

La Iglesia de la Tierra, el Reino de Dios y la Iglesia del Cielo*

P. Christoph Schönborn o.p.

ESTAS notas que presentamos a continuación no pretenden ser un comentario completo del cap. séptimo de la *Lumen Gentium*. Quisiéramos sencillamente situar este capítulo dentro del coro "sinfónico" de la Tradición (I), destacar algunos elementos del proceso de aceptación (o no aceptación) de los temas que enuncia (II) y formular algunas tareas teológicas y pastorales con miras a una recepción más plena (III).

I. Una sola Iglesia del Cielo y de la Tierra (LG 49)

1. La Unidad de la "ECCLESIA PEREGRINANS" con la "ECCLESIA COELESTIS".

En la Iglesia de S. Ignacio, de Roma, Andrés Pozzo nos ha dejado una de las más bellas expresiones pictóricas de la unidad de la Iglesia peregrinante con la Iglesia del cielo. En la bóveda de la nave central la grandiosa perspectiva de una arquitectura barroca se abre hacia un cielo infinito. S. Ignacio, sobre las nubes, sube hacia la Stma. Trinidad. Le siguen otros santos de la compañía, unos ángeles suben y bajan por todos lados, haciendo de puente con las alegorías de los cuatro continentes que aspiran, por todo su movimiento, hacia esta comunidad celeste. ¿Es la Iglesia celestial la que baja? ¿Es la Iglesia peregrinante la que sube hacia su patria? Ambas

* Notas sobre la *Lumen Gentium*, capítulo VII.

cosas a la vez, ya que la Iglesia es única y todos sus miembros forman parte de ella, "gradu quidem modoque diverso" (LG 49), sea como peregrinos en la tierra, sea en vías de purificación ("hac vita functi purificantur") o como miembros ya glorificados por la visión de Dios (LG 49).

En la misma Iglesia de S. Ignacio se encuentra la tumba de San Roberto Belarmino, quien consagró todo un volumen de su "*De controversiis christianae fidei*" a los tres *gradus* de la Iglesia: la Iglesia militante, la Iglesia del purgatorio y la Iglesia triunfante.¹ Frecuentemente se le ha reprochado a la eclesiología de la contrarreforma el haber acentuado el aspecto social e institucional de la Iglesia militante y el no haber subrayado suficientemente su dimensión propiamente escatológica. Al reemplazar el término de Iglesia militante por el de Iglesia "peregrinante", el Concilio ha querido reajustar la perspectiva y mostrar que la Iglesia en su estado de peregrinación está orientada toda ella hacia su plenitud y hacia su consumación "in gloria coelesti" (LG 48). El capítulo VII de la *Lumen Gentium* ha sido redactado, aunque "tardía y apresuradamente"³ con esta perspectiva. Juan XXIII y Pablo VI habían insistido personalmente para que se integrasen en la Constitución sobre la Iglesia algunas observaciones sobre el culto a los santos. El Concilio consideraba que era necesario situar este tema del culto a los santos en una perspectiva teológica más amplia, en la del carácter escatológico de la Iglesia. He aquí el comentario de Mons. Philips sobre el resultado de este trabajo:

"Esta idea nos llevó de forma imprevista a un feliz enriquecimiento de la Constitución sobre la Iglesia. Este ensanchamiento nos permite considerar la Iglesia no sólo en su con-

¹ Cuando se critica hoy la célebre definición de la Iglesia de S. Roberto Belarmino ("Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum", T. II, Contr. I, Liber III, cap. II), se olvida demasiado fácilmente que no se refiere más que al aspecto de la iglesia militante y que debe colocarse en el conjunto de los tres *gradus* de la Iglesia. Ver las observaciones del Card. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, pág. 61 en la nota y pág. 80.

² El término "militante" reaparece de un modo un poco sorprendente en L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*. Ensayos de eclesiología militante, 1982.

³ H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris 1967, 88; ver los comentarios de Mos. Philips, *L'Eglise et son mystère*, t. II, Paris 1968, 161-205, y del P.O. Semmelroth en el *Lexikon für Theologie and Kirche*, Ergänzungsband I. Das Zweite Vatikanische Konzil, 314-325. Nos quedamos impresionados del poco eco que ha encontrado el Cap. VII en la literatura sobre la LG. En una conferencia el P. Congar ha confirmado esta constatación. Ver también C. Pozo, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2a. ed) 538-578.

junto, incluyendo su coronación final, sino que nos daba además el sentido de una marcha hacia adelante, en concreto, el significado de la esperanza. Sólo así estamos en grado de comprender plenamente el capítulo segundo sobre el Pueblo de Dios en marcha. El capítulo segundo y el penúltimo de la *Lumen gentium* se corresponden y garantizan el equilibrio. Ahora nosotros no consideramos únicamente de dónde venimos y lo que ya ha sido realizado, sino también hacia dónde nos dirigimos y qué es lo que nos espera en el porvenir".⁴

Si esta perspectiva corrige algo la concepción escasamente escatológica de la Iglesia militante de la teología postridentina, "queda sin embargo, anota el Cardenal de Lubac, que la opción en favor del Pueblo de Dios como concepto básico, unida a la actual yuxtaposición de las dos Iglesias, la terrestre, a la que pretendemos nosotros, y la celestial, compuesta por los elegidos que han llegado a la 'Patria', debía provocar un cierto estrechamiento de los horizontes patristicos".⁵ Ciertamente hay que estar atentos para no exagerar ni endurecer (cristalizar) este contraste, pero vale la pena señalarlo y destacar su perfil.

2. La Iglesia es esencialmente celestial

El Cardenal de Lubac insiste, pues, sobre una cierta diferencia de perspectiva entre la visión patristica y la propuesta por la *Lumen Gentium*. ¿En qué consiste?

"Tenéis acceso, nos dice la Carta a los Hebreos, a la montaña de Sión, a la ciudad de Dios vivo, la Jerusalén de arriba". Nuestros padres meditaban con fe en estas palabras. La Iglesia que les había dado vida con las aguas del bautismo, aquella Iglesia terrena y visible, era sin embargo para ellos al mismo tiempo la "Iglesia celestial", "La Jerusalén de arriba, nuestra madre". "Habitamos desde ahora en la Iglesia, en la Jerusalén celestial, dirá san Agustín, para no ser rechazados eternamente (In psalm. 124, n.4); y en otra ocasión: "La Iglesia actual es el reino de Cristo y el reino de los cielos" (Sermo 125). En esta visión sintética del misterio, la Iglesia se identifica con Cristo, su esposo, que es también el reino: "autobasileia", según la admirable expresión de Orígenes."

⁴ Mons. G. Philips, op. cit., 163 ss.

⁵ H. de Lubac, op. cit., 95.

⁶ Ibid., 90.

Pues bien, esta visión corresponde a la lógica más profunda de la escatología cristiana, y fuera de esta lógica correría el riesgo de llevar a no pocos abusos de pensamiento y de acción”.⁷

Algunas orientaciones de la Eclesiología que se han manifestado después del Concilio justifican, según mi opinión, las aprehensiones formuladas por el Cardenal de Lubac apenas terminado el Concilio. Procuraré demostrar que éstas no pueden ser consideradas como perspectivas propias del Concilio. Antes de tocar estas “cuestiones disputadas” detengámonos primeramente en esta visión de una Iglesia esencialmente celestial. Los testimonios que siguen a continuación y que han sido espigados un poco al azar como “pequeños senderos”, no tienen la pretensión de ofrecer una imagen completa, sino que aparecen aquí como voces acordes dentro del coro inmenso de la Iglesia...

La Iglesia está ahí donde está Cristo. ¿Cómo no iba a estar ante todo en el cielo, ahí donde está Cristo? He aquí que se puede leer en el diario íntimo de una religiosa clandestina, húngara, muerta a los 25 años:

“En esta fiesta de Pascua se me ha concedido experimentar por primera vez algo que intelectualmente yo ya había reconocido desde hace mucho tiempo: esta vida no es más que un breve tránsito y pasa volando. La única verdad es el resucitado. ¡La distancia mortifica aún, y cómo la resiento en este día! Pero jamás podré olvidar esta experiencia única, que ha durado sólo unos cuantos minutos. Para mí esta vida de aquí no es real, la otra vida, la del más allá, es mil veces más real”.⁸

¿Cómo no pensar en los textos de S. Pablo? “Dado que habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, ahí donde se encuentra Cristo” (Col 3,1; Ver LG 6 y 48). “Por tanto siempre llenos de confianza y sabiendo perfectamente que permanecer en este cuerpo es vivir en el exilio, lejos del Señor, pues nosotros caminamos en la fe y no en la evidencia. Por eso nosotros estamos llenos de confianza y preferimos abandonar este cuerpo para ir a habitar junto al Señor” (2 Cor 5,6-8; ver LG 6,48,49). “Yo ardo en deseos de irme y de estar con Cristo” (Fil 1,23; ver LG 48).

⁷ Ibid., 95 ss.

⁸ *Monika - Ein Zeugnis in Ungarn*. Con un prefacio de H.U. von Balthasar, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1982, 160.

Esta experiencia, esta fe, este deseo ardiente no manifiestan un egoísmo pagano que busca su propia inmortalidad (este era el reproche de A. von Harnack).⁹ Esta experiencia tiene como centro a Cristo mismo y a su promesa: “En la casa de mi Padre hay muchas moradas... voy a prepararos un lugar. Y una vez que yo me haya ido a prepararos un lugar, yo volveré a tomaros conmigo, a fin de que ahí donde yo estoy, estéis también vosotros” (Jn 14,2-3). “Toda la expectación de la Iglesia se apoya en esta promesa”; nota a este propósito la Biblia de Jerusalén. En efecto, ahí está el lugar de su esperanza. Gracias a Cristo los fieles tienen, desde aquí abajo, su ciudadanía en los cielos” (Fil 3,20; ver LG 48), ya no son “forasteros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios” (Ef 2,19; ver LG 6), han sido inscritos en los registros de la Jerusalén celeste (Lc 10,20). “Hacia ella (la ciudad del Dios viviente) se orientan y se acercan incesantemente (Heb 12,22) todos los creyentes que peregrinan sobre esta tierra”.¹⁰ La Jerusalén de arriba es nuestra madre (Gal 4,26; ver LG 6). Por tanto ser cristiano significa “haber puesto su tienda en el cielo” (Apoc 12,12;13,6).¹¹ Puesto que Cristo es su cabeza y ella su cuerpo, la Iglesia es esencialmente celestial. S. Agustín no ha cesado de repetirlo: “Jerusalem quae aedificatur ut civitas: Fundamentum ipsius Christus est. Dicit apostolus Paulus: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus* (1 Cor 3,11). *Fundamentum quando ponitur in terra, desuper aedificantur parietes, et pondus parietum ad ima tendit, quia in imo positum est fundamentum. Si autem fundamentum nostrum in coelo est, ad coelum aedificamur... quia... spiritualiter aedificamur, fundamentum nostrum in summo positum est. Illuc ergo curramus, ubi aedificemur*”.¹²

Esta visión grandiosa de la Iglesia de ningún modo constituye una escapatoria para evitar las vicisitudes del compromiso temporal. Sólo cuando se considera, con fe, la naturaleza “celestial” de la Iglesia, entonces se aclara también el sentido de su *status* terrestre de *Ecclesia peregrinans*. Por tener su origen en la vida misma de

⁹ *Das Wesen des Christentums*, Akad. Aug. Leipzig, 146.

¹⁰ C. Spicq, *Les chrétiens vivent en citoyens du ciel*, en: Id., *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. I, Paris 1970, 417-432, aquí 418; ver del mismo autor: *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Paris 1972; ver también E. Peterson, Von den Engeln, in: id., *Theologische Traktate*, München 1951, 327-329.

¹¹ Según el P.E.B. Allon, *L'Apocalypse*, París 1933, p. 208, estos pasajes (ver también Apoc. 7,15) se refieren también a “la inhabitación de Dios en el corazón de los Santos, tanto aquí abajo por la gracia, como más tarde en el cielo”.

¹² *Enarr. in Ps. CXXI*, 4; PL 37, 1621; ver los numerosos textos de H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, p. 56-63.

Dios, en la unidad de la Santísima Trinidad, “la Iglesia es ante todo una realidad del cielo inserida en el tiempo”;¹³ lo es (volveremos sobre ello) porque la Iglesia no es otra cosa que el designio mismo de Dios sobre el mundo, según la célebre expresión de Clemente Alexandrino: “Así como la voluntad de Dios es una obra y esta obra es llamada mundo, de igual forma su designio es la salvación de los hombres y este designio es llamado la Iglesia”.¹⁴ En esta intención universal se sitúa el sentido último de la “comunidad de los santos” que nosotros profesamos en el Credo. Nicetas de Remesiana lo ha expresado de una forma sorprendente:

“Después de la profesión de fe en la bienaventurada Trinidad, tú declaras creer en la santa Iglesia universal. La Iglesia ¿qué otra cosa es sino la congregación de todos los santos? Desde el comienzo del mundo, en efecto, los patriarcas (...), los profetas, los mártires y todos los justos (...) constituyen una sola Iglesia, ya que, santificados por una misma fe y una misma vida, marcados por el sello de un mismo Espíritu, ellos forman un solo cuerpo. Cristo es llamado la cabeza de este cuerpo, según está escrito. Pero yo digo más. También los ángeles, las potestades, las autoridades celestes son miembros de esta única Iglesia (...) Cree, por tanto, que tú debes incorporarte a la comunión de los santos. Sabe que esta Iglesia, una y universal, está establecida sobre toda la tierra; tú debes mantener firmemente su comunión”.¹⁵

Nos habíamos preguntado si en el fresco de Andrés Pozzo la Iglesia del cielo bajaba o la Iglesia de la tierra subía. Ahora podemos decir: es una sola Iglesia, del cielo y de la tierra. Pero dado que esta única Iglesia tiene su verdadera demora en los cielos, es esencialmente “la ciudad santa, Jerusalén nueva, que desciende del cielo, desde Dios” (Apoc 21,2). El arte y la arquitectura cristiana, a lo largo de todos los siglos, han intentado expresarlo haciendo de las Iglesias los símbolos de la Jerusalén celeste.

¹³ H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Das Endspiel* (t. IV), Einsiedeln 1983, 114; ver los textos de Adrienne von Speyr ahí citados, pág. 114-122: La Iglesia es “recht eigentlich der Ort des Ewigkeitsbeginns inmitten der Zeit”; “Die Kirche mit all ihren Sakramenten und Einrichtungen lebt von der Ewigkeitsluft des Himmels; sie kann nicht anders als etwas davon vermitteln”.

¹⁴ *Pédagogue I, cap. VI, 27,2; SC 70, 161 (Traduc. nuestra)*.

¹⁵ *Explanatio Symboli*, 10; PL 52,851; trad. de P.Y. Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre*, en: *Verbum Caro* 16 (1962), No. 63, 1-240, aquí pág. 9.

II. Quaestiones disputatae:

1. La Iglesia y el Reino de Dios

“Quae est Civitas Dei nisi sancta Ecclesia?”¹⁶ ¿Se identifica la Iglesia con el Reino de Dios? S. Agustín lo afirma: “Ergo Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque coelorum”;¹⁷ ciertamente el reino de Cristo está aquí abajo (nunc) “en estado de guerra”, sólo al fin de los tiempos (in fine saeculi, tunc) será consumado.¹⁸ Santo Tomás no afirma otra cosa: “Regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulat; et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui iam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur”.¹⁹ Para ambos, S. Agustín y Santo Tomás, hay dos estados sucesivos de la Iglesia, *nunc et tunc*, que se identifican con el estado provisorio y con el estado definitivo del Reino de Dios. El P. Bonsirven, en su libro “*El Reino de Dios*” dice lo mismo: “¿El Reino de Dios es idéntico a la Iglesia...? La respuesta no puede ser más que positiva”.²⁰ El cardenal Journet no es menos afirmativo: “*Nosotros no creemos que se pueda renunciar a identificar la Iglesia y el Reino. Hay dos nociones, pero una sola realidad. La Iglesia es el Reino, el Reino es la Iglesia. La noción del Reino dice relación con la escatología. Pero precisamente, con Jesús, la escatología, que es ante todo de orden cualitativo, ha entrado en el tiempo. Después de Cristo, toda la Iglesia ha entrado en los últimos tiempos, ella es escatológica*”.²¹

Ahora bien, precisamente en nombre de la escatología, desde hace más o menos un siglo, esta identificación ha sido puesta en duda, en un debate que dista mucho de estar concluido. La apuesta es fuerte y va de por medio no sólo la naturaleza misma de la Iglesia, sino también una serie de consecuencias prácticas de grande alcance. Si la Iglesia es esencialmente celestial, ya que se encuentra “ahí donde está Cristo”, si es su cuerpo y a su cuerpo pertenecen “no sólo los fieles que ahora viven, sino también los que han vivido antes que

¹⁶ S. Agustín, *En. in Ps.* 92, n. 4; ver *De Civ. Dei* XVI, II, 3; ver la nota 28, pág. 774-777 (“*L’Eglise et la Cité de Dieu*”), en el tomo 37 de *Oeuvres de Saint Augustin*, Paris 1960.

¹⁷ *De Civ. Dei* XX, IX, 1.

¹⁸ *Ibid.* 1 y 2; ver la nota sobre “los dos estados de la iglesia “*qualis nunc*” et “*qualis tunc*”, en *Oeuvres de Saint Augustin*, t. 32, Paris 1965, 723-725.

¹⁹ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 2, quaest. 5, sol. 5.

²⁰ Paris 1957, pág. 194 ss.

²¹ *L’Eglise du Verbe Incarné*, t. II, Bruges 1951, 997, n. 1; ver las págs. 60-91 y *Nova et Vetera* 38 (1963) 30-310.

nosotros y los que vendrán después de nosotros hasta el fin de los siglos”,²² no se ve cómo no se puedan identificar la Iglesia y el Reino de Dios. Con todo, desde hace un siglo, se afirma constantemente que la Iglesia no se debe identificar con el Reino, por ser este último una realidad estrictamente escatológica, entonces la Iglesia no sería más que un signo, el indicio del Reino. Es preciso intentar clarificar esta cuestión tan intrincada y para lograrlo debemos en primer lugar escuchar atentamente las enseñanzas del Concilio, para preguntarnos a continuación qué ha pasado con la aceptación de sus enseñanzas.

2. ¿La ‘indoles eschatologica Ecclesiae peregrinantis’ (LG 48) es la misma del Reino de Dios?

En nuestros días se puede leer con frecuencia que el Concilio habría enseñado que la Iglesia, es *el sacramento del Reino*: “El concilio, se nos dice, ha revalorado la antigua visión patrística de la Iglesia como sacramento del Reino... En ella (la Iglesia peregrinante) se encuentra ya el Reino de Dios. Ella constituye ya, según la expresión de Orígenes, ‘el mundo reconciliado’, es ya la nueva creación; pero lo es ‘en misterio’, ‘sacramentalmente’; todavía no es el Reino en su plenitud, en su realización última”.²³ Ahora bien, una observación más atenta habría sido suficiente para convencer al autor de estas líneas que el Concilio *en ninguna parte* denomina a la Iglesia como “sacramento del Reino”.

La Constitución *Lumen Gentium* es clara a este propósito. He aquí lo que dice en el párrafo 3: “Christus ideo, ut voluntatem Patris impleret, regnum coelorum in terris inauguravit nobisque Eius mysterium revelavit, atque oboedientia sua redemptionem effecit. Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit”. Antes de preguntarnos qué quiere decir aquí “praesens in mysterio”, escuchemos otros dos pasajes de la misma Constitución.

El número 5, introducido en el esquema después de las discusiones de la segunda sesión del Concilio, está dedicado completa-

²² S. Agustín, *En. in Ps.* LXII, n. 2

²³ Yo mismo soy culpable de estas líneas, publicadas en “*Realizzare il Concilio. Il contributo di Comunione e Liberazione*”, Milan 1982, en una conferencia titulada “Il significato eclesiológico del Concilio Ecumenico Vaticano II”, pág. 19-30, aquí 23. Este texto, del cual me retracto aquí, ha sido publicado también en *L’Osservatore Romano* del 2 de Octubre de 1982, p. 2, bajo el título “*Realizzare il Concilio*”.

mente al tema de la Iglesia y del Reino de Dios. A propósito de este número que llevaba inicialmente el título *De regno Dei*, la *Relatio commissionis doctrinalis* dice que ha sido intercalado “quia manifestat indolem simul visibilem et spiritualem societatis Ecclesiae, nec non aspectum eius historicum et eschatologicum”.²⁴ Sería necesario citar todo el texto, importantísimo para nuestro tema. Limitémonos a destacar estos pasajes: “Dominus enim Iesus Ecclesiae suae initium fecit praedicandum faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei a saeculis in Scripturis promissi: ‘Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit Regnum Dei’ (Mc 1, 15; Cf Mt 4, 17)”. La presencia del Reino se manifiesta en las palabras, en las obras, y, sobre todo, en la persona misma de Cristo. La misión de Cristo se perpetúa en la Iglesia” “Unde Ecclesia... missionem accipit Regnum Christi et Dei annuntiandi et in omnibus gentibus instaurandi, huiusque Regni in terris germen et initium constituit. Ipsa interea, dum paulatim increscit, ad Regnum consummatum anhelat, ac totis viribus sperat et exoptat cum Rege suo in gloria coniungi”. La Iglesia es denominada aquí como “germen et initium” del Reino sobre la tierra. ¿Se puede afirmar a este propósito: “También el concilio puede establecer una distancia entre la Iglesia y Cristo: ella no es más que el sacramento de salvación? Puede manifestar la distancia entre la Iglesia y el Reino: también ahí la condición de ‘ya y todavía no’. (cf LG 5, sobre todo el final; UR 2/5). Porque la Iglesia no es adecuadamente el Reino, se renueva y se reforma sin cesar: LG 8/3 final; GS 21/5; 43/6)”.²⁵

El “praesens in mysterio” de LG 3, el “germen et initium” de LG 5 ¿están ahí para “manifestar la distancia entre la Iglesia y el Reino”? Un tercer texto viene a completar el cuadro de esta cuestión. LG 9 dice a propósito del “Pueblo de Dios” “Populus ille messianicus habet pro capite Christum... habet tandem pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum, ulterius dilatandum, donec in fine saeculorum ab Ipso etiam consummetur”. ¿Hay que leer este texto en el sentido de una distancia entre la Iglesia y el Reino? Creemos que la respuesta sólo se puede dar partiendo de la *totalidad*

²⁴ citado según la *Synopsis Historica de Lumen Gentium* (ed. por G. Alberigo y F. Magistretti), Bologna 1975, 436.

²⁵ Así el P. Congar, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l'Écclésiologie de Vatican II*, en: id., *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984, 174 (Théologie historique 71). Salvo la primera (LG 5), ninguna de las referencias aducidas habla del Reino de Dios: UR 2/5 dice que la Iglesia “peregrinatur in spe ad patriae supernae metam”; LG 8/3 habla de la Iglesia que es “sancta simul et semper purificanda”; LG 9 añade: “seipsam renovare non desinat”; GS 21/5 es una repetición de LG 8/3; GS 43/6 vuelve a tomar LG 15 que llama a los miembros de la Iglesia a la purificación.

de la LG. En efecto, si releemos estos tres pasajes a la luz del capítulo VII, queda claro que no se puede hablar de “distancia” más que cuando se considera a la Iglesia bajo su aspecto peregrinante. Bajo *este* aspecto ella no es todavía el Reino *consumado*: “Ecclesia peregrinans, in suis sacramentis et institutionibus, quae ad hoc aevum pertinet, portat figuram huius saeculi quae praeterit” (LG 48). Ahora bien ¿se encuentra por tanto distante del Reino? La Iglesia peregrinante no es otra cosa que “el Reino de los cielos” que Cristo ha inaugurado en la tierra (LG 3). Si de la Iglesia peregrinante se dice que es el “regnum Christi iam praesens in mysterio” (ibid.), si es “huius Regni in terris germen et initum” (LG 5), el Reino consumado no será otro que la Iglesia consumida. “Ecclesia... non nisi in gloria coelesti consummabitur” (LG 48). ¿Esta Iglesia, cuando “in fine saeculi gloriose consummabitur” (LG 2), va a ser distinta del Reino completamente realizado? Pues en el momento de este acontecimiento “omnes iusti... in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur” (ibid.). Por supuesto ella aspira con todas sus fuerzas “ad Regnum consummatum” (LG 5), pero al hacerlo ella aspira a ser *ella misma* unidad “cum Rege suo in gloria” (Ibid), y si desde hace mucho tiempo marcha por los caminos de su peregrinación terrena, su vida, con todo, está ya escondida con Cristo en Dios, “donec cum sponso suo appareat in gloria” (LG 6; ver Col 3,1-4). Parece pues que no hay distancia entre la Iglesia y el Reino, sino más bien una diferencia de *status* de la Iglesia y del Reino, siendo la Iglesia peregrinante el Reino que “germinat et increscit usque ad tempus messis (cf Mt 4,26-29)” (LG 5), y siendo la Iglesia en la gloria celestial el Reino consumado, fin último de la marcha del pueblo mesiánico (cf. LG 9).

¿Y el hecho de que la Iglesia “in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et removationem continuo prosequitur” (LG 8)? ¿Es porque la Iglesia no es adecuadamente el Reino”? Hemos visto (cf. n.25) que el Concilio en ningún lugar hace esta relación. Al contrario, el Concilio, refiriéndose al Evangelio, muestra claramente que los destinatarios del Reino, inaugurado por Cristo en la tierra, no son otros que los mismos de la Iglesia: “Verbum... Domini comparatur semini, quod in agro seminatur (Cf Mc 4,14): qui illud cum fide audiunt et Christi pusillo gregi (cf LC 12,322) adnumerantur, regnum ipsum susceperunt” (LG 5). Los santos manifiestan cómo la Iglesia es ya el Reino mismo, acogido en la fe: “In vita eorum, ...Deus praesentiam vultumque suum hominibus vivide manifestat. In eis Ipse nos alloquitur, signumque nobis praebet Regni sui, ad quod tantam habentes impositam nubem testium (cf Hebr 12,1), talemque contestationem veritatis Evangelii, potenter attrahimur” (LG 50).

La Iglesia es ciertamente el Reino, y el Concilio no nos permite decir que no es más que el sacramento. Pues el término *sacramento* es utilizado por el Concilio con otra orientación que viene a corroborar la identidad de la Iglesia y del Reino: "Christus... corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit" (LG 48). La Iglesia es, en Cristo, "veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis" (LG 1). La sacramentalidad de la Iglesia consiste en su relación con el mundo y no con el Reino. Es por ella y en ella como Cristo llama a sí a todos los hombres: "Sedens ad dexteram Patris continuo operatur in mundo ut homines *ad Ecclesiam* perducat arctiusque *per eam* Sibi coniungat" (LG 48). Pablo VI ha resumido la enseñanza del Concilio en su "Credo del Pueblo de Dios": "Nosotros confesamos que el Reino de Dios comienza aquí abajo en la tierra en la Iglesia de Cristo" (No. 35). El Cardenal Journet dice lo mismo con una fórmula sintética: "El Reino está ya sobre la tierra y la Iglesia está ya en el cielo. Renunciar a esta equivalencia de la Iglesia y del Reino es olvidar esta revelación mayor".²⁶

3. "El espejismo de la Escatología"²⁷

El 28 de enero de 1979 el Papa Juan Pablo II se dirigió al episcopado latinoamericano, en Puebla, en estos términos:

"En la amplia documentación, con la que habéis preparado esta Conferencia... se advierte a veces un cierto malestar respecto de la interpretación misma de la naturaleza y misión de la Iglesia. Se alude, por ejemplo, a la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios. Este, vaciado de su contenido total, es entendido en sentido más bien secularista: al Reino no se llegaría por la fe y la pertenencia a la Iglesia".²⁸

¿De qué malestar habla aquí el Papa? ¿De qué secularización del Reino de Dios se trata? El problema al que alude tiene un contenido antiguo, pero desde hace unos cien años ha aparecido vestido de una forma nueva. La secularización de la idea del Reino es una de las consecuencias posibles de escatologismo radical que

²⁶ Op. cit., (n. 21), 57.

²⁷ Este es el título del libro, según nuestra opinión muy importante, del exegeta francés Carmignac, París 1979. Este libro muy bien documentado lleva como subtítulo: "*Realeza, Reinado y Reino de Dios... sin Escatología*".

²⁸ AAS 71, n. 3 (Febrero 1979), 194.

²⁹ *Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise*, París 1978.

domina, desde los tiempos de J. Weiss, A. Loisy y A. Schweitzer, las discusiones sobre las relaciones entre la Iglesia y el Reino. No es posible exponer aquí la historia de este debate que dista mucho de estar concluido. Nosotros limitaremos nuestra tarea a la exposición del estudio ya mencionado de J. Carmignac (cf. n.27) y a las tesis desarrolladas por L. Boff en su *Ecclesiogénesis*".

Jean Carmignac comienza por recordar que buen número de las confusiones sobre el tema del Reino de Dios proceden del hecho de que el Griego no conoce más que un solo término, el de *básileia*, para traducir tres términos hebreos cercanos, pero no idénticos: *Meloukâh* (realeza), *malkout* (reinado) y *mamlâkâh* (reino).³⁰ Es evidente que la interpretación de los textos escriturísticos sobre el Reino gana en precisión si se tiene en cuenta el aspecto aludido con tal o cual uso del término.³¹ Sucede entonces que si se puede distinguir en cierta forma la Iglesia del Reinado de Dios, no pasa lo mismo en el caso del Reino. "En efecto de los diversos rasgos de este Reino de Dios o de Cristo corresponden a los de la Iglesia".³² He aquí como resume Carmignac su encuesta exegética:

"No se tiene... el derecho, como hacen algunos, de ver en la Iglesia la preparación del Reino, pues esto implica que el Reinado es posterior a la Iglesia y esto contradice las palabras de Jesús y de los Apóstoles, quienes afirman que el Reino es ya de su tiempo, una realidad presente. Ni tampoco se debe dejar de entender que el Reino de Dios prolongará la Iglesia en el más allá. La Iglesia ha comenzado a existir desde el mismo instante en que el Reino de Dios ha sido fundado y existirá igual que él durante toda la eternidad. La Iglesia y el Reino no pueden ser disociados de ningún modo, al menos si se tiene en cuenta la totalidad del Nuevo Testamento, sin dar preferencia a unos textos sobre otros.

Sin embargo la identificación de la Iglesia y del Reino de Dios no obliga en modo alguno a considerar estos dos términos como sinónimos: designan la misma realidad, pero desde diferentes puntos de vista. Cuando se habla del Reino de Dios, se considera principalmente el resultado de la acción de Dios, que se ha realizado entre los hombres agrupándolos en torno a Cristo; cuando se habla de la Iglesia, se considera

³⁰ Op. cit. 13-16.

³¹ *Ibid.*, 19-83.

³² *Ibid.*, 99.

principalmente a los hombres que son agrupados por Dios en torno a Cristo".³³

Y el autor redacta una lista impresionante de autores, desde los Padres de la Iglesia hasta nuestros días, que se expresan en el sentido de esta identificación.³⁴ Pero ¿por qué a partir de una cierta época, bastante reciente, no se percibe esta identificación como una evidencia? Aquí comienza lo que Carmignac no duda en llamar "el espejismo de la escatología". La "formación de un error" comienza con Reimarus: es la idea, posteriormente muy extendida, de que en tiempos de Jesús todo el pueblo judío esperaba el Reino del Mesías; E. Reuss amplifica esta idea al afirmar que los contemporáneos de Jesús vivían en medio de un *fervor escatológico*; E. Renan populariza la idea de que Jesús, participando de este fervor, esperaba la venida brusca e inminente del Reino de Dios como ruina completa de este mundo.

"En el fondo, dos errores fundamentales vician el razonamiento de estos autores: a) Partiendo de prejuicios racionalistas, eliminan (consciente o inconscientemente) los textos del Nuevo Testamento que les incomodan y que no se armonizan con sus síntesis preconcebidas; b) Se figuran que a la llegada de la era cristiana los judíos estaban obsesionados por la espera del Reino de Dios y del fin del mundo y que Jesús había compartido sus ilusiones".³⁵ El "resultado de un error" afirmado por J. Weiss y por A. Loisy. Los dos "van a franquear una etapa nueva, porque van a comenzar a combinar las nociones del Reino de Dios (únicamente futuro) y de la escatología (cosificada en Fin del Mundo). Para ellos Escatología y Reino de Dios se van a convertir en dos nociones correlativas e indisolubles".³⁶ Estas dos tesis, por lo demás, se convierten en una evidencia aceptada sin crítica: "que los contemporáneos de Jesús vivían en la *espera febril del Reino de Dios* y que Jesús no pudo menos que adoptar sus ilusiones".³⁷ Según A. Schweitzer, es "el triunfo de un error". "Schweitzer, supone sin lugar a dudas que *el Reinado de Dios* es una creencia puramente escatológica y construye inexorablemente una vida de Jesús basada en esta ilusión, que la realidad histórica debía desmentir".³⁸ La "lógica de un error" llega a su apogeo con R. Bultmann. Para él, "todo el movimiento del cristianismo primitivo

³³ Ibid., 101.

³⁴ Ibid., 102-119.

³⁵ Ibid., 144 ss.

³⁶ Ibid., 147.

³⁷ Ibid., 154.

³⁸ Ibid., 157.

puede ser comprendido y expuesto como un movimiento escatológico”³⁹ W.G. Kümmel nota a este respecto: “Esta concepción fundamentalmente futura y escatológica de la predicación de Jesús le parece tan evidente a Bultmann que no aduce ninguna prueba ni suscita reticencia alguna”.⁴⁰ Ahora bien lo que más impresiona en este dossier establecido por Carmignac es precisamente la prueba de la falta de pruebas en favor de esta concepción de la escatología y del Reino. Las pocas referencias tomadas de la literatura intertestamentaria que invocan como pruebas, en modo alguno permiten levantar sobre ella toda la teoría del escatologismo.⁴¹ El pretendido horizonte apocalíptico que Jesús habría compartido con sus contemporáneos se encuentra muy restringido y uno debe preguntarse si el escatologismo no es en gran parte una construcción a priori. Antes de llegar a tocar esta cuestión, veamos brevemente las consecuencias a las que puede conducir “el espejismo de la escatología”.

Leonardo Boff, en su “*Ecclesiogénesis*” (cf. n.29), vuelve a tomar y hace suyas con una serena certeza las tesis del escatologismo. Lo que confiere a sus consideraciones el carácter virulento, son las consecuencias prácticas que él saca de ahí. Para Boff se da por descontado que Jesús vivió en la espera de la inminencia escatológica del Reino de Dios.⁴² “Nosotros no podemos negar la expectativa en la que vivían Jesús y toda su generación”.⁴³ Una vez presupuesto que la expectativa de la época ha sido el Reino de Dios, comprendido como fin del mundo, y que Jesús ha predicado precisamente este Reino de Dios, se sigue necesariamente que Jesús no ha querido fundar la Iglesia, sino anunciar este Reino. La “espera inminente” de Jesús excluye igualmente, según parece, que Él haya pensado en una Iglesia, institucionalmente establecida.⁴⁴ Para Boff es un hecho que la expectativa de Jesús no ha llegado a realizarse. El Reino no ha venido, por lo menos no ha venido en la forma esperada. La muerte y después la resurrección de Jesús hacen que el Reino de Dios se haya realizado en la persona de Jesús. El Reino no se ha realizado universalmente, ha encontrado una realización personal en Jesús, y esta realización es la anticipación de la plenitud del Reino. Y es aquí donde la Iglesia encuentra su lugar y su posibilidad de existencia: “La Igle-

³⁸ Bultmann, en 1917 (citado p. 173).

⁴⁰ *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, en: *Festschrift Bultmann "Zeit und Geschichte"*, Tübingen 1964, 31-46; aquí 45, citado por Carmignac, p. 173, n. 17.

⁴¹ Ver J. Carmignac, op. cit., 160-165; ver. 212 ss.

⁴² Op. cit. Prima quaestio disputata, 3, 4.

⁴³ Ibid. 77. Uno se queda asombrado ante la seguridad de esta afirmación.

⁴⁴ Ibid. 68-71, párraf. 8-12.

sia posee, pues, el carácter bien claro de sustituto del Reino. Por una parte, ella es el Reino presente porque Cristo está en ella; por otra, ella no es el Reino ya que éste debe realizarse al fin de los tiempos. Ella está al servicio del Reino, es su sacramento, el signo y el instrumento de su aparición y de su realización en el mundo".⁴⁵

La Iglesia — comprendida como realidad intermedia entre la Pascua y la Parusía retardada — es por tanto el sustituto del Reino, comprendido como realidad puramente escatológica. De aquí que no produzca ninguna sorpresa leer que la Iglesia debe su existencia no a un designio del "Jesús prepascual", sino a una decisión de Pedro y de los apóstoles: la decisión de comenzar con la misión de los paganos:⁴⁶ "La Iglesia-institución no se basa, como se dice comunmente, en la encarnación del Verbo, sino en la fe en el poder de los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, que les hace trasladar la escatología al tiempo de la Iglesia y traducir la doctrina del Reinado de Dios en doctrina sobre la Iglesia, realización imperfecta y temporal del Reino".⁴⁷

"El espejismo de la Escatología" aparece aquí con toda la gravedad de sus consecuencias: Una idea restringida del Reino (privada de sus elementos de presencia, de "ya-aquí") corre pareja con una concepción amputada de la Iglesia (privada de su "indoles escatológica"). Consecuencias graves, ya que una Iglesia así, separada del designio de Jesucristo (y ligada de modo unilateral a la acción del Espíritu),⁴⁸ se funda sobre decisiones humanas, y por tanto, cambiantes y cambiables. La Ecclesiogénesis, el "nuevo nacimiento de la Iglesia" que presagia el autor, puede traducirse en nuevas decisiones: "La Iglesia puede organizarse de manera diferente porque tiene el espacio teológico para ello y entra dentro de la intención de Jesús que sea así".⁴⁹ ¿Qué forma institucional debe tener la Iglesia? "Jesús ha querido y continúa queriendo lo que la comunidad apostólica, iluminada por la luz del Espíritu Santo y confrontada con las exigencias de la situación, ha decidido fundar y asumir de modo responsable".⁵⁰

"Esta no es ciertamente la visión del concilio", comenta el P. Congar.⁵¹ El vicio fundamental de esta concepción de la Iglesia resi-

⁴⁵ Ibid., 79 (Parr. 27).

⁴⁶ Ibid., 74 (Parr. 16).

⁴⁷ Ibid., 84 ss. (Parr. 41).

⁴⁸ Ver la crítica de esta concepción por el P. Congar. op. cit (n. 25), 165 ss.

⁴⁹ L. Boff. op. cit. 64 (Parr. 1).

⁵⁰ Ibid. 186 ss (Parr. 49).

⁵¹ Op. cit. (.25), 166.

de, según nos parece, en la cristología. De una cierta cristología se desprende esta eclesiología, y si se desea que la visión de la Iglesia propuesta por el Concilio sea más amplia, más profundamente aceptada, hay que volver a los fundamentos cristológicos de *Lumen Gentium*.

III. Tareas teológicas y pastorales en vistas de una aceptación más plena de *Lumen Gentium*

Limitaremos nuestra exposición a unas sugerencias, muy poco elaboradas, que señalan más bien unas pistas de trabajo.

1. La escatología cristocéntrica

El error fundamental del escatologismo proviene del hecho que subordina la escatología de Jesús al pretendido horizonte apocalíptico de su tiempo. Sin embargo, Hans Urs von Balthasar, en un bosquejo "Zum Begriff christlicher Eschatologie" (sobre el concepto de la Escatología cristiana),⁵² ha mostrado hasta qué punto *toda* la escatología del Nuevo Testamento es fundamentalmente *cristocéntrica, incluso ahí donde ella se vale del lenguaje apocalíptico judío*. La escatología de Cristo determina las concepciones de sus discípulos, más en la "res significata" que en las expresiones literarias. Tomemos los "pequeños apocalipsis" de los Sinópticos "Cuando se considera los textos sin prejuicios, sorprenderá cuántos de ellos... se refieren a las consecuencias directas de la presencia de Jesús en el mundo".⁵³ No se trata simplemente de un escenario tomado de la imaginería apocalíptica; se trata esencialmente de las consecuencias de la venida de Jesucristo y de la crisis que provoca esta venida. Los falsos profetas, por ejemplo (Mt 24, 4s), ponen en cuestión la unicidad de Cristo; lo mismo las guerras, las catástrofes naturales (Mt 24,6-8) tienen "una motivación cristológica" ya que ellas traducen, en el plano social y cósmico, las divisiones que Jesús provoca ya en el plano familiar.⁵⁴ No hay una apocalíptica neutra, siempre está centrada alrededor de Cristo, y no tenemos ninguna razón seria para excluir la posibilidad de que este "cristocentrismo" de la escatología neotestamentaria provenga, en última instancia, de la conciencia que tenía Cristo de su propia misión, de su "hora". ¿Se puede esquivar el atestado de que Jesucristo tenía la conciencia de ser él mismo, por su misión y en su persona, el *exchaton*?" K.

⁵² *Theodramatik. IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 14-16.

⁵³ *Ibid.*, 28.

⁵⁴ *Ibid.*, 31.

Barth, que había sido un “escatologista consecuente” en su “*Römerbrief*” de 1922, ha retractado profundamente sus posiciones⁵⁵ para volver a orientar la escatología hacia el misterio de Cristo: “Jesús mismo es el Reino de Dios, como lo ha sido ya y lo será, en Él se encuentran todas las transformaciones, todos los bienes, todas las perfecciones y todas las glorias de este reino. Hablando estrictamente no existen las “cosas últimas”, queremos decir: las cosas últimas en abstracto, existiendo fuera y al margen de él, el último”.⁵⁶ Por haber vuelto a centrar la escatología en su lugar propio y definitivo, en Jesucristo, K Barth puede redescubrir lo que los antiguos (tanto católicos como protestantes) no habían perdido de vista: la Iglesia es el reino. “El ‘reino de Dios’ designa el señorío alzado en el mundo en Jesucristo, el reino de Dios que se ejerce en él. Por eso no se puede rechazar legítimamente la tesis siguiente, frecuentemente combatida demasiado de prisa y demasiado ligeramente en la teología protestante “El Reino de Dios es la comunidad”.⁵⁷

2. “Ecclesia de Angelis”⁵⁸

La Iglesia no puede ser comprendida en su misterio — comprendida en la fe⁵⁹ — si se olvida esta parte de la Iglesia, del Reino de Dios, que constituye por excelencia la Iglesia del cielo: los santos ángeles. Para despertar la conciencia de la verdadera naturaleza de la Iglesia, hay que recordar constantemente esta comunión, tema de LG VII, entre la Iglesia peregrinante y los santos y los ángeles del cielo. ¿No se ha cedido con demasiada facilidad ante un cierto racionalismo al disminuir, e incluso diluir hasta la insignificancia, la mención de los santos ángeles en la liturgia, donde sin embargo tenían de acuerdo con el apocalipsis, un lugar central?⁶⁰ “En la eucaristía... la *iglesia* convocada por la palabra de salvación y que se reúne para darle respuesta en una acción de gracias exultante, no forma simplemente la reunión de unos hombres entre sí, sino la reunión de los hombres salvados con los ángeles, que son los primeros ministros de su salvación, así como son los primeros en haber conocido el amor de Dios y de haberle correspondido con la alabanza.

⁵⁵ *Dogmatique* III, II,2, 1948: “Una escatología consecuente no tiene nada que ver con la del cristianismo del Nuevo Testamento” (P. 155 de la trad. francesa).

⁵⁶ *Ibid.*, 179.

⁵⁷ *Dogmatique* IV, II (1955), 49; ver J. Carmignac, op. cit. (n. 27), 184-188.

⁵⁸ Así titula el P. Bouyer una sección de su capítulo dedicado a LG VII y VIII, en *L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970, 662-667.

⁵⁹ “Fide solum intelligimus”, dice, a propósito del Misterio de la Iglesia el Catecismo de Trento, citado con plena aprobación por K. Barth, en *Zwischen den Zeiten*, vol. 5, 1927, 365-378.

⁶⁰ Recordemos el libro de E. Peterson, citado en la n. 10.

Así es, en efecto, la visión de la Iglesia que el Apocalipsis cristiano nos propone”.⁶¹ ¿Cómo se va despertar la conciencia de la dimensión invisible de la Iglesia, si sus miembros invisiblemente presentes en nuestras asambleas litúrgicas quedan olvidados?

3. María-Ecclesia

Si la identidad entre la Iglesia y el Reino tiene su fundamento en Cristo, no hay concretización más alta que la Madre de Dios. No se podría afirmar esta identidad si debiera fundarse únicamente en Cristo, cabeza de la Iglesia, sin que haya una real y perfecta correspondencia con su santidad de parte de los miembros de la Iglesia. Si no existiera María en la Iglesia se podría afirmar justamente que hay una distancia entre la Iglesia y el Reino a causa de la presencia de los pecadores en la Iglesia (cf. n.25). Ahora bien, “la Iglesia ha alcanzado en la Santísima Virgen la perfección, en virtud de la cual no tiene manchas ni arruga (cf. Eph 5,27)” (LG 65). Es en María, el miembro más perfecto de la Iglesia, en quien se nos invita a meditar en su verdadera naturaleza. Así, “contemplando la profunda santidad de la Virgen e imitando su caridad y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, la Iglesia se hace también madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad” (LG 64). Si no existiera María en la Iglesia no se podría, con pleno derecho, hablar de la maternidad de la Iglesia: “La maternidad de la Iglesia, se puede decir, sólo es real gracias a que la Iglesia ha encontrado su perfección anticipada: la santidad creada suprema, una única comunicación de la propia santidad de Cristo a aquella que no solamente es nuestra Madre común, como ni los santos ni los ángeles todos juntos podrían serlo, sino que es ante todo Madre de El”.⁶² Precisamente en María el Concilio ha querido mostrarnos a la vez el signo y la realidad de la *indoles eschatologica Ecclesie peregrinantis* y de su unión con la Iglesia del cielo.

“Interim autem Mater Iesu, quemadmodum in coelis corpore et anima, iam glorificata, imago et initium est Ecclesiae in futuro saeculo consummandae, ita his in terris, quoadusque advenerit dies Domini (cf. 2 Pe 3,10), tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet” (LG 68).

Christoph Schönborn

Nació en Skalken Suiza en 1945. Discípulo de J.M. Nicolás, ilustre tomista. Actualmente es profesor de Dogmática en la Universidad Católica de Friburgo, Suiza. Desde 1980 es miembro de la Comisión Teológica Internacional.

⁶¹ Bouyer, op. cit., 663.

⁶² Ibid., 668.