CRISTO Y EL ORIGEN DE LA IGLESIA
Perspectiva teológico-fundamental

CÉSAR IZQUIERDO

SUMARIO: I. LA FUNDACIÓN DE LA IGLESIA. 1. *La «fundación de la Iglesia»: apuntes históricos.* 2. *La fundación de la Iglesia en la eclesiología actual.* 1) *La Iglesia fundada por Jesucristo.* 2) *Fundación, fundamentación, origen.* 3) *Separación entre la Iglesia y Cristo.* II. JESÚS Y LA IGLESIA: LA IGLESIA DE CRISTO. III. DE JESUCRISTO A LA IGLESIA. 1. *El reino de Dios.* 2. *El nuevo pueblo de Dios.* 3. *Actos de Cristo o etapas en la fundación de la Iglesia.* IV. DE LA IGLESIA A CRISTO. 1. *La estructura de la Iglesia.* 2. *Pentecostés: el Espíritu Santo, «cofundador» de la Iglesia.* 3. *Jesucristo, fundamento de la Iglesia.* V. LA IGLESIA DE LA TRINIDAD. VI. CONCLUSIÓN.

La cuestión de la fundación de la Iglesia por Cristo ha sido un capítulo esencial de la eclesiología del siglo XIX y de la primera mitad del XX[1]. Esta eclesiología incluía por entonces, normalmente, tanto el estudio apologético como el dogmático de la Iglesia. El estudio de la fundación de la Iglesia tenía su lugar en la exposición apologética, en la que se abordaba de diversos modos su origen divino.

La relevancia que los manuales otorgaban a ese asunto parece, sin embargo, no haber tenido continuidad en la literatura teológica a partir del Vaticano II. El hecho podría tener su explicación en el propio Concilio, ya que en un Concilio que se ha ocupado de la

1. Ver, a título de ejemplo, los manuales de Ch. PESCH, *Praelectiones Dogmaticae*, I, 6ª ed. Freiburg Br. 1924, pp. 184-222; A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, Desclée, 24 ed. Paris 1937, pp. 418-496); T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, 6ª ed., Roma 1955; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, I, BAC, 5 ed. Madrid 1962, pp. 502-586.

Iglesia tan ampliamente, solamente se encuentran tres breves alusiones a la fundación de la Iglesia: en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, y en el Decreto *Ad Gentes*, respectivamente. Concretamente, en *Lumen Gentium* (LG) 5 se habla de que «el misterio de la Iglesia se pone de manifiesto en su fundación», a lo que sigue un poco más adelante una referencia explícita a «los dones de su Fundador»[2]. En *Gaudium et Spes* (GS) se afirma la fundación de la Iglesia por Cristo, y se hace en un contexto trinitario: «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia...»[3]. En *Ad Gentes* (AG), finalmente, se dice que Jesús, antes de subir a los cielos, fundó su Iglesia como sacramento de salvación[4].

La misma sobriedad en las referencias a la fundación de la Iglesia se encuentra en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. De la Iglesia se dice que está «fundada sobre las palabras y las obras de Cristo» (n. 778). En los otros dos lugares en los que se alude a la fundación de la Iglesia, se tiene presente más bien a los apóstoles, de los que se afirma que son «piedras de fundación de la Iglesia» (n. 642); el carácter apostólico de la misma Iglesia se debe a que está fundada sobre los apóstoles (n. 857).

¿Cuál ha sido la razón de un cambio tan apreciable, de este aparente debilitamiento en la afirmación de que la Iglesia ha sido fundada por Cristo? La razón no está en una desconfianza en que la Iglesia haya tenido su origen en Cristo, sino más bien en que se piensa que el originarse de la Iglesia no queda adecuadamente expresado con el término y el concepto de «fundación». De hecho, se ha adquirido conciencia de que la introducción del tema «fundación de la Iglesia» respondió a las necesidades de un momento histórico y

2. Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, n. 5, § 1: «Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem fundatione manifestatur»; § 2: «Unde Ecclesia, donis sui Fundatoris instructa...».

3. Constitución *Gaudium et Spes*, 40: «Procedens ex amore Patris aeterni, in tempore fundata a Christo Redemptore, coadunata in Spiritu Sancto, Ecclesia...».

4. Decreto *Ad Gentes*, 5; «Deinde, cum semel, morte et resurrectione sua, complevisset in seipso mysteria salutis nostrae (...) priusquam assumeretur in coelum (cf. Act 1, 11), Ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit...».

teológico determinado en el que tuvo lugar un viraje en el planteamiento eclesiológico admitido hasta entonces. Concretamente, en la reflexión católica inmediatamente posterior a la Reforma protestante, la fundación de la Iglesia emergió como un asunto esencial para el desarrollo de la teología de la Iglesia. Cuando ese modelo eclesiológico se ha agotado y ha surgido uno nuevo, entonces se ha replanteado el tema del origen y comienzo de la Iglesia en términos más abarcantes que los de la fundación.

Sin embargo, en el modo de abordar el estudio de la fundación de la Iglesia había un aspecto que sigue siendo una cuestión clave que afecta no sólo a la eclesiología dogmática contemporánea, sino también a la teología fundamental. Se trata de la relación entre la Iglesia y el Jesús histórico. Este punto quedaba fijado —según el esquema clásico— en el modo de presentar la fundación de la Iglesia por Cristo a partir, sobre todo, de la promesa del primado hecha a Pedro y, después de la resurrección, del acto de otorgárselo. Precisamente este esquema explicativo es el que ha entrado en crisis en la teología contemporánea, en la cual se encuentran posturas diversas que ofrecen un amplio abanico de respuestas a la «fundación», «institución», «origen», «nacimiento», «fundamentación» de la Iglesia por Cristo[5].

En el presente estudio abordamos el tema de la fundación de la Iglesia en dos momentos: el primero, descriptivo, ofrecerá un breve recorrido por la historia de la cuestión en los Padres, la teología medieval y moderna; este momento incluirá también la presentación de las diversas soluciones en la teología contemporánea. La segunda parte del trabajo ofrecerá los elementos que conforman la perspectiva teológico-fundamental desde la que responder a la pregunta por la fundación de la Iglesia; será el resultado de examinar el camino de ida que va de Jesús a la Iglesia, y el de retorno, de la Iglesia a Cristo. No se trata de estudiar a fondo cada uno de esos elementos

5. El trasfondo de la cuestión se capta mejor según la respuesta que se de a la pregunta por el lugar en que se debe estudiar la fundación de la Iglesia: «How can the consideration of the foundation of the Church remain a task of fundamental theology and not be relegated to dogmatic theology as an object of faith?» (F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology*, Crossroad, New York 1986, p. 90).

—cosa del todo imposible— sino de presentar el conjunto en el que es posible hallar una solución fundada sobre el origen o comienzo de la Iglesia.

I. La fundación de la Iglesia

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre el origen de la Iglesia en Jesús es, precisamente, el núcleo de la problemática moderna en torno a la cuestión. Las diversas posturas varían en cuanto afirman o niegan que Jesús tuviera la previsión y la voluntad de dar comienzo a la Iglesia. Ocuparnos explícitamente de esta cuestión no entra en el objetivo de este trabajo, aunque no dejarán de aparecer referencias al testimonio de la Escritura[6].

1. *La «fundación de la Iglesia»: apuntes históricos*

La idea *patrística* que vincula constitutivamente a la Iglesia con Cristo se expresa inicialmente a través de la imagen de la Iglesia como encarnación continuada (Clemente Romano, Ignacio, Ireneo). Lo que Cristo recibió del Padre lo transmitió a los apóstoles y éstos a la Iglesia. Por otra parte los momentos de la historia de Jesucristo en los que se sitúa más frecuentemente el nacimiento de la Iglesia son el Calvario y Pentecostés. Dos textos ilustran esta afirmación que, por lo demás, es habitual en los Padres[7]. Respecto al Calvario, afirma S. Efrem: «Dominus Ecclesiam in sanguine suo fundavit»[8]. En cuanto a Pentecostés, pregunta S. Agustín: «Ubi inchoata

6. Véase, de todos modos, el interesante estudio de Mons. Descamps: A. L. Descamps, *L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament*, en AA VV, *L'Eglise: institution et foi*, Publications des Facultés universitaires St. -Louis, Bruxelles 1979, pp. 91-138.

7. Cfr. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in cruce*, en «Gregorianum» 13(1932)481-527.

8. S. Efrem, *Sermo I In Hebdom. Sancta*, 6, Lamy I, 354. Y S. Agustín, por su parte, afirma: «Moritur Christus ut fiat Ecclesia» (*In Ioannes ev. tr.* 9, 2, 10; 15, 4, PL 35, 1436). Finalmente, Clemente de Alejandría: «Christus Ecclesiam doloris carnis suae et pretiosi sui sanguinis incunabilis involvit (*Pedagogus*, 1, 6).

est Ecclesia nisi ubi venit de coelo Spiritus Sanctus et implevit uno loco sedentes centum viginti?»[9]. De modo particular, los Padres enseñan que la Iglesia nació del costado de Cristo abierto en la Cruz, lo cual se prolonga tipológicamente en el origen de Eva a partir del costado de Adán[10]. Esta idea fue posteriormente recogida en el concilio de Vienne (1312)[11].

En la *Edad Media*, la lucha por el poder con su vertiente secular (feudalismo, lucha de las investiduras) y propiamente eclesiástico (problema del conciliarismo), así como el pensamiento jurista, hicieron derivar la cuestión del origen de la Iglesia a la del origen divino (el «ius divinum») de la jerarquía. De ese modo el aspecto visible e institucional fue adquiriendo predominancia sobre el mistérico e invisible.

La reacción de Lutero y de los primeros reformadores contra la Iglesia de su tiempo no se quedó en una mera petición de reforma sino que, poco a poco, dio el paso hacia una nueva propuesta total de Iglesia. Las consecuencias últimas, por lo que se refiere a la fundación de la Iglesia, se sacarían más tarde, a partir del protestantismo de finales del XVIII, que rechaza toda idea de institución —que implicaría una autoridad distinta a la de la palabra de Dios— y sólo habla de la Iglesia como un acontecimiento que parte de la resurrección de Cristo. En consecuencia, frente al «naturalismo» y «objetivismo» que denuncian en la concepción católica del nacimiento de la Iglesia, oponen una idea distinta. Para ellos, el nacimiento de la Iglesia en su realidad más sustancial pertenece al misterio de Cristo, y particularmente a su resurrección. La fundación de la nueva comunidad no se sitúa en la historia, es decir, en el tiempo en que Jesús llamaba a los Doce y los enviaba a predicar. Al actuar así, Cristo presentaba la imagen profética de toda comunidad cristiana, el modelo que había que imitar. El tiempo de la Iglesia comienza, según ellos, con la resurrección porque ese es el tiempo en que la comunidad es fundada por Cristo y en Cristo triunfante, y continúa siéndolo[12].

9. S. AGUSTÍN, *In epist. Ioan*, tr. 2, n. 3 (PL 35, 1991).
10. Textos en S. TROMP, *art. cit.*, pp 502-504.
11. D. 901/480.
12. Cfr. A. DE BOVIS, *La fondation de l'Eglise*, en «Nouvelle Revue Théologique» 85(1963)12, que, partiendo del período de la Reforma, remite a K. Barth. Una exposición exhaustiva de las opiniones de los diversos teólogos protestantes de este

La respuesta de la teología católica a la protestante adquirió un fuerte cariz apologético. Se trataba de defender el carácter visible e institucional de la Iglesia, y para ello resultaba necesario la aplicación de lo que más tarde se llamaría la «via histórica». En esencia, esta vía consistía en demostrar que Cristo había fundado su Iglesia sobre Pedro, a quien otorgó el primado, y sobre los apóstoles, de los cuales el Papa y los obispos eran sucesores. La fundación-institución de la Iglesia, en consecuencia, se apoyaba fundamentalmente en la institución del primado. A partir de Belarmino y de la teología de la contrarreforma, la eclesiología adquiere, junto al acento apologético un aspecto fuertemente jerarcológico: la defensa de la Iglesia y de su origen divino se convierte, sobre todo, en una argumentación a favor del Papa y de los obispos.

La teología liberal protestante de fines del XIX defendió en general que la Iglesia no fue obra de Cristo sino de sus discípulos. Para ello aducen tres razones fundamentales: la predicación de Cristo sobre el reino de Dios, su postura escatológica y el hecho de que la palabra «iglesia» no es pronunciada nunca por Jesús [13]. La idea caló en algunos autores católicos del tiempo del modernismo, que defendieron también la separación entre la Iglesia y Jesús. Así queda expresado en la famosa afirmación de A. Loisy: «Jesús anunció el reino, y lo que llegó fue la Iglesia» [14]. Aunque en la intención de su autor no tuviera un sentido negativo [15], lo cierto es que esta afirmación ha pasado a la historia casi como el lema de la postura que establece un hiato entre la Iglesia y Cristo. A esa posición es a la que responde la enseñanza de los documentos antimodernistas, particularmente del juramento antimodernista, en el que se afirma la institución *proxime ac directo* de la Iglesia por el Cristo histórico [16].

---

siglo se contiene en G. HEINZ, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, M. Grünewald, Mainz 1974.

13. Cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, IV: *La Iglesia*, Rialp, Madrid 1960, p. 103.

14. A. LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, Ceffonds, 4 ed. 1908, p. 153.

15. Sobre la intención de Loisy de responder a Harnack, cfr. C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Eunsa, Pamplona, pp. 125-126.

16. D. 3540/2145; cfr. D. 3452/2052 (*Lamentabili*); D. 3492/2091 (*Pascendi*).

La enseñanza de los manuales clásicos de eclesiología va en la línea de la institución de la Iglesia en un sentido visible y jurídico. La institución significa que Jesús ha reunido en torno a él doce discípulos, a los que ha confíado el triple poder de gobernar, enseñar y santificar. En el colegio así constituído designa a Pedro como cabeza. Jesús ha prometido, además, a su Iglesia la perpetuidad en la existencia. En consecuencia, Jesús ha fundado su Iglesia *ut societas proprie dicta et visibilis*. La naturaleza de esta sociedad es *hierarchica, monarchica et infallibilis*[17]. Al mismo tiempo, sin embargo, los autores reconocen un doble momento en la fundación de la Iglesia: antes de la muerte de Jesús la Iglesia es preparada mediante la predicación y la elección de los Apóstoles, la institución del sacerdocio y de los demás sacramentos. Después de la resurrección, Jesús completó la fundación de la Iglesia, confiriendo la potestad sagrada a los Apóstoles y a Pedro como cabeza. En Pentecostés, la Iglesia tuvo su promulgación[18]. El hecho de que la institución de la Iglesia sólo se terminara después de la resurrección era un índice de la limitación del método apologético, es decir, de la conciencia de que no todo en la Iglesia se puede remitir al Jesús histórico. Era también señal de que la apologética, que había caído en cierto modo en la trampa de los críticos al separar como ellos el Jesús histórico del Cristo glorioso, no podía llevar esta distinción hasta el final, sino que precisaba establecer, aunque fuera al final, la comunicación entre ellos.

Un paso adelante en la cuestión que nos ocupa vino facilitado por la encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII (1943). Al presentar a la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo se corregía la presentación excesivamente jurídica de la Iglesia que la teología católica hacía hasta entonces. La Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, junto con la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia como Pueblo de Dios,

17. A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, Desclée, 24 ed. Paris 1937, pp. 418 ss; de modo semejante, aunque poniendo el acento en el carácter jerárquico y monárquico de la Iglesia, vid. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae Theologiae Summa*, I, BAC, 5 ed. Madrid 1962, pp. 502 ss.

18. S. TANQUEREY, *Synopsis*.. cit. pp. 426-427. Salaverri, en cambio, apoyándose en Pio XII, distingue entre el comienzo de la Iglesia en la vida pública de Jesús, la consumación en la Cruz, y su perfeccionamiento después de la resurrección (J. SALAVERRI, *De Ecclesia*.. cit., pp. 540-542).

han sido los dos ejes de la eclesiología contemporánea, y también los que han permitido afrontar de una nueva forma la cuestión de la fundación de la Iglesia.

2. *La fundación de la Iglesia en la eclesiología actual*

En la teología católica contemporánea hay un consenso general en que la fundación de la Iglesia no puede reducirse a un acto formal y explícito de Jesús mediante el cual la Iglesia quedara constituida en su estructura y en sus rasgos fundamentales. Como observó Schmaus, «cuando se habla de la fundación de la Iglesia no hay que pensar en un acto solemne mediante el cual la Iglesia hubiera sido proclamada; no existe tal acto solemne. Tampoco existe documento alguno de fundación en el que tal acto se reseñe protocolariamente»[19]. No hay un acto fundacional de ese tipo, sino más bien una serie de actos de Jesús que implican la configuración de la comunidad cristiana o Iglesia. Por otro lado, se reconoce también unánimemente que los actos de Jesús relacionados con el origen de la Iglesia fueron completados por actos del Cristo glorioso y por la acción del Espíritu Santo.

A partir de ese consenso, las posiciones de los diversos autores divergen. Podemos reseñar, al menos, tres grupos. El primero de ellos sigue hablando de «fundación de la Iglesia», interpretada ahora más como un proceso que como un acto; otros autores proponen expresar la relación entre Jesús y la Iglesia no tanto mediante el concepto de «fundación» —que no excluyen—, sino mediante conceptos diferentes; otros, finalmente, consideran que la relación entre Jesús y la Iglesia es algo accidental. Examinemos brevemente las tres posiciones.

1) *La Iglesia fundada por Jesucristo*

Casi todos los autores hablan, de una forma o de otra, de la fundación de la Iglesia por Jesús, ya que, como afirma Congar, «na-

19. M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 117.

die puede ignorar o negar la previsión y la institución por el Cristo prepascual de una Iglesia, al menos en la persona de los Doce»[20]. Cosa diferente es el modo como unos y otros interpretan esa fundación. Aquí nosotros nos referimos a aquellos autores que consideran apropiada la categoría «fundación» para referirse al origen de la Iglesia en Jesús, si bien la entienden en un sentido diferente al tradicional de la manualística. Ven esta fundación por el Jesús histórico en una serie de actos que ponen de manifiesto la voluntad de Jesús de dar comienzo a una comunidad de discípulos distinta de la Sinagoga. Así, por ejemplo, Schmaus recoge los siguientes «actos de Cristo en orden a la fundación de la Iglesia»: la vocación de los discípulos, la vocación y misión de los Doce, el poder de atar y desatar y de perdonar pecados que reciben los Doce, la sucesión apostólica, la vocación y misión de Pedro, la sucesión de Pedro, la autodesignación de Jesús como Hijo del hombre y la institución de la Eucaristía[21].

J. Ratzinger, por su parte, se ha ocupado de la fundación de la Iglesia en dos ocasiones. Toda la vida de Jesús aparece referida a la Iglesia, escribía en 1969[22], como lo muestra la utilización del título «Hijo del hombre» que, desde Dan 7, es palabra simbólica para designar al pueblo de Dios de los últimos tiempos. Pero además hay algunos momentos en la vida de Jesús en los que la intención de fundar la Iglesia se hace patente: la vocación de los Doce, el primado de Pedro, el poder de atar y desatar otorgado a Pedro y a los apóstoles, y, sobre todo, la última cena[23]. La relación de la última cena con la Pascua pone de relieve que, así como la primera noche pascual fue la verdadera hora del nacimiento del pueblo de Israel, así a la última cena, en la que Cristo se ofrece a sí mismo como el

20. Y. M. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, p. 165.

21. Ibidem, pp. 117-197.

22. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsserldorf 1969; ed. esp.: *El nuevo pueblo de Dios*, trad. de D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1972; citamos por la edición española: pp. 89-93.

23. La relación entre la Cena y la fundación de la Iglesia, era uno de los puntos del «nuevo consenso» en la teología protestante —nuevo en relación con el «consenso» de los años 80 del siglo XIX— del que habló F. M. Braun, y en el cual la teología católica vio la justificación de su propia posición. Un buen resumen con bibliografía sobre esta cuestión se encuentra en M. M. GARIJO GUEMBE, *La comunión de los santos*, Herder, Barcelona 1971, pp. 39-42.

nuevo y verdadero cordero pascual, le conviene el sentido que tuvo la primera pascua judía. Por eso, la última cena debe concebirse como el verdadero acto fundacional de la Iglesia por parte de Jesús. La conclusión de Ratzinger es, por tanto, que Jesús creó una «Iglesia», es decir una nueva comunidad visible de salvación, entendida como un nuevo Israel, un nuevo pueblo de Dios cuyo centro es la celebración de la cena en la que ha nacido y de la que vive. «El nuevo pueblo de Dios es pueblo que nace del cuerpo de Cristo»[24].

Veinte años más tarde, el mismo autor abordó la cuestión de un modo semejante aunque añadiendo algunos elementos[25]. En primer lugar la relación con el reino de Dios, objeto de la predicación de Jesús. Ratzinger invierte los términos de la frase de Loisy, e identifica el reino con la propia persona de Jesús: Se prometió el reino y vino Jesús, y de Jesús la Iglesia. Los discípulos tenían conciencia de haberse convertido en una nueva comunidad, como lo muestra la petición de una oración propia (el «Padrenuestro»). Junto a la importancia de la vocación de «los Doce» —que sólo después de la resurreción se convierten en «apóstoles»— y la misión de los setenta y dos discípulos, está de nuevo el hecho de la cena, que supone el comienzo de una nueva Alianza: «el pueblo de la nueva alianza se convierte en cuerpo a partir del cuerpo y de la sangre de Cristo»[26].

En su *Teologia Fundamental*[27], H. Fries se pregunta por la conexión entre la Iglesia y el Jesús terrestre, y concluye que la fundación de la Iglesia no hay que entenderla como un delinear detallado, por parte de Jesús, de todos y cada uno de sus aspectos, sino más bien como un poner los comienzos y las bases de la Iglesia como comunidad de los creyentes. No hay, recuerda también Fries, un acto específico de fundación, algo así como un documento fundacional de la Iglesia, sino «toda una serie de actos, acontecimientos y actuaciones de los que bien puede deducirse que el Jesús terrestre pensó e intentó una Iglesia, en el sentido de una comunidad ligada a él»[28].

24. Ibidem, p. 93.
25. J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 7-26.
26. Ibidem, p. 16.
27. H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1987.
28. Ibidem, p. 473.

Estos hechos determinantes son los siguientes: 1) el anuncio de Jesús de la soberanía y reino de Dios se dirige al Pueblo de Israel, no a individuos; 2) los títulos de «Mesías», «Hijo del hombre», «Siervo de Yahvé», implican una comunidad, lo mismo que el Pastor implica un rebaño; 3) la vocación de los discípulos; 4) la institución de «los doce»; 5) el llamamiento de Pedro; 6) la cena de Jesús[29].

2) *Fundación, fundamentación, origen*

Para evitar los problemas que presenta la pretensión de encontrar en Cristo la fundación explícita de la Iglesia, J. Auer propone aplicar a la Iglesia la misma estructura que a los sacramentos. Estos se determinan por tres elementos: institución por Cristo, signo externo y efecto interno de la gracia. Del mismo modo, afirma Auer, el sacramento universal que es la Iglesia se esclarece a través de los tres elementos mencionados: a la institución por Cristo se ordenan los problemas de la fundación; al signo sacramental, los problemas del «origen como formación en la historia», y al efecto interno de la gracia los problemas de la «fundamentación de la Iglesia en los misterios salvíficos de Cristo».

Respecto a lo primero —la fundación de la Iglesia— Auer reconoce que está íntimamente ligada a la cuestión de la persona y de la conciencia personal de Jesús. Hay un hecho fundamental que es la llamada de los discípulos: los 72 discípulos de que habla Lucas, y sobre todo «los Doce». A estos es a los que da el mandato misional, a quienes encarga la celebración del memorial de su muerte, a quienes promete el envío del Espíritu Santo y encarga perdonar los pecados. Todo esto sugiere que «Cristo quiso desde el comienzo establecer el 'nuevo reino de Dios', aunque esto pudiera entenderse de primeras como oferta a todo Israel y, sólo tras el rechazo de dicha oferta, adoptase la forma específica, que no apunta a una secta escatológica judía, como la de Qumrán, sino a todo el nuevo Israel»[30].

Pero la fundación de la Iglesia afecta sólo a lo externo y visible, por lo que es necesario ir a la fundamentación, mediante la cual

29. Ibidem, pp. 471-509.
30. J. AUER, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1986, p. 148.

la Iglesia se convierte en auténtico signo sacramental. La fundamentación de la Iglesia ha de buscarse no en la actuación de Cristo, sino en su persona y en su destino personal. Concretamente, la fundamentación de la Iglesia tiene lugar a través de los misterios salvíficos de la encarnación, de la muerte y resurrección de Jesús, y del envío del Espíritu Santo. Las tres realidades deben ser consideradas como obra del Dios Trino, por lo que la fundamentación de la Iglesia, en último término, se apoya en el misterio de Dios Trinidad.

Finalmente, el «origen de la Iglesia» se refiere a su formación en la historia (lo cual corresponde al signo sacramental). La acción del Dios Trino a través de Jesús de Nazaret de cara a la Iglesia sólo se desarrolla en este mundo a través de los hombres, que actúan como instrumentos de Cristo al servicio de su misión. A la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico y a su fundamentación en los tres acontecimientos salvíficos de la vida de Jesús, se suma también la acción del hombre en la Iglesia con obediencia creyente, entrega amorosa y esfuerzo personal; acción que está desde los comienzos en la formación de la Iglesia y que ha de mantenerse a lo largo de todos los tiempos[31].

En una línea diferente se puede situar la posición de G. Lohfink, autor que ya se había ocupado anteriormente de la cuestión de los orígenes de la Iglesia[32]. En su colaboración, titulada *Jesús y la Iglesia*, al *Handbuch der Fundamentaltheologie*[33], Lohfink se propone encontrar un punto medio entre dos posturas: por una parte, la de la «proxima ac directa institutio» de la Iglesia, del juramento antimodernista, y por otra, la del escatologismo, representado por Conzelman, para quien la autoconciencia escatológica de Jesús excluye la idea de una Iglesia presente. Lohfink afirma que para clarificar la relación entre Jesús y la Iglesia, es necesario precisar qué se entiende por *Iglesia* en este contexto. Y sólo se llega a un resultado histórica-

31. Ibidem, 155-157.

32. G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, 5 ed., Herder, Freiburg 1985.

33. G. LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, en W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER (Hrsg.) *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 3: *Traktat Kirche*, Herder, Freiburg 1986, pp. 49-96.

mente correcto si pensamos con categorías bíblicas, es decir, si no separamos el concepto de Iglesia del concepto bíblico de pueblo de Dios.

La conclusión del autor a partir del estudio exegético del NT es que Jesús se dirigió a Israel, entendiendo por ello a todo el pueblo de Dios, y lo que pretendió fue reunir a Israel en el pueblo escatológico de Dios. No pretendió fundar una nueva entidad llamada Iglesia, sino introducir al antiguo pueblo de Israel en la forma escatológica del verdadero discipulado y seguimiento que corresponden a la voluntad de Dios. En este sentido rechaza la hipótesis de que Jesús, una vez constatado el rechazo de Israel, habría fundado una Iglesia o habría, al menos, pensado en su fundación; igualmente se opone a la teoría de los actos eclesialmente relevantes, si por ellos se quiere dar a entender una intención dirigida a una «iglesia» distinta de Israel. Jesús permaneció siempre fiel a Israel, y no pensó en una comunidad separada. En cuanto a los hechos concretos de Jesús que tradicionalmente se relacionan con la Iglesia (los Doce, la última cena, el pasaje de Mt 16, 18, etc.) no tienen, según Lohfink, una relación con algo distinto de Israel.

En consecuencia, para Lohfink, la Iglesia no era pensada por Jesús como una comunidad particular. Lo que pasó después de la Pascua hizo que la Iglesia acabara siendo una *parte* de Israel, aunque ella se concibió justamente a sí misma como el verdadero Israel escatológico. Llegó a ser lo que era porque el verdadero Israel no había creído, lo cual llevó a los discípulos a hacer efectiva una división en el interior de Israel y a garantizarla jurídica y organizativamente con líneas de demarcación. En consecuencia, la Teología Fundamental debe definir la Iglesia partiendo de Israel. Puede argumentar de manera histórica partiendo de la voluntad de Jesús, pero siempre en la medida en que afirma claramente que la Iglesia, tal como se presenta después de Pascua, no es todavía el Israel completo querido por Jesús[34].

Una tercera postura —de difícil clasificación— es la de F. Schüssler Fiorenza que ha dedicado una parte considerable de su

34. Ibidem, p. 95.

Foundational Theology[35] al estudio de la fundación de la Iglesia. Fiorenza critica el planteamiento tradicional de este asunto, porque hace depender de la intención del agente el significado histórico de una acción. Si esto fuera así, afirma este autor, no se podría hablar de la fundación de la Iglesia por Cristo, ya que no consta apodícticamente la previsión, voluntad o acción fundadora de Jesús respecto a la Iglesia. Pero en realidad, prosigue, el significado de un acto va mucho más allá de la intención de un agente, y depende también del modo de la recepción. En consecuencia, para acceder a la relación entre Jesús y la Iglesia es necesario tener también en cuenta «la recepción de la significación fundacional de Jesús» que aparece en los textos del Nuevo Testamento. Para ello, junto a los métodos de correlación debe ponerse en ejercicio una «hermenéutica reconstructiva que trata de descubrir las concretas tensiones entre horizontes de expectación y los horizontes transformados de recepción»[36]. Sobre esta base, estudia a partir de los escritos del Nuevo Testamento, algunos de los elementos que permiten la reconstrucción hermenéutica de la relación entre Jesús y la Iglesia: la predicación del reino en cuanto constitución de una nueva familia (Marcos), las etapas en el camino de la Iglesia, que no permiten, sin embargo, hablar de institución (Lucas), el significado de Pedro (Mateo), la llamada al discipulado en la fe (Juan). La conclusión a la que llega es que la Iglesia tiene su fundación en el Jesús terreno y en los intentos de las primitivas comunidades cristianas de elaborar el significado y el alcance de Jesús[37]

3) *Separación entre la Iglesia y Cristo*

La posición de Lohfink establece ya una gran distancia entre la Iglesia y Cristo, aunque no una separación total porque no admite una acción del Cristo resucitado que estuviera en discontinuidad con las obras de Jesús histórico relacionadas con la Iglesia[38]. Tam-

35. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church* Crossroad, New York 1986, pp. 57-192.
36. Ibidem, p. 123.
37. Ibidem, p. 164.
38. G. LOHFINK, *op. cit.*, p. 92.

bién Fiorenza ve un cierto salto, aunque intenta salvarlo con la reconstrucción hermenéutica que permite relacionar al Jesús histórico con el Cristo de la fe (de la recepción). No faltan, sin embargo, autores para quienes la separación entre Jesús y Cristo, presente ya en la crítica liberal desde Reimarus, debe ser el punto de partida para explicar el origen de la Iglesia.

H. Küng, que se remite a la postura del exegeta católico A. Vögtle y del protestante W. G. Kümmel, sintetizaba en 1967 su posición en cuatro afirmaciones: 1) «El Jesús *pre-pascual no fundó en vida una Iglesia*»[39]. Jesús se dirigió durante toda su vida a todo Israel, no a una comunidad especial, ni a un resto o residuo de elegidos del pueblo. En este contexto, la fundación del colegio de los Doce no indica separación del resto de Israel, sino más bien lo contrario, el llamamiento de todo Israel. Con los Doce, Jesús no ha dado comienzo a una organización ni los ha contrapuesto como pueblo nuevo al antiguo pueblo de Dios. 2) «El Jesús del estadio *prepascual* puso mediante su predicación y actividad, los fundamentos para la aparición de la Iglesia *postpascual*»[40]. El nacimiento de la Iglesia después de la Pascua está en dependencia directa de la acción del Jesús pre-pascual: de su predicación del reino, la comunidad de vida inaugurada por él con sus discípulos, etc. 3) «Hay Iglesia *desde que comienza la fe en la resurrección*», desde que los hombres se juntaron por la fe en la resurrección de Jesús de Nazaret. La primitiva cristiandad habla de Iglesia sólo después de la Pascua. 4) Esta Iglesia «no tiene simplemente su *origen* en la intención y el mandato del Jesús anterior a la pascua, sino *en* todo el acontecer de Cristo». La raíz histórica de la Iglesia no está en determinadas palabras de Jesús, ni tampoco propiamente en su doctrina, sino en su persona, en su calidad de Mesías oculto y de resucitado de entre los muertos[41].

39. H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, p. 90 (la edición alemana es del año anterior). El subrayado, y los que siguen, son del original.

40. Ibidem, p. 93.

41. Ibidem, p. 95. En *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977, p. 607), las afirmaciones de Küng son mucho más tajantes: «La Iglesia es, en síntesis, la comunidad de los que creen en Cristo. No fue fundada por Jesús; surgió después de su muerte remitiéndose a él como al Crucificado viviente (...) Antes de la Pascua no hay más que un movimiento escatológico colectivo».

Por su parte, L. Boff, que depende bastante de Küng, distingue entre la pre-formación de la Iglesia por el Jesús histórico —momento al que pertenecen elementos esenciales como el mensaje, los Doce, el bautismo, la eucaristía— y la forma *concreta e histórica*. En este último sentido, «la Iglesia nació de una decisión de los apóstoles impulsados por el Espíritu Santo»[42]. La Iglesia nació en Pentecostés, por lo cual cuenta con un fundamento cristológico y otro pneumático. «La Iglesia —resume el autor— nace del conjunto del acontecimiento cristológico, desempeñando una especial función la resurrección y la actuación del Espíritu Santo que actuó en la decisión de los Apóstoles. Ahora podemos comprender mejor la afirmación de nuestra fe de que Jesús fundó la Iglesia. Este aserto es complejo pero, dentro de las mediaciones analizadas, es también verdadero»[43].

II. Jesús y la Iglesia: la Iglesia de Cristo

La «fundación de la Iglesia» es una de las cuestiones en las que se hace necesario precisar los conceptos. Por un lado es preciso afirmar que aquí se halla implicado un dato de fe. Así lo ha recordado la Comisión Teológica Internacional (CTI): «La Iglesia ha mantenido siempre, no sólo que Jesucristo es el fundamento de la Iglesia (cf. DS 774), sino que Jesucristo mismo ha querido fundar una Iglesia y que la fundado de hecho»[44]. Por otro lado, como se ha dicho anteriormente, se ha alcanzado un consenso prácticamente unánime entre los teólogos para afirmar que el comienzo de la Iglesia no tiene lugar por un acto fundacional único en el que Jesús hubiera promulgado la Iglesia y determinado su aspecto institucional, de forma que nada esencial quedara por hacer después de su paso por la tierra. La Iglesia ha sido fundada por Jesús en cuanto que ella ha nacido de una libre decisión suya. Eso no significa que la naturaleza y la actividad de la Iglesia quedaran plenamente determinadas por Jesús,

42. L. Boff, *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1980, p. 93.
43. Ibidem p. 94.
44. Comisión Teológica Internacional (CTI) *Temas selectos de eclesiología*, Documento de 1984, CTI, *Documentos 1980-1985*. Cete, Toledo, p. 276.

como tendía a pensar parte de la apologética clásica que veía necesario defender el sentido institucional y jurídico de la Iglesia.

De hecho, la acción de Jesús en relación con la Iglesia no es separable de la acción del Espíritu Santo en Pentecostés. En realidad, la vida de Jesús y la efusión del Espíritu no pueden ser consideradas como dos momentos sucesivos, sino que constituyen la única acción por la que Dios se dirige a los hombres, los congrega en el nuevo pueblo y les confía la misión. Esta sencilla observación pone de manifiesto que la fundación de la Iglesia por Jesús no puede derivar a una consideración aislacionista o particular de Jesús con la Iglesia, sino que exige situar el tema en el conjunto del misterio de la Iglesia y de su relación con la Trinidad. De ahí la radical insuficiencia del planteamiento juridicista de la fundación de la Iglesia como un acto casi de naturaleza jurídica que estableciera los términos en los que comienza una sociedad.

La fundación de la Iglesia se refiere a la Iglesia como ella es, lo cual exige buscar el concepto y la expresión más abarcante de la Iglesia. A partir del Vaticano II, la forma más propia de referirse a la Iglesia es la de «misterio», centrado en el misterio más amplio de Cristo. El misterio de la Iglesia incluye ciertamente una dimensión institucional, pero no se reduce a ella. El misterio tiene que ver con la realidad divina. El misterio de la Iglesia forma parte del misterio mantenido escondido durante siglos eternos y que ha sido ahora manifestado a los gentiles, a sus santos, a los apóstoles, a los profetas[45]. La Iglesia se entiende formando parte del «misterio de su voluntad» (Ef 1, 9), es decir del designio salvador de Dios que nos predestina a ser sus hijos por Jesucristo[46]. Este misterio que ha sido revelado ahora «por el Espíritu» (Ef 3, 5) no es otro que el «misterio de Cristo» (Ef 3, 4), la esperanza de la gloria (Col 1, 27).

En cuanto misterio, la Iglesia sólo se entiende adecuadamente a partir del misterio fontal que es la vida trinitaria. Las consecuencias de cara a la fundación son claras, y dimanan de una adecuada comprensión cristológica. La vida y acción de Jesús en los que la

45. Cfr. Ro 16, 26; Ef 3, 5; Col 1, 26.
46. Cfr. Ef 1, 14.

Iglesia tiene su comienzo, no se pueden separar de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo en relación con el Padre. Pero de esto trataremos más adelante.

La noción de la Iglesia como misterio debe ser completada con la de la Iglesia como sacramento universal de salvación. Si aquí distinguimos dos términos que en realidad significan lo mismo («mysterion»=«sacramentum») es para subrayar que la sacramentalidad de la Iglesia apunta a su carácter visible en inseparable relación con la dimensión mistérica; dicho de otro modo, a su carácter de signo de la salvación. De qué modo la Iglesia es de hecho signo de la revelación y de la salvación traídas por Cristo es una cuestión que va más allá de nuestro particular interés en este trabajo. Pero es necesario retener el carácter de signo que es propio de la Iglesia, para evitar por un lado una alteración o desorden en las magnitudes que entran a formar parte de ella (para evitar concretamente un hiperdesarrollo de lo institucional), asi como la posible deriva eclesiocéntrica. En cuanto signo, la Iglesia remite no a sí misma, sino a la acción salvífica de Dios en Cristo; remite, en definitiva, al misterio de Cristo. Al mismo tiempo, sin embargo, la sacramentalidad de la Iglesia la incardina inevitablemente en lo exterior e histórico, lo cual, entre otras cosas, lleva anejo un aspecto de ambigüedad en relación con lo significado, como es propio y característico de todo signo. La consecuencia que de todo ello se puede extraer para la reflexión sobre el origen de la Iglesia es que este origen necesita concebirse a la vez en relación con la Trinidad y con la historia.

Con el propósito de mantenernos en una perspectiva teológico-fundamental, vamos a examinar la cuestión de la fundación de la Iglesia en ambas direcciones: la que va de Jesús a la Iglesia, y la que va de la Iglesia a Jesús. No tratamos de recoger asépticamente datos de la historia para llegar a una demostración, al estilo del proceder apologético clásico. Más bien partimos del presupuesto de fe de la dependencia histórica de la Iglesia respecto a Cristo, y en general de la eclesiología del Vaticano II. Nuestro examen consiste precisamente en situar las categorías eclesiológicas en la línea que va de Jesús a la Iglesia o en la que va de la Iglesia a Cristo. En ese recorrido y en el entrecruzarse de los dos movimientos, tendremos ocasión de encontrar los temas claves que animan las diversas posturas teológicas.

III. De Jesucristo a la Iglesia

El paso de Jesús a la Iglesia tiene lugar a través de dos realidades: la predicación del reino de Dios, y el pueblo de Israel. Jesús comenzó anunciando la llegada del reino, y su predicación e invitación a la fe se dirigía al pueblo de Israel. Este hecho ha sido el argumento del que se han servido algunos autores para negar toda vinculación entre el Jesús histórico y la Iglesia. Según ellos, Jesús anunciaba el reino de Dios participando de la mentalidad escatológica que lo creía inminente; otros autores insisten en que el anuncio del reino de Dios estaba tan volcado en Israel que en ningún momento Jesús pensó que ese reino pudiera existir como algo distinto del pueblo elegido. Ambas cosas, sin embargo, son inciertas, no tanto en lo que afirman cuanto en lo que excluyen que es la voluntad de Jesús de querer la Iglesia.

1. *El reino de Dios*

Del hecho de que el núcleo de la predicación de Jesús fuera el anuncio del reino de Dios y la invitación para aceptarlo, no se deriva ninguna consecuencia necesaria en torno al origen de la Iglesia[47]. Los problemas comienzan cuando se interpretan los textos del evangelio según determinados presupuestos previos. La pura discusión exegética debe reconocer los límites de sus resultados. Todo el problema reside en saber cuándo situaba Jesús la llegada del reino. Son de sobra conocidos los pasajes bíblicos que parecen apoyar tres soluciones diversas. En Mc 9, 1; 13, 30; y Mt 10, 23 (y los textos paralelos en cada caso) la llegada del reino se sitúa en la generación presente. En otros textos, la tensión hacia el futuro, hacia el reino venidero, es clara: «¡Venga tu reino!» (Mt 6, 10); la imagen del gran banquete (Mt 8, 11 y par.); el vino nuevo que Jesús beberá en el rei-

47. Sobre el reino de Dios, ver J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra*, I, BAC, Madrid 1972, pp. 206-233; H. Fries, *Teología Fundamental*, cit., pp. 437-470; M. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos*, cit., pp. 37-52, en los que se pueden encontrar referencias a estudios exegéticos.

no de Dios (Mc 14, 25 y par.). En otros, finalmente, Jesús afirma que el reino de Dios ya ha llegado (el más claro Lc 11, 20: «el reino de Dios ha llegado ya a vosotros»).

La primera de esas tres posibilidades llevaría implícita una exclusión de la Iglesia: si el final estaba tan próximo —en el tiempo de la generación presente— no tendría sentido pensar en una Iglesia con una misión universal. Pero esa posibilidad, que está muy lejos de representar una posición exegética común, se encuentra además con dificultades dogmáticas, ya que implica una conciencia deficiente de Jesús sobre sí mismo y su misión. Frente a esa posición —antigua pero renovada de tiempo en tiempo— la Comisión Teológica Internacional, en su documento de 1985 sobre «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo» encadena una serie de hechos que se implican mutuamente. En la proposición segunda afirma que «Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado»[48]

Una lectura histórica de los textos demuestra que no es objetiva la contraposición entre el reino y la Iglesia[49]. Según la concepción judía, lo específico del reino de Dios consiste en reunir y purificar a los hombres para este reino. En labios de Jesús, «Reino de Dios» no significa alguna cosa o algún lugar, sino el obrar actual de Dios. Por eso, la afirmación programática de Mc 1, 15: «Ha llegado el reino de Dios» podría traducirse por «Dios ha llegado». De este modo se ve la conexión del reino con la persona de Jesús: él mismo es la proximidad de Dios. Donde está Jesús allí está el reino. «Cuando Jesús predica el Reino de Dios no anuncia simplemente la gran mutación escatológica, convoca primeramente a los hombres para entrar en el Reino»[50]. Y Jesús ha venido a reunir a los que estaban dispersos (cfr. Jn 11, 52; Mt 12, 30), a reunir el nuevo pueblo.

48. CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Cuatro proposiciones con comentarios*, Documento 1985, en CTI, *Documentos 1980-1985*, Cete, Madrid, p. 329.
49. Sigo aquí las reflexiones de J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, cit., pp. 12-13.
50. CTI, cit., p. 332.

2. *El nuevo pueblo de Dios*

La relación de Jesús con Israel es del todo original, porque Jesús se dirigió al pueblo de Israel como pueblo escogido llamado a ser el definitivo Pueblo de Dios mediante la predicación y la aceptación del Mesías. Jesús se dirigió a Israel, pero no para fundar una sinagoga aparte ni para crear una comunidad separada, en el sentido de un «resto santo» o de una secta qumrámica[51]. Toda la predicación y toda la actividad de Jesús iba dirigida a la conversión de Israel. El Pueblo elegido es llamado a acoger y reconocer a su Mesías como el Enviado del Padre.

¿Qué hubiera pasado si el Israel histórico hubiera acogido la predicación de Jesús y hubiera creido en El? La aceptación de Jesús por el pueblo de Dios hubiera significado un proceso «fundacional» de la Iglesia diverso. La Iglesia querida por Jesús hubiera entonces experimentado una manera distinta de formación, concretada a través de la misma historia que Jesús estaba viviendo. Queda claro, en todo caso, que la Iglesia que Jesús quiso es el pueblo de Dios que El reúne a partir de Israel, a través del cual busca la salvación de todos los pueblos[52]. El pasaje central de esta problemática es el de Lc 13, 34: «Jerusalén, Jerusalén.. ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne a sus polluelos debajo de sus alas, y no habéis querido». Y comenta la CTI: «Este 'no habéis querido' cambió, no la intención sino el camino que tomará la convocación de todos los hombres en torno a Jesús»[53].

Como consecuencia de todo ello puede afirmarse que la Iglesia que quería Jesús solamente adquirirá su «forma» concreta de Iglesia cuando «Jesús consume su vida en el misterio pascual y los Apóstoles comprendan lo implicado en el rechazo de Jesús por parte de Israel. Lo cual es ya hablar de la misión del Espíritu Santo en la originación de la Iglesia»[54].

---

51. Cfr P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, en P. RODRÍGUEZ (dir.) *Eclesiología 30 años después de «Lumen Gentium»*, Rialp, Madrid 1994, pp. 189-190.
52. Cfr. CTI, *La conciencia...*, 3ª proposición, comentario, cit. p. 333.
53. Ibidem.
54. P. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 190-191.

3. *Actos de Cristo o etapas en la fundación de la Iglesia*

La apologética apoyaba, como ya se ha dicho anteriormente, el mayor peso de su argumentación a favor de la fundación de la Iglesia por Jesús, en el texto de Mt 16, 16-18 (y par.), es decir en la promesa del primado a Pedro. Hoy, sin embargo, no resulta un procedimiento adecuado ligar toda la cuestión de la fundación de la Iglesia a una sola palabra de Jesús o a un solo acontecimiento particular de su vida[55].

Utilizando designaciones diversas («kirchenstifende Akte Jesu», «kirchenrelevante Akte»[56], etc), los teólogos han recensionado una serie de actos de Jesús que ponen de manifiesto su previsión y voluntad sobre la Iglesia. A nivel dogmático, ciertamente toda la vida de Jesús está en el origen de la Iglesia que sería como fruto de esa vida. Pero a nivel histórico-salvífico, es necesario constatar la voluntad concreta de Jesús sobre la Iglesia; y esta voluntad es la que se pone de manifiesto y se transparenta a través de esos actos. No todos los actos de Jesús dirigidos a la Iglesia tienen la misma significación. Entre ellos hay elementos preparatorios, etapas, progresos, que reciben su sentido a partir de la Iglesia a la que están encaminados. De tal modo que, sin la Iglesia, esos actos de Jesús carecerían de sentido y representarían un auténtico enigma.

Los actos más importantes de Jesús de cara a la Iglesia son los siguientes[57]:

---

55. Al mismo tiempo, sin embargo, a nadie escapa la importancia de algunos textos como el citado de Mt 16, 16-18, sobre el que la bibliografía es amplísima. Una aproximación es la de S. PIE NINOT, *La Chiesa come tema teologico fondamentale*, en R. FISICHELLA (ed.) *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 157-159. Una breve pero fundamental reflexión sobre el tema es la de Ratzinger, en diálogo con algunos autores significados en esta cuestión (J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad...*, cit. pp. 27-44, especialmente 33-38). Sobre otro hecho clave para la fundación de la Iglesia, como es la elección de los Doce, cfr. G. LEONARDI, *«I Dodici» e «gli Apostoli» nei Vangeli sinottici e Atti. Problemi e prospettive*, en «Studia Patavina» 42 (1995) 163-195.

56. Cfr. S. PIE NINOT, *Iglesia*, en «Diccionario de Teología Fundamental», p. 635 s.

57. Cfr. CTI *Temas selectos de eclesiología*, cit., pp. 277-278.

— En su predicación, Jesús presupone las promesas del Antiguo Testamento que conciernen al pueblo de Dios, promesas que conservan toda su fuerza salvífica.

— El llamamiento general a la conversión que realiza Jesús, que va acompañado y especificado como invitación a creer en El.

— La vocación e institución de los «Doce» como signo del restablecimiento futuro de la totalidad de Israel.

— El cambio de nombre de Simón-Pedro, su puesto privilegiado en el círculo de los discípulos y su misisón específica.

— El rechazo de Jesús por Israel y la ruptura entre el pueblo, representado por el Sanhedrín, y los discípulos de Jesús.

— El hecho de que Jesús, al instituir la Cena y al afrontar su pasión y muerte, no se retrae, sino al contrario, insiste en predicar el Señorío universal de Dios, que consiste en el don de la vida que Jesús hace a todos.

— La reedificación, después de la resurrección del Señor, de la comunidad entre Jesús y sus discípulos, y la introducción después de la Pascua en la vida propiamente eclesial. Este paso está ya relacionado con la Pascua, lo mismo que los siguientes.

— El envío del Espíritu Santo que hace de la Iglesia una creatura de Dios («Pentecostés» en la concepción de Lucas)

— La misión con respecto a los paganos, y la consiguiente Iglesia de los paganos.

— La ruptura radical entre el «verdadero Israel» y el judaísmo.

Ninguno de estos momentos, tomado aisladamente, es totalmente significativo, pero todos ellos, puestos uno tras otro, «muestran bien que la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico de la revelación. (...) La iglesia terrestre misma es ya el lugar de reunión del pueblo escatológico de Dios. Ella continúa la misión confiada por Jesús a sus discípulos. En esta perspectiva se puede llamar a la Iglesia 'germen y comienzo en la tierra del Reino de Dios y de Cristo' (cf. LG 5)»[58].

58. Ibidem, 278-279.

Con los actos «fundacionales» de la Iglesia por Jesús queda apoyada también desde un punto de vista histórico la fe en que la Iglesia no es resultado de la decisión de hombres o, dicho de otro modo, un acontecimiento post-pascual desconectado del Jesús histórico, sino realidad querida, prevista y comenzada a realizar por Jesús a lo largo de su predicación y de su acción en medio de Israel.

IV. De la Iglesia a Cristo

Al establecer el paso de Jesús a la Iglesia, queda fundado lo que podríamos llamar el orden del ser: la Iglesia no es obra de hombres, sino elemento esencial de la salvación realizada por Jesucristo. Nada, hasta este punto, se dice de la realidad concreta de la Iglesia, de cómo la voluntad fundacional de Jesús sobre ella no ha quedado desmentida por la infidelidad de ésta a su naturaleza y misión. No nos proponemos afrontar aquí esta difícil cuestión —la de la fidelidad *histórica* de la Iglesia a su Señor—, sino tan solo pretendemos ver ahora la fundación de la Iglesia por el otro polo: supuesta la voluntad de Jesús sobre la Iglesia, debemos partir de ella para llegar a través de Pentecostés, a Cristo como fundamento, y a la Trinidad como origen último de la Iglesia.

1. *La estructura de la Iglesia*

Lo primero que se aprecia al fijar la atención directamente en la Iglesia, es que no es algo amorfo o inespecífico, sino que posee una estructura determinada, cuyo armazón viene dado por ministerios definidos. La pregunta, entonces, es por el origen de esa estructura y de esos ministerios. La apologética clásica atribuía a una acción directa y definida del Jesús histórico la configuración eclesial. Posteriormente se ha adquirido conciencia de la importancia que reviste la acción del Espíritu Santo de cara a la misma Iglesia. Pero también en este caso es necesario lograr un equilibrio que evite los excesos.

Una insistencia excesivamente unilateral y fuerte en la fundación de la Iglesia por Jesús conduce a un cristocentrismo que no

puede dar razón del ser histórico-concreto de la Iglesia. La Iglesia *como es* necesita encontrar también en el Espíritu Santo una fuente de su ser. Ahora bien, acción de Cristo y acción del Espíritu Santo no pueden darse aisladamente la una de la otra. La separación entre cristología y pneumatología, que es una tentación frecuente a lo largo de la historia, acarrea la ruina de ambas y trae necesariamente una escisión y contraposición de realidades y de interpretaciones mutuamente destinadas.

El caso de algunas propuestas teológicas recientes ilustra lo que se acaba de afirmar. Así, si se considera que Jesús no ha fundado la Iglesia, ésta es en su totalidad obra del Espíritu Santo, creación postpascual, cuya estructura es fruto de las vicisitudes históricas. Concretamente, Küng[59], por ejemplo, acepta la vieja idea de la teología protestante de principios de siglo según la cual, la estructura originaria de la Iglesia era carismática[60]. Para justificar esa teoría, distingue entre los escritos primeros y los tardíos del Nuevo Testamento. La estructura carismática vendría representada por las dos cartas a los tesalonicenses y la primera a los corintios. En cambio, en las cartas pastorales y en los Hechos de los Apóstoles aparece una teología del ministerio que fue relegando poco a poco a segundo plano la concepción carismática. Con estos presupuestos metodológicos en los que se opera un doble reduccionismo (sólo la Escritura; sólo *algunos* libros —los que se consideran más auténticos, lo cual da lugar a un canon dentro del canon—) se llega a conclusiones, en último término arbitrarias. Sobre esa base, se puede reconstruir —abusando del argumento *ex silentio* de los textos— los orígenes de la Iglesia en una línea no institucional sino democrática, porque no es ya el Cuerpo de Cristo, sino solamente el Pueblo de Dios[61].

59. Cfr. H. KÜNG, *La Iglesia*, cit., pp. 217-218.

60. E. Troeltsch acuñó el término *Frühkatholizismus*, para designar lo que consideraba como la «desviación católica» dentro de la primitiva comunidad eclesial. Sobre este tema, cfr. K. H. NEUFELD, *Frühkatholizismus. Idee und Begriff*, en «Zeitschrift zur Katholische Theologie» 94 (1972) 433-444.

61. Cfr. J. A. DOMÍNGUEZ, *Las interpretaciones posconciliares*, en P. RODRÍGUEZ (dir.) *Eclesiología 30 años después de «Lumen Gentium»*, cit., pp. 39-87; especialmente pp. 72-82. En este trabajo, el autor se refiere a algunas propuestas de autores especialmente influenciados por Küng, como L. Boff, J. A. Estrada y J. I. González Faus.

2. *Pentecostés: el Espíritu Santo, «cofundador» de la Iglesia*

La estructura de la Iglesia es la que viene de Cristo por medio del Espíritu Santo. En este ir hacia Cristo a partir de la Iglesia, es necesario pasar por Pentecostés, por la efusión del Espíritu Santo sobre la Iglesia. Ya se ha excluído anteriormente que la acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia sea algo añadido a la propia acción de Cristo. La acción del Espíritu Santo en el nacimiento de la Iglesia presupone la acción, o mejor, los actos «fundacionales» de Jesús, y entre ellos, concretamente el ministerio apostólico[62]. La presentación del Espíritu Santo como un agente autónomo sobre la Iglesia, sin vínculo con la acción de Cristo, constituye un nuevo exceso porque sustituye el exceso de cristocentrismo eclesial por el mismo exceso, pero en este caso con el Espíritu Santo. La causa que opera como sustrato es una pneumatología incorrecta que separa indebidamente la misión del Hijo de la del Espíritu.

En realidad, sin embargo, el Espíritu Santo es don del Señor glorioso; su acción está constantemente referida a Cristo; es el Espíritu de Cristo[63], el que consuma y lleva a plenitud su obra. «El Espíritu de Cristo anima, vivifica y hace crecer a una Iglesia que es explicitación y desarrollo de la comunidad reunida por Jesús. La Iglesia no es una mera creación pospascual del Espíritu. La Iglesia que se manifestó en Pentecostés está en continuidad con la Iglesia reunida en el cenáculo y tiene su fundamento en la comunidad estructurada de discípulos que Cristo reunió en torno a él»[64].

El remitir el origen de la Iglesia a Pentecostés es resultado de la desconfianza no sólo en la voluntad fundacional de Jesús, sino en general del alcance y significado de su vida, de su muerte y de su resurrección. Ahora bien, sin Jesucristo, el Espíritu Santo corre el riesgo de ver debilitado su carácter personal. Esta fue la experiencia del protestantismo liberal y no se puede excluir que sea también la experiencia de alguna teología contemporánea que, una vez se ha impregnado de sospecha sobre la validez de cualquier afirmación his-

62. *Ad Gentes* 4.
63. Cfr. W. KASPER, *Dogma y Evangelio*, Mensajero, Bilbao 1968, pp. 91-93.
64. J. A. DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, p. 84.

tórica en torno a Jesús, experimenta una inercia hacia una disolución del Espíritu en experiencia o autoconciencia subjetivas. Entonces, el origen de la Iglesia en el Espíritu en realidad comenzaría a significar que la Iglesia procede de la experiencia individual o colectiva a la que objetiva en formas y elementos religiosos.

El Espíritu Santo es, en palabras de Congar, «cofundador de la Iglesia»[65]. Con ello se quiere decir que no es una especie de vicario de Cristo, sino que la obra que realiza hace que la Iglesia y su estructura fundamental sean fruto de la permanente «unción del Espíritu»[66]. Su acción no queda reducida a una simple actualización de las estructuras de la alianza establecidas por el Cristo terrestre, antes de que desapareciera su presencia visible. La acción del Espíritu Santo «es fuente de novedad en la historia. Pero se trata siempre de hacer la obra *de Cristo*, de fomentar y edificar el cuerpo *de Cristo*»[67].

3. *Jesucristo, fundamento de la Iglesia*

Cristo remite al Espíritu Santo, y el Espíritu reenvía a Cristo. Todavía más en concreto, en lo que se refiere a la Iglesia, Cristo «fundador» remite al Espíritu «fundamento», y el Espíritu Santo «cofundador» reenvía a Cristo «fundamento» de la Iglesia. De este modo se evita un corte en la presentación de los aspectos históricos y mistéricos de la Iglesia. En la línea que va de Jesús al Espíritu, los actos «fundacionales» de Jesús son acogidos e iluminados por la acción del Espíritu Santo y, a su vez, la concreción en el Espíritu de los elementos eclesiales encuentran su fundamento en el misterio de Jesús Señor.

---

65. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, p. 210. Mantenemos el término «cofundador» de la traducción española, a pesar de que implica una cierta interpretación. En el original francés el término utilizado es «coinstituant» Y. M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, II: *Il est Seigneur et il donne la vie*, Cerf, Paris 1979, pp. 13-24.

66. P. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 201 y ss.

67. Y. M. CONGAR, *op. cit.*, pp. 215-216.

La polémica surgida en ambiente protestante en torno a Jesús fundador y fundamento de la Iglesia se movía en unas coordenadas unilaterales. La dificultad para reconocer que Jesús fuera fundador de la Iglesia conducía a afirmar que su relación con ella era la de ser su «fundamento». Esto significaba que el acontecimiento de Cristo fue necesario para que llegara el acontecimiento de la Iglesia. En este ambiente, afirmar que Jesús es el fundamento de la Iglesia podía tener un sentido reduccionista. La respuesta católica era que Jesús no sólo era el fundamento de la Iglesia, sino también su fundador[68].

Asentado lo anterior, se puede invertir la tesis. «Para el Vaticano II, —afirma Congar— Cristo no es solamente *fundador*, sino el *fundamento* permanente, activamente presente en la permanente construcción y en la vida de la Iglesia»[69]. Se pretende con ello reforzar la idea de que Cristo es, no sólo el fundador de la Iglesia, sino su permanente fundamentación, en el sentido en que le está dando continuamente su ser y la esta incluyendo en todo momento en su propio misterio. Cristo es fundamento antes de la fundación. Como afirma el repetidamente citado documento de la CTI, «toda la vida y todo el destino de Jesús constituyen, en cierta manera, la raíz y el fundamento de la Iglesia. La Iglesia es como el fruto de toda la vida de Jesús»[70]. Es también fundamento de la Iglesia que existe en la historia hasta nuestros días, lo cual nos sitúa claramente en una perspectiva teológico-fundamental.

A la teología fundamental le interesa particularmente el carácter de signo de la Iglesia. La apologética se proponía exponer el origen divino de la Iglesia por medio de la *via fundationis* y por la *via notarum*, a las cuales se añadió a partir del Vaticano I la *via empiri-*

68. Cfr. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, cit., p. 98. Schmaus revela el alcance de su afirmación al citar un texto de la monografía de Dahl: «La Iglesia no puede imaginarse sin Cristo. No cambia la situación el hecho de que en Cristo apenas tenga ningún papel la idea de Iglesia, de que Cristo no *fundara* ni apenas previera la Iglesia. Pero la Iglesia fue *fundamentada* por Cristo, en el sentido de que ella cree que Dios obró en la misión, vida, muerte y resurrección de Cristo» N. A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, p. 276; el texto es recogido por M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 98.

69. Y. M. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise*, cit., p. 166.

70. CTI, *Temas selectos de eclesiología*, cit., p. 277.

ca propuesta por Dechamps. Estas vías se presentaban independientemente unas de otras. De la *via fundationis* nos hemos ocupado aquí ampliamente. Ahora es necesario poner en relación el origen divino de la Iglesia con el sujeto histórico que es la misma Iglesia. Ello es posible, en parte, por la evolución de la *via notarum*, en la que la pretensión de demostrar el carácter divino de la Iglesia a partir de una unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad que serían directamente signos de la acción de Dios, se ha visto sustituída por una dimensión mucho más teológica en la que los aspectos históricos deben ser comprendidos en su íntima relación con el misterio; dicho de otro modo, en la medida en que se presenta a la Iglesia esencialmente unida y fundamentada en Cristo. La noción que permite explicar este conjunto de relaciones es la de sacramento: la Iglesia es como un sacramento. Este tema, muy estudiado por diversos autores[71], aquí nos interesa exclusivamente en cuanto nos ayuda a comprender el carácter de signo de la Iglesia[72].

La Constitución dogmática *Lumen Gentium* ha utilizado el término «sacramento» para referirse a la realidad divina y humana de la Iglesia[73]. La noción de «Iglesia-sacramento» —que en la eclesiología actual necesita ser completada con la de «Iglesia-*communio*»— subraya el vínculo de la Iglesia con Cristo y al mismo tiempo su realidad plenamente histórica; de este modo queda expresada al mismo tiempo la identificación y la diferencia entre Cristo y la Iglesia[74]. Cristo está presente en la Iglesia como fundamento de su ser y de su vida a través de los sacramentos —bautismo y eucaristía particularmente—, a través de la palabra de Dios, del testimonio apostólico. Pero al mismo tiempo, la Iglesia está hecha de hombres pecadores que tienen necesidad de convertirse y de purificarse[75]. «Los hombres y mujeres que constituyen la Iglesia pueden, a veces,

71. Entre otros, cfr. Y. M. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid 1976.
72. R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*, Sígueme, Salamanca 1971, especialmente los capítulos 4, 9 y 10.
73. LG 1, 9, 48.
74. CTI, p. 303.
75. Cfr. LG 8.

poner impedimento a la acción del Espíritu Santo»[76]. Así como en los sacramentos la realidad simbólica y social que los constituye *(res et sacramentum)* remite siempre a una realidad mayor y más fundamental, a una realidad divina *(res tantum)*, así la Iglesia es signo e instrumento de la salvación en cuanto realidad plenamente humana que depende totalmente de Cristo, «al que tiende sin confundirse nunca con aquel que es su Señor»[77].

V. La Iglesia de la Trinidad

El itinerario que va de la Iglesia a Cristo, y que en Cristo encuentra su fundamento, no se detiene en ese punto sino que, una vez situado en el misterio, se adentra en el misterio fontal de la Trinidad en la que se encuentra el origen y la raíz últimos de la Iglesia.

Al Vaticano II se ha debido la incardinación del misterio de la Iglesia en el misterio de Dios. El principio de la Iglesia está sobre todo en el plan salvífico del Padre que se realiza a través de la doble misión del Verbo-Hijo y del Espíritu Santo[78]. En cuanto al término, la Iglesia es llamada Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo[79]. De éstas, la categoría determinante para expresar la naturaleza de la Iglesia es, según el mismo Concilio, la de Pueblo de Dios en función de la cual se sitúan en la Constitución *Lumen Gentium* las demás nociones[80]. Este pueblo de Dios debe ser entendido, de acuerdo con la manera neotestamentaria de expresarse, como pueblo del Padre. La Iglesia, entonces, es el fruto de la elección del Padre, que da el ser a su Pueblo al convocarlo en Cristo con el don del Espíritu Santo. De esta manera, la Iglesia, Pueblo de Dios, entendido como pueblo del Padre «nos sitúa en la comprensión trinitaria del origen, del ser y de la misión de la Iglesia...»[81].

76. CTI, p. 303. «Los Pastores —continúa el texto— por el hecho de la legitimidad de su autoridad no están más inmunes que los otros de los abusos y errores.
77. Ibidem 304.
78. LG, 2-4; GS 40, § 2. Cfr. Y. M. Congar, *El Espíritu Santo*, cit., p. 197.
79. PO 1; AG 7; 9. La conclusión de LG 5 es el conocido texto de S. Cipriano: «Sic apparet universa Ecclesia sicuti 'de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata'».
80. Cfr P. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 176-177.
81. Ibidem, p. 181.

La Iglesia es Pueblo de Dios porque tiene su origen en el designio del Padre. Ahora bien, como ha observado P. Rodríguez, no se debe entender este designio como constitutivo de una fase monoteísta a la que seguiría otra cristológica, cuando el Pueblo de Dios fuera más tarde refundado por Cristo. El origen de la Iglesia en el Padre significa que la Iglesia se origina en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo (las dos manos de Dios, de que habla S. Ireneo[82]). El Padre, que es Padre por su relación al Hijo, realiza su designio salvífico enviando al Hijo. Por eso, todas las formas históricas de convocación del Pueblo de Dios, deben ser consideradas como prefiguraciones y anticipaciones proféticas de la forma cristológica con la que se manifestó plenamente la convocación del nuevo pueblo de Dios realizada por Jesucristo[83].

De este modo, los conceptos y realidades claves para la comprensión del origen, fundamentación y fundación de la Iglesia, aparecen con su propia dimensión en el doble movimiento seguido. Este doble movimiento se articula en torno a Cristo. Jesús es el fundador de la Iglesia en cuanto anuncia el designio salvador al predicar el reino de Dios y convocar al pueblo escatológico de Dios en torno al ministerio apostólico y sacramental. Al mismo tiempo, la Iglesia que vive y se actualiza por el Espíritu Santo tiene en Jesús su fundamento, en cuanto que El, ungido por el mismo Espíritu, realiza el designio del Padre, de reunir a Su Pueblo para comunicarle la salvación, es decir, la misma vida trinitaria.

VI. CONCLUSIÓN

La respuesta a la pregunta por la dependencia histórica de la Iglesia respecto a Jesús lleva necesariamente a considerar los fundamentos históricos de la cristología de que se parte, y concretamente, del conocimiento histórico que podemos tener de Jesús. Representa en consecuencia un caso más —ciertamente fundamental— en el que

82. *Adversus Haereses*, V, 6, 1; V, 28, 4 (SC 153, pp. 73 y 361). Citado por Congar, *op. cit.*, p. 212.
83. P. RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 183-184.

los métodos históricos son necesarios. En el campo de su competencia, esos métodos muestran al mismo tiempo su fuerza y su debilidad. Su fuerza porque gracias a ellos es posible una integración mayor entre lo creído y lo sabido. Su debilidad, porque la dependencia de presupuestos de diversa índole genera soluciones también diversas, no necesariamente complementarias. Estas soluciones están en cierto modo condenadas a no aportar mucha novedad, ya que el punto crucial —la previsión, promesa, voluntad y acción de Jesús sobre la Iglesia— cae o se mantiene según la concreta metodología de conocimiento que se aplique, la cual, a su vez, es deudora de diferentes presupuestos.

Pero está claro que el origen de la Iglesia no es una cuestión o una hipótesis formulada en abstracto por un especialista o por un grupo de trabajo, y que hay que examinar a partir de unos documentos históricos. El origen de la Iglesia en la persona y en el acontecimiento de Jesús forma parte de la conciencia de la misma Iglesia, de la autointerpretación de la Iglesia como realidad originada no en los hombres sino en Dios a través de la palabra y de la acción de Jesús de Nazaret. Todo ello significa que la lectura de los textos no puede hacerse independientemente de la lectura que la misma Iglesia hace; de su tradición, en último término. Llegados a este punto, es necesario desmontar un argumento vicioso sobre el rechazo de una lectura eclesial de la Escritura. Se parte, en ocasiones, del presupuesto de considerar a la Iglesia como una estructura puramente humana, con lo que, lógicamente, no se reconoce ningún valor normativo a su interpretación del acontecimiento cristiano. Sólo la palabra de Dios —se piensa— es soberana y regula la fe. Ahora bien, el principio de la sola Escritura precisa de esquemas interpretativos que, al no poder fundarse sobre la matriz del conocimiento de comunión, que es la tradición, se reducen a métodos de conocimiento e interpretación de valor más o menos individual, aunque *situados en su propia tradición*, con sus propios presupuestos y opciones, tanto teológicas como filosóficas. Con esos métodos, se vuelve la mirada a la Iglesia y, efectivamente, se halla en ella la confirmación de que su origen no está en Jesús, o está pero muy diluído... ¿Pero se puede garantizar que esas conclusiones no son sobre todo el resultado de opciones previas, de las cuales se busca en el fondo una confirma-

ción a través de interpretaciones controladas desde los mismos presupuestos, aunque contando con un material argumentativo?

Aplicando lo anterior a los argumentos concretos, la línea de pensamiento que debilita o niega la relación entre Jesús y la Iglesia, encuentra sus razones, sobre todo, en dos temas: la predicación por Jesús de la próxima llegada de Reino, y la predicación al pueblo de Israel. Al mismo tiempo, sin embargo, es necesario dar cuenta de actos de Jesús tan concretos como la llamada de los Doce y de los discípulos, el puesto especial otorgado a Pedro, la Cena, la muerte en la Cruz, etc., que muestran la intención eclesial de Jesús. La actitud que se toma con frecuencia es la de reinterpretar esos textos a la luz de la tesis de que Jesús carecía de toda intencionalidad respecto a la Iglesia. Para ello, basta con remitir a la Pascua todo lo que no encaja en el esquema interpretativo adoptado. El resultado es una multipicidad de interpretaciones diversas y opuestas que coinciden en el presupuesto de la heterogeneidad entre la Iglesia y Cristo.

Una aportación indirecta de las posiciones recién criticadas fue la ayuda que prestaron para corregir el exceso de poner casi solamente en Cristo el origen y fundación de la Iglesia. La misma Iglesia ha adquirido conciencia de que su origen último está en el misterio de Dios, y que la fundación por Cristo es el modo concreto de la dispensación histórica del plan salvífico de Dios, que es llevado a plenitud, también históricamente, por el Espíritu Santo. Esa convicción de la Iglesia es, de algún modo, previa a la Escritura, y se alimenta de la realidad de su originarse en Dios. En un momento posterior, la Iglesia encuentra reflejamente esa conciencia leyendo la Escritura e interpretándola con el mismo Espíritu que actúa en ella. Encuentra en ella historia y fe, y a partir de esa historia y de esa fe valora el origen de la Iglesia en Cristo, al mismo tiempo, como objeto y como fundamento de la fe.

César Izquierdo
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA