencia fundamental del mensaje supranacional, universal del Reino de los cielos” (p. 213). El Mesías cumple la promesa profética que establecía a Israel como “el germen del nuevo reino de Dios que comprende a todos los pueblos, a todas las naciones y por tanto a los paganos” (p. 215). Este carácter católico del “nuevo Israel” se manifestó en Pentecostés a través del milagro de las lenguas, signo de una comunidad universal que se extiende a todas las naciones. Ya la comunidad de Pentecostés está determinada a ser una “iglesia mundial” (p. 91)⁸⁶. Gracias a Pedro y especialmente a Pablo el universalismo cristiano comienza a hacerse efectivo convirtiendo a la Iglesia no en una secta o en una nueva forma de sinagoga sino en una comunidad tan amplia como el mundo. La historia del cristianismo es la evolución de esta vida nueva que llega siempre a nuevos hombres, nuevos pueblos, nuevas culturas (p. 95). Este principio y este desarrollo hacen de la Iglesia “no una comunidad al lado de otras comunidades, una iglesia al lado de otras iglesias, ni tampoco una iglesia en medio de los hombres sino la Iglesia de los hombres, la Iglesia de la humanidad pura y simplemente” (p. 216).

Una Iglesia de los hombres es una Iglesia de los pueblos: “Ella afianza siempre con energía, aunque sea a precio de rudas y sostenidas luchas, y en nombre de una misión que se dirige a la humanidad entera, su libertad con respecto a los príncipes y a los pueblos y, consiguientemente, la soberanía del Reino de Dios, la independen-

⁸⁵ En mi edición es el cap. 8 (ps. 209-235). Algunas traducciones, como la francesa, han puesto como título “La catolicidad”.

⁸⁶ Usa la expresión “Weltkirche” que en el ámbito de la teología alemana significa Iglesia mundial o universal. Para la nueva intelección de este concepto a partir del Concilio es interesante P. Hünermann: *Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche*, Th. Quartalschrift 165, 1985, ps. 216-226.

cia de la fe y de la moral cristianas como poder supranacional⁸⁷ que reúne a todos los pueblos con vistas al Reino de Dios y por eso puede despertar las fuerzas morales que duermen en los pueblos y hacerlas servir a cada uno con sus aptitudes particulares incomparablemente mejor que una Iglesia puramente nacional como la anglicana, la rusa o la sueca” (p. 217). Más aun, haciéndose presente en la diversidad de pueblos la Iglesia puede dar cabida en ella a todas las riquezas particulares de aquéllos, ya que la gracia divina presupone, asume y perfecciona la naturaleza humana tomada no en abstracto sino en su concreto modo histórico y cultural (p. 218)⁸⁸. Por eso A. dice: “Todos los pueblos con sus especiales talentos son sus hijos y cada uno de ellos trae sus presentes a la casa de Dios. La flexibilidad, la vivacidad de espíritu, el gusto de las formas de los pueblos latinos se une a la sagacidad, la solidez, el sentimiento profundo de los germanos y al espíritu positivo, la reflexión y la prudencia de los anglosajones. La piedad y la simplicidad de los chinos se une a la delicadeza de sentimientos y a la fineza de espíritu de los hindúes así como al gusto por las empresas y al espíritu de iniciativa de los americanos. Es la multiplicidad en la unidad y la unidad en la multiplicidad... Es la catolicidad en su propia idea: la gran corriente supranacional de la fe en Dios y del amor de Cristo, alimentada y sostenida por las fuerzas espirituales de cada nación y de cada individuo, purificada y animada por el Espíritu de Dios, Espíritu de Verdad y de Amor” (p. 219)⁸⁹.

5. ¿Cuál es el origen de esta universalidad o catolicidad externa de la Iglesia? Es lo que A. llama su “catolicidad interna” (p. 219) o “catolicidad intensiva”⁹⁰: su aptitud interior que la hace “conveniente” a todos los hombres. Su fundamento es doble: la aceptación de la Revelación integral y la afirmación de la plenitud de la vida del hombre. Bajo el primer aspecto indica que, a diferencia de otras comunidades cristianas, el catolicismo acepta la totalidad de la Escritura y la recibe en la totalidad de la Tradición, adquiriendo así “el

⁸⁷ Así como antes usó la palabra “suprapersonal” (überpersönliche) para señalar que la Iglesia trasciende las personas individuales, ahora usa “supranacional” (übernationale) para mostrar cómo trasciende las naciones particulares. La primera palabra ya estaba en Guardini y la segunda la encontraremos en Pinsk.

⁸⁸ Hay aquí un agregado de la última edición que cubre las ps. 217-218, donde fundamenta la relación de la Iglesia con los pueblos en el principio “la gracia supone y perfecciona la naturaleza”.

⁸⁹ En medio de este importante párrafo cita a S. Agustín cuando dice que el católico puede decir con orgullo “ego in omnibus linguis sum: mea est Graeca, mea est Hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium” (Enarrat. in Psal. 147, 19).

⁹⁰ *Una Sancta in katholischer Sicht*, o.c., p. 111.

espíritu viviente de la revelación, la vitalidad de la doctrina revelada, el instinto de fe —subyacente a toda palabra escrita o no escrita—, el sentido eclesial” (p. 221). De la plenitud de la revelación brota la plenitud del catolicismo, universal y abarcadora. El sentido de catolicidad nace así de la aceptación de “todo” lo que Dios ha comunicado a los hombres.

Bajo el segundo aspecto, que más nos interesa aquí, la catolicidad interna es “la abarcadora afirmación del hombre entero, su sí a la totalidad de la naturaleza humana” (p. 227). La Iglesia es católica porque acepta y se dirige a “todo” el hombre, y no solamente a “todos” los hombres. Con su interpretación de la doctrina de la creación y del pecado original ella defiende la bondad esencial de la naturaleza humana y “puede consagrar en consecuencia la naturaleza humana al servicio de Dios, es decir, todo lo que es propiamente humano: su sensibilidad, su razón y su voluntad libre” (p. 228). Dos consecuencias se desprenden de esta antropología integral e integradora para la realización de la catolicidad: en primer lugar la simpatía por todo lo humano, tanto en sus dimensiones corporales como espirituales (p. 229) que la Iglesia asume en su actividad sacramental conduciendo al hombre entero por medio de lo sensible y visible a los bienes salvíficos invisibles. De este modo ella eleva al hombre común, muchas veces hundido en las preocupaciones temporales, hacia los bienes definitivos. A través de este servicio de misericordia se nota que “ella no es solamente Iglesia de los pueblos sino también Iglesia del pueblo” (p. 231).

En segundo lugar la Iglesia puede, por su estima a todo lo humano, aceptar y utilizar “todo lo que es conforme a la naturaleza, todo lo que es verdadero, conservado intacto en las civilizaciones anteriores o ajenas al cristianismo” (p. 233). Todo lo que pertenece al hombre pertenece a Dios y tiene derecho a formar parte del Reino de Dios. La Iglesia puede y debe asumir esos valores de las culturas y religiones de los pueblos “y esto no por debilidad o por falta de principios sino justamente por aplicación de su catolicidad” (p. 234). Las últimas frases del capítulo son elocuentes: “Este es el catolicismo: aceptación de todos los valores, cualesquiera que sean; amplia simpatía, en el sentido más extenso y noble, por todo lo que está en el mundo; unión de la naturaleza y de la gracia, del arte y de la religión, de la ciencia y de la fe, para que Dios sea todo en todo. Si otros pueden estar a la búsqueda de una imaginaria simplicidad primitiva, nosotros —dice Newman— permanecemos en la plenitud católica. No hay mejor divisa para el catolicismo que aquella palabra de Pablo: ‘Me he hecho todo con todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo he hecho por el Evangelio’ (1 Cor. 9, 22-23)” (p. 235).

Asumiendo el “*anima naturaliter christiana*” que anida en las personas y en los pueblos la Iglesia se realiza como Iglesia de todos los pueblos.

Toda la exposición teológica y antropológica de A. sobre la catolicidad va a ser resumida por el autor en la expresión: “Iglesia del pueblo y de los pueblos” (p. 313)⁹¹. Claro que, como dice en el último capítulo sobre la Iglesia en su manifestación concreta⁹² —más allá de todo puritanismo o esteticismo eclesiológicos—, ella entera en su esencia, y también en su catolicidad es, a la par, don de Dios y tarea de los hombres a ser realizada en la historia (p. 336).

Nos hemos detenido especialmente en este tema eclesiológico de K. Adam que sugiere una nueva comprensión de la catolicidad ya en la década del veinte. Mucho más sistemático que el texto de Guardini, su libro abre una cantidad de perspectivas que no pueden ser abordadas dentro de los límites de este estudio. Hemos querido destacar los aspectos más positivos y renovadores, sin que se nos oculte que hay también aspectos claramente insuficientes y superados por la teología posterior como, por ejemplo, la relación entre el Reino de Dios y la Iglesia o la índole eclesial de las comunidades cristianas no católicas. Con todo, las indicaciones hechas sirven para percibir y rescatar algunas alusiones proféticas que posteriormente el Concilio tomaría. En “la esencia del catolicismo” se trasluce el espíritu de Adam y a través de él el estilo peculiar de la escuela católica de Tubinga. Esta comprende, al decir de W. Kasper —tal vez uno de los mejores representantes de esta corriente en la actualidad— “la unión entre científicidad, eclesialidad y contemporaneidad”⁹³ en la labor teológica. Haber transparentado ese espíritu en el curso de su vida y de su obra, en el tiempo preconiliar, le ha valido a K. Adam ser considerado también “uno de los grandes precursores (*Wegbereiter*) del Concilio Vaticano II y de la renovación postconiliar de la Iglesia”⁹⁴.

⁹¹ “*Volks-und Völkerkirche*” (p. 313). Ya antes había dicho: “*Sie ist nicht bloß Völkerkirche, sondern Volkskirche*” (p. 231).

⁹² “El catolicismo en su manifestación” (ps. 311-338), donde sale al paso a la tensión que existe entre el ideal y la realidad (p. 316) a la vez que llama a amar a la Iglesia tal como ella es (p. 338).

⁹³ En su artículo sobre K. Adam, o.c., p. 258. Esta trilogía como característica de Tubinga es una constante que Kasper repite, vg. en su importante artículo *Dogmatik als Wissenschaft*, Th. *Quartalschrift* 157, 1977, 189-203 y en la introducción a su tratado sobre Dios, ya traducido, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 9.

⁹⁴ W. Kasper en K. Adam, o.c., p. 256. También R. Aubert llama a Adam “precursor” (*Vorläufer*) del Concilio, o.c., p. 161.

III. J. PINSK: LA ENCARNACION DE LA IGLESIA EN LOS PUEBLOS

1. El último autor que nos ocupa, Johannes Pinsk (1891-1957), es sin duda el menos conocido, pues su producción teológica ha sido menor y su influjo eclesial más concentrado. De él se puede decir, con O. Karrer, que su actividad y su pensamiento han tenido una "concentración bíblico-litúrgica"⁹⁵. Ya en sus primeros breves escritos de los años 1925-27 se nota que su reflexión teológica tiene como norma fundamental el recurso al Nuevo Testamento. Así, será uno de los primeros propulsores de lo que luego se denominará "teología kerigmática", una teología elaborada al servicio de la predicación eclesial.

Desde 1927 a 1939 será párroco de los estudiantes en Berlín⁹⁶ y llevará adelante una vasta tarea litúrgica y evangelizadora. Será también uno de los divulgadores de la incipiente reforma litúrgica a través de sus iniciativas y escritos. Colaborará en la revista "Liturgisches Leben" (Vida litúrgica) e incluso será durante un tiempo su director. La liturgia como escuela de vida y de oración, y los sacramentos como medios simbólicos de comunicación entre Dios y el hombre ocuparán el centro de su atención y serán la base de un libro titulado *El mundo sacramental*⁹⁷. Allí se percibe ya su interés por mostrar la profunda "coherencia" entre los ritos cristianos y la base antropológico-cósmica de toda religiosidad. El cristocentrismo de su predicación bíblico-litúrgica se completará con diversos ensayos eclesiológicos⁹⁸, mariológicos y ecuménicos.

Nos interesa aquí un libro aparecido en 1935 cuyo título es *La Iglesia de Cristo como Iglesia de los pueblos*⁹⁹. Marca, a nuestro juicio, un paso adelante en la nueva comprensión de la catolicidad

⁹⁵ O. Karrer en su *Einleitung* a la edición conjunta de varios escritos de Pinsk titulada *Die Kraft des Gotteswortes*, Patmos, Düsseldorf, 1964, p. 12.

⁹⁶ Guardini colaborará con él durante sus últimos años en Berlín celebrando una Misa dominical para los estudiantes, cf. *Berichte*, o.c., p. 107.

⁹⁷ *Die sakramentale Welt*, Paderborn, 1938. Hay una traducción castellana de Edic. Cristiandad, Madrid, 1964: *El valor sacramental del universo*.

⁹⁸ Destacamos solamente *Die Kirche Jesu Christi als göttliche Gabe und menschliche Aufgabe* de 1935, en libro "Die Kraft des Gotteswortes" ps. 106-117.

⁹⁹ *Die Kirche Christi als Kirche der Völker*, Bonifacius V., Paderborn, 1935, 56 ps. En 1936 fue incluido en la lista de libros indeseables y nocivos para el régimen nazi, porque sus puntos de vista no correspondían con los del Estado en la consideración del pueblo germánico. Todos los ejemplares fueron confiscados por la policía secreta, cf. O. Karrer, o.c., p. 11. Lógicamente no existe traducción castellana.

abierta ya por las intuiciones de Adam. No es casual que haya sido escrito en la década del treinta. En esos mismos años Thils hace una detallada revisión crítica de la nota de catolicidad en la teología moderna postridentina¹⁰⁰, Congar amplía los horizontes de la catolicidad al darle una perspectiva ecuménica¹⁰¹, de Lubac propone un desarrollo renovador de las dimensiones sociales e históricas del misterio cristiano y de la catolicidad eclesial¹⁰². En este contexto de ebullición de nuevas ideas hay que ubicar nuestro texto donde se presenta la catolicidad desde la encarnación de la Iglesia en los pueblos. Esta preocupación de su autor ya se reflejaba en un estudio anterior, restringido a la cuestión litúrgica y al ámbito germánico¹⁰³.

2. La perspectiva de nuestra obra es bien grande. Y, Congar nos puede introducir en la problemática: "En cuanto a los problemas concernientes a la catolicidad... se trata de concebir y de definir la posibilidad y las condiciones de extensión de la Iglesia en el seno de las culturas diversas donde ella encuentra su encarnación en el espacio y en el tiempo... La relación de la Iglesia con las culturas nacionales presenta un problema singularmente espinoso a los católicos de Alemania. Este problema es abordado, muy afortunadamente, desde un punto de vista teológico, por el capellán de los estudiantes de Berlín y director de Liturgisches Leben, el Dr. Pinsk..."¹⁰⁴. Intentaremos seguir, en nuestro resumen, los puntos principales de su trabajo.

La misión de Jesús y de los apóstoles, destinada a hacer presente en el mundo la salvación, comienza por Israel y pasa luego a todos los pueblos. Si bien Israel permanece en el plan de Dios¹⁰⁵ el mandato evangelizador del Resucitado impele a la Iglesia a ir a todas las gentes, a establecerse en todas las naciones. "La Iglesia de Jesucris-

¹⁰⁰ G. Thils: *La notion de catholicité dans la Théologie moderne*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 13, 1936, ps. 5-73.

¹⁰¹ Y. Congar: *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, Unam Sanctam 1, Du Cerf, Paris, 1937, especialmente el cap. III: "La Catholicité de l'Eglise Une", ps. 115-148.

¹⁰² H. de Lubac: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938. Existe una traducción bajo el título *Catolicismo*, Estela, Barcelona, 1963. Es clave el cap. IX: "Catolicidad", ps. 204-219.

¹⁰³ *Über römische Liturgie und deutsche Frömmigkeit*, 1928.

¹⁰⁴ Y. Congar, en su crónica de los trabajos eclesiológicos aparecidos en esos años, hace la recensión del libro de Pinsk, cf. *Sainte Eglise. Etudes et Approches ecclésiologiques*, du Cerf, Paris, 1963, ps. 485-486.

¹⁰⁵ Pinsk se interesará por la relación entre cristianismo y judaísmo cf. *Die Kraft des Gotteswortes*, o.c., ps. 307-311 y 312-315.

to es así una 'Ecclesia Gentium', una Iglesia de los pueblos paganos"¹⁰⁶. Esta inclusión de los pueblos en la eclesialidad no se realiza de un modo natural o biológico sino a través del don esencial de la gracia que constituye al Pueblo de la elección y de la alianza (p. 120).

El título de la Iglesia como "Iglesia de los pueblos"¹⁰⁷ tiene un doble significado. Por un lado, muestra lo que la Iglesia "lleva" a los pueblos: el Evangelio de la salvación. Desde esta perspectiva la historia de la Iglesia no se reduce a una historia de su misión sino que incluye la presencia de ella en los pueblos y también una historia religiosa de los pueblos, en la medida que ellos dan lugar a los valores cristianos. Por otro lado, la fórmula indica aquello que la Iglesia "recibe" de los pueblos y de las culturas. Desde esta segunda perspectiva surge el problema planteado ya por la historia de las religiones acerca de si el cristianismo es un sincretismo o un aglomerado de representaciones y mitos religiosos diferentes o si existe en realidad una originalidad del cristianismo (p. 120).

Pinsk (P.) va a subrayar con fuerza tanto la originalidad del mensaje cristiano en su contenido como la verdad de que esa novedad no alcanza a todas sus formas, pues ya las grandes estructuras de la religión se encontraban en el pueblo de Israel y en los pueblos paganos. De allí que lo nuevo cristiano asuma y transforme las viejas formas religiosas, sean judías, sean paganas, convirtiendo a la Iglesia en "heredera de los pueblos". "Este título indica tanto lo que los pueblos reciben de la Iglesia como lo que la Iglesia recibe de los pueblos" (p. 121). Aunque con esto no se hace más que definir los términos de la cuestión y queda abierto el interrogante acerca del contenido concreto de ese "intercambio". La respuesta va a ser dada siguiendo tres pasos: 1) el principio estructural que define la condición específica de la Iglesia en el mundo y su original intercambio con los pueblos; 2) el repaso de algunas formas determinadas que han realizado este mutuo don en la historia; 3) el planteo de la relación entre la Iglesia y el mundo germánico¹⁰⁸. El autor es consciente del carácter limitado de su indagación, sobre todo en la última parte,

¹⁰⁶ Utilizamos aquí la edición de *Die Kirche Christi als Kirche der Völker* contenida en "Die Kraft des Gotteswortes" ps. 118-145. La cita recién indicada corresponde a la p. 119. Como hemos hecho antes, ponemos las referencias de la obra analizada en el interior del texto.

¹⁰⁷ Usa la palabra "Völkerkirche" (p. 121). También utilizará "übernationale" (p. 129) y "Weltkirche" (p. 133), términos que ya nos son conocidos,

¹⁰⁸ Los títulos de los tres capítulos son: 1) Originalidad de la Iglesia (ps. 122-130); 2) Iglesia y formas precedentes de comunión (ps. 130-134); 3) Iglesia y Germanidad (ps. 134-145).

porque la universalidad cristiana advierte que “a cada pueblo lleva la Iglesia la gracia y la salvación, y de cada pueblo recibe ellá sus herencias” (p. 122).

3. El punto de partida es claro: la última esencia de la Iglesia, como se ha visto también en los otros autores, es su relación con Jesucristo. El no es una idea ni una fantasía sino una realidad histórica a partir del momento de la Encarnación del Verbo. Desde entonces se da en el devenir de la humanidad algo absolutamente singular, “una nueva forma de vida... un nuevo tipo de vida... una nueva forma de existencia” (p. 123), que proviene del descenso de lo divino a lo humano y de la elevación de lo humano a lo divino en la unidad personal de Jesús. El representa la más alta forma de vida, la plenitud de la realización del hombre en la participación de la vida divina. La Iglesia “cristiana” recibe su identidad en analogía con el misterio de la Encarnación, tal cual se percibe en Pentecostés: la comunidad es constituida y manifestada como Iglesia por la recepción del Espíritu que viene de lo alto. La singularidad de la Iglesia no consiste en su forma de organización comunitaria semejante a la de la familia o a la del pueblo, sino en la novedad de vida que Cristo le dona por el Espíritu (p. 125). Por eso en ella, como en su Señor, aunque de un modo distinto, se unen lo humano y lo divino¹⁰⁹. Lo típico de la Iglesia no puede ser asimilado del todo a otras comunidades humanas y ha de tenerse mucho cuidado cuando se habla de sus relaciones con el pueblo, la familia y el estado. Es necesario guardar la “ley decisiva del ser cristiano” (p. 126): la comunidad portadora de Cristo en el mundo. Este es su principio estructural original.

Aún hace falta dar un paso más. El Hijo de Dios se encarnó asumiendo los rasgos concretos de una naturaleza humana individual y situada bajo las leyes del desarrollo individual y de la vida colectiva. Así también la comunidad que lo continúa debe realizar la “ley de lo particular” que conforma a todo ser creado y finito. Así como el varón y la mujer son realizaciones particulares y complementarias del ser humano, así también cada pueblo y cultura es sólo una realización particular de la humanidad, “un modo propio y específico de constituir lo humano” (p. 128). Las diferentes naciones y etnias tienen sus modos distintos de ser y valorar, diferentes de otros y complementarios con todos. “La idea de humanidad que ha sido concebida por Dios es más rica y más grande que la concretización en

¹⁰⁹ Será la doctrina desarrollada en el estudio citado en nota 98 sobre la Iglesia como “don” divino y como “tarea” humana, cf. o.c., ps. 111-115.

las culturas individuales, así como la idea de hombre es más grande que su concretización en el varón o la mujer" (p. 128). La Iglesia está llamada a asumir las particularidades, pero siempre desde su modo propio que procede del misterio divino que la habita, que la hace "sobrenatural" y por eso también "supranacional".

Cuando la Iglesia comunica el don de Dios a los hombres los enriquece en sus propias particularidades y diferenciaciones de varón y mujer, de cada raza y cada pueblo, y a la vez les brinda una base de unidad teológica que supera aquellas limitaciones. En esta línea interpreta P. la frase paulina que asevera que en la unidad de Cristo se terminan las divisiones de varón y mujer, judío y pagano, esclavo y hombre libre¹¹⁰. Aquí "se encuentra expresado el principio de diferenciación esencial para la vida terrena, pero resumido sistemáticamente: la diferenciación nacional-cultural: no más judío o griego, bárbaro o escita; la diferenciación sexual: no más varón o mujer; la diferenciación social: no más libre o esclavo; la diferenciación religiosa del tiempo precristiano: no más judío o pagano" (p. 129)¹¹¹. La novedad cristiana no anula las diferencias pero sí supera las divisiones en la unidad de la superabundante plenitud de Cristo. Y las mismas diversidades, en todo lo positivo que portan, reciben su lugar en la Iglesia ya que ella no es una pura formación espiritual sino que, según el principio que la estructura, depende siempre de sus presupuestos naturales y se realiza constantemente en "un proceso de Encarnación" (p. 130) entre los hombres.

La misma verdad aparece en el otro escrito del mismo año: Como continuación de la Encarnación "debe la Iglesia siempre de nuevo dar una figura a la vida divina en el hoy viviente, en los hombres vivientes, en el pueblo viviente, en el tiempo viviente"¹¹². Y sigue: "Este es el riesgo y la humildad de la Iglesia. Ella viene al "hoy" del tiempo y toma su ropaje terreno, su lenguaje, su forma actual. Así debe ser la Iglesia: Encarnación de lo eterno en el 'hoy'. Y nosotros somos ese 'hoy', quienes debemos darle la figura del 'hoy'"¹¹³.

4. Establecidos con claridad el "principio de analogía" eclesial y el "principio de diferenciación" humano y cultural, se describen

¹¹⁰ Cf. Gal. 3, 26; Col. 3, 11; 1 Cor. 12, 13.

¹¹¹ Notamos la coincidencia con la interpretación que trabajará G. Fessard para pensar la historia a partir de las dialécticas varón y mujer, señor y esclavo, judío y gentil. Una visión sintética de este interesante pensamiento se encuentra en la conferencia *Esquisse pour une analyse chrétienne de la société*, *Communio (franc.)* 5/1, 1980, 18-28.

¹¹² O.c., p. 114.

¹¹³ O.c., p. 115.

ahora algunas realizaciones históricas del encuentro de la Iglesia con los pueblos. Una premisa se antepone: la caracterización de la "cultura" como aquello que es común en la vida de una comunidad determinada y que se expresa en sus formas, signos y actitudes peculiares. Esto vale tanto para la cultura familiar como para la cultura popular. "Cuando se habla de la cultura de un pueblo se puede entender con eso la suma de todas las formas a través de las cuales se exterioriza el respectivo 'genio' del pueblo¹¹⁴, la vida que reside interior con sus características propias" (p. 130).

Según la ley de la encarnación e imitando al Hijo de Dios que tomó en su vida terrena las formas de una cultura determinada, así la Iglesia debe manifestarse "en cada normal cultura, bajo la ley de lo particular" (p. 131). Esto le da al cristianismo nuevas inflexiones y variaciones según los encuentros con culturas distintas porque "el Pneuma de Cristo se introduce en el seno de los diferentes pueblos-culturas y de sus peculiaridades recibe, manifestándose así la plenitud de Cristo en la Iglesia católica" (p. 132).

Naciendo en el seno de la cultura judía, pronto pasó el cristianismo al mundo cultural grecolatino y se produjo así un encuentro providencial debido a las "analogías esenciales" que se daban entre ambos. Brevemente sintetiza los aportes principales de aquella gran cultura de la antigüedad que enriquecieron la casa de Dios: 1) las actitudes religiosas —piensa en la línea de O. Casel— de los ritos místicos que favorecieron los sacramentos cristianos; 2) el logos griego que permitió penetrar racionalmente los misterios de la fe y que ayudó a desarrollar una teología cristiana; 3) el universalismo del imperio que al unificar nacionalidades —no se le escapa que se hizo muchas veces sin respeto a lo diferente— y formar un reino mundial abrió el camino para una Iglesia según las dimensiones de la ecumene; 4) el derecho romano que facilitó un instrumental para la organización de la Iglesia en crecimiento (cf. ps. 133-134). La conclusión es un dato que nos entrega la misma historia: por el ingreso de la Iglesia en el mundo palestinese primero y luego en el romano-helenístico ella asumió diversos elementos para la constitución de su ser y para la formulación de sus verdades, y ellos maduraron según el grado de asimilación del nuevo "espíritu" en sus culturas. Pero la revisión de la cuestión no puede quedar ahí: "La Iglesia de Cristo no es sólo la Iglesia de los judíos y de los helenistas romanos sino que es en verdad la Iglesia de los pueblos, también del pueblo germánico" (p. 134).

¹¹⁴ Usa el término "Volkstum" que se puede traducir como mentalidad popular, genio del pueblo, peculiaridad o individualidad de un pueblo, costumbres populares, nacionalidad, tradiciones nacionales. Hoy día hablaríamos del "ethos" de un pueblo.

De allí que en la última parte del ensayo intente esbozar al menos el significado de este encuentro.

5. Consciente de lo difícil que es reconocer el principio estructurador de la cultura germánica, toma el camino de analizar la reacción que ésta tuvo al recibir la llegada de la Iglesia, que venía cargando ya sobre sí múltiples influencias de las culturas que había atravesado (p. 135). Analizando los ejemplos de la reacción ante la liturgia romana y la forma de asimilación del monacato benedictino encuentra lo típico del genio germano en lo que llama "el principio del propio arbitrio" (p. 137)¹¹⁵, pues, son muchos los que dicen que los germanos quieren hacer todo según el propio parecer. Si la Iglesia de Cristo no es sólo de un pueblo sino de todos los pueblos ha de haber en ella un lugar para el germanismo y su tipicidad. El aspecto positivo de su influencia es la promoción de la responsabilidad y la iniciativa individual que activan la vida eclesial, y el aspecto negativo es la irrupción de un fuerte subjetivismo que es fuente de constante inquietud e inestabilidad para la unidad. Por eso es bueno que en la Iglesia se hayan encontrado el "orden" romano y la "arbitrariedad" germánica, pues es peligrosa la absolutización de cualquier elemento particular, sea antiguo, sea nuevo (p. 140). De allí que postule "la necesidad de complementación" (p. 142) tanto entre los pueblos como en el interior de la Iglesia. Esta tiene, por su carácter incondicionado y universal, la posibilidad de convertirse en un ámbito donde se trasciendan las limitaciones particulares (p. 143). Es aquí donde aparece el último principio que ha de guiar a la Iglesia en su relación con las culturas: "la ley de la redención" (p. 144), de nuevo en base a la analogía cristológica. Así como el hombre individual ha de aceptar su debilidad y entregar su vida en las manos del Salvador, pasando por la muerte pascual, así también los pueblos y las culturas necesitan ser redimidos de sus limitaciones y carencias. No sólo para las personas sino también para los pueblos rige "la ley de la muerte y la resurrección en Cristo" (p. 144) en la medida en que toman distancia de sus particularidades, aceptan sus limitaciones, renuncian a un falso internacionalismo y se confían a la plenitud de vida que Dios les ha entregado por Cristo en la Iglesia, ya que El ha dicho —y esto vale para personas y colectividades— "He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (p. 145).

Toda la última sección está escrita, sin duda, pensando en la trágica situación del católico, particularmente del católico alemán, que

¹¹⁵ Resulta difícil traducir la frase "das Prinzip der Eigenmächtigkeit" sin darle a la palabra "arbitrariedad" un contenido negativo, caprichoso o despótico. Preferimos traducirlo como "el principio del propio arbitrio" manteniendo su valor neutro.

debe responder a su doble vocación de ser miembro de un pueblo y de pertenecer a la vez a la Iglesia. Las tensiones de la conciencia cristiana en esos años se transmiten, sin gran explicitación, en las palabras del autor, que llama al esfuerzo de la responsabilidad y también a la fuerza de la plegaria. El ensayo concluye con la esperanza de que tanto dentro del ámbito germánico como en el de todas las naciones se realice el sagrado intercambio entre los dones de Cristo y las herencias de los hombres “y así la Iglesia de Cristo pueda desplegar su misión como Iglesia de los pueblos” (p. 145).

El análisis nos ha conducido a conocer la relación que el autor establece entre la Iglesia y los pueblos, según la dialéctica del dar y del recibir, en base a los principios cristológicos de encarnación y redención. Como ha observado Congar, P. ha planteado muy bien “el problema de la encarnación del catolicismo en los pueblos donde él puede y debe recibir del mismo modo sus herencias. Si esta manera de considerar la cuestión nos parece, en su conjunto, afortunada, estamos sin embargo menos satisfechos con la aplicación que se ha hecho en el caso del germanismo”¹¹⁶. Compartimos la pertinencia de esta afirmación a la vez que apreciamos el modo como Pinski asumió la problemática de la catolicidad y de la encarnación en los pueblos hace ya más de 50 años. Por eso mismo nos animamos, aunque todavía nadie lo haya dicho, a calificarlo también a él de “precursor” del Concilio y del postconcilio, ya que ha anticipado el difícil e importante tema de la encarnación de la Iglesia en los pueblos o, como decimos ahora, de la evangelización de la(s) cultura(s) y de la inculturación del Evangelio¹¹⁷.

CONCLUSION

1. Llegados a este punto no es posible hacer un comentario detallado de todas las proposiciones ni una revisión del influjo que han tenido en la teología posterior. Ya es importante haber sacado estos textos del olvido y haberlos presentado al lector de lengua española. Muchas de sus afirmaciones nos parecen hoy obvias, pero hemos de entenderlas en su propio contexto histórico y teológico, donde significaron una corriente de renovación eclesiológica. Escritos entre 1922 y 1935 se han adelantado al Concilio en 40 ó 30 años. A más

¹¹⁶ *Sainte Eglise*, o.c., p. 486.

¹¹⁷ Evangelización de la cultura y de las culturas desde *Evangelii Nuntiandi* n. 20, Pablo VI, 1975 e inculturación del Evangelio desde *Catechesi Tradendae* n. 53, Juan Pablo II, 1979.

de medio siglo de distancia queremos ahora señalar sólo el carácter “precursor” de muchas perspectivas abiertas que con el tiempo se han convertido en patrimonio común e incluso —no necesariamente por influencia directa— han sido tomadas por el mismo magisterio eclesial. Podríamos hacerlo con citas precisas de todas las constituciones, decretos y declaraciones del Vaticano II, y de los documentos postconciliares de nivel universal y particular. Pero no queremos cargar más la ya abultada referencia bibliográfica. Nos interesa indicar solamente los grandes temas que tuvieron un carácter “profético” y que son algunas de las “raíces” de la eclesiología conciliar.

Guardini ha sido precursor en presentar el fundamento trinitario de la Iglesia, la dimensión de misterio que la habita, el sentido de su amplitud humana y cósmica, la novedad de su realidad comunitaria, el valor de la participación litúrgica, la visibilidad e historicidad eclesial, el servicio integral al hombre, la valorización del mundo creado y redimido, el misterio del hombre a la luz de Dios, el sentido de libertad personal, el equilibrio entre lo personal y lo social, la actividad humana en su triple referencia relacional (Dios, hombres, cosas), el sentido de pueblo como comunidad originaria, la Iglesia como pueblo fiel y orante y, especialmente, un nuevo despertar en la relación entre la Iglesia y los hombres que forman comunidad en el seno del pueblo y de toda la humanidad.

Adam ha sido precursor en presentar las dimensiones cristológicas y pneumatológicas de la Iglesia, la organicidad del Cuerpo de Cristo en su unidad y diversidad, el misterio de la comunión de los santos, centrado en la caridad, la sacramentalidad eclesial, la función de María en la Iglesia, la índole escatológica de la Iglesia en su fase peregrina y su unión con su condición celestial, la incipiente eclesiología del nosotros del Pueblo de Dios, su dignidad profética y sacerdotal, la mediación comunitaria de la salvación, la posición del laicado, una nueva comprensión de las propiedades de unidad y de catolicidad, la universalidad de una Iglesia para “todo” el hombre y “todos” los hombres, para “todo” el pueblo y “todos” los pueblos, el respeto y la relación con las culturas y religiones no cristianas y a través de todo eso un nuevo e integral sentido de catolicidad eclesial.

Pinsk ha sido precursor en presentar con vigor la unidad de los elementos divino y humano de la Iglesia, su constitución como don y tarea, su analogía cristológica que fundamenta una eclesiología de encarnación, la importancia de su misión no sólo a los individuos sino a los pueblos, una lectura teológica de la historia eclesial según el prisma de la catolicidad, el intercambio entre la Iglesia y el mundo según la dialéctica del dar y recibir, un concepto abarcador de cultura, la diferenciación y complementación de las culturas, la postulación de

la necesaria diversidad de las iglesias particulares, una actitud abierta ante el judaísmo y las demás religiones no cristianas, la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio según los principios de encarnación (asumir), muerte (purificar) y resurrección (redimir) en Cristo.

Con la consideración de estos temas —que hemos indicado muy resumidamente en este artículo— los tres se han adelantado a muchas enseñanzas del Concilio y del postconcilio, particularmente a muchos aspectos de la eclesiología del “Pueblo de Dios”, es decir, al tratamiento conciliar de la dimensión humana, social e histórica del Misterio de la Iglesia¹¹⁸, base de su presencia y de su acción en el hombre y en el pueblo, en la sociedad y en el mundo, en su unidad universal y en sus diversidades particulares¹¹⁹.

2. Pero el Concilio ha sido punto de llegada para algunos y punto de partida para otros. La mirada hacia atrás debe convertirse en proyección hacia adelante, y el recuerdo de los “precursores” debe ser un estímulo para los “realizadores”, es decir, para nosotros que integramos la actual generación postconciliar. Nosotros, convocados por Juan Pablo II a “actuar la doctrina del gran Concilio”¹²⁰ y por el Sínodo Extraordinario del 85 a “una mejor recepción” y a “una más completa realización” de su mensaje que “es la Carta Magna y seguirá siéndolo para el tiempo futuro”¹²¹. Viene bien recordarlo cuando aquí y allá reaparecen algunos grupos integristas que parecen ignorar la letra y el espíritu del Vaticano II, y cuando nos encaminamos decididamente a la “nueva evangelización” de América latina tras las huellas del Concilio y de Medellín, de *Evangelii Nuntiandi* y de Puebla, en el horizonte del Tercer Milenio.

Incluso, las lecciones que nos da la historia de la eclesiología de este siglo, y el recuerdo de la Iglesia que soñaron los precursores, en la medida en que se han integrado a la tradición viviente y se han convertido en enseñanza común, son también fuertes llamados que suenan para nuestra Iglesia en la Argentina. Forman como una invitación a ser cada vez más el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo, el Templo del Espíritu. A crecer en la comunión con el Señor y con todos los hombres, a ser mejor comunidad de fe, de culto y de vida.

¹¹⁸ Cf. G. Philips: *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II*, o.c.p. 162; Y. Congar: *La Iglesia como Pueblo de Dios*, o.c., ps. 18-21.

¹¹⁹ Cf. G. Philips, o.c., ps. 162-165; Y. Congar: *Le Concile de Vatican II. Son Eglise*, o.c., ps. 114-117 y 132-133.

¹²⁰ Juan Pablo II, *Dives in Misericordia* n. 1, 1980.

¹²¹ Sínodo Extraordinario, *Relación Final II*, D, 7, o.c., p. 14.

A fortalecer el sentido de dignidad humana, de libertad personal y de justicia social. A mejorar el servicio al hombre, la encarnación en el pueblo, la evangelización de la cultura. A abrirse a todas las riquezas de la sociedad de nuestro tiempo y a renovar con inteligencia y amor el dinamismo misionero. A intentar un intercambio con todos y a ensanchar los horizontes de la catolicidad. A tratar de ser mejor la Iglesia del Tercer Milenio, una Iglesia en el hombre, para el hombre, del hombre y una Iglesia en los hombres, para los hombres, de los hombres. Una Iglesia en el pueblo, para el pueblo, del pueblo y una Iglesia en los pueblos, para los pueblos, de los pueblos.

En definitiva, a continuar el camino histórico de la renovación eclesiológica y eclesial en el presente y en el futuro.

CARLOS M. GALLI