

Capítulo 17: La eclesiología y el reto del fracaso eclesiológico

Richard Lennan

El 2021 fue un año típico en la historia reciente de la Iglesia católica. «Típico» podría implicar la ausencia de algo digno de mención. En este caso, ocurre todo lo contrario. El 2021 fue el año en que las autoridades de Francia y del estado norteamericano de Nebraska publicaron informes que detallaban un largo historial de abusos sexuales a menores y adultos vulnerables por parte de sacerdotes, religiosos y trabajadores laicos católicos. También fue en 2021 cuando en una antigua «escuela residencial» para niños indígenas en Canadá—escuela administrada por la Iglesia católica—unos investigadores descubrieron tumbas sin nombre que contenían los restos de cientos de niños, muchos de los cuales fueron víctimas de abusos o de negligencia. Este descubrimiento resultó ser representativo de un patrón generalizado de abusos en las escuelas gestionadas por la Iglesia. Además de estos delitos a gran escala, hubo numerosos casos de sacerdotes y obispos que se enfrentaron a acusaciones o demandas por abusos sexuales. Lamentablemente, estos sucesos son los que hacen que 2021 sea un año representativo de la vida católica actual. Desde 2002, cuando el *Boston Globe* publicó su emblemática serie sobre los abusos sexuales cometidos por sacerdotes y sobre la negligencia de los obispos—serie que más tarde la película *Spotlight* dio a conocer ampliamente—otras fuentes informativas y las autoridades judiciales han publicado hallazgos similares.

A medida que se han multiplicado los hallazgos sobre los delitos sexuales de ministros ordenados y se ha puesto en entredicho la integridad de muchos cargos de la Iglesia, la ira y la consternación se han extendido también por la comunidad eclesial. Los delitos contra niños y adultos vulnerables siguen despertando la indignación moral de los católicos, especialmente cuando, como en las escuelas canadienses, a menudo

quienes tienen el «deber de cuidar» y la responsabilidad ministerial directa son los que no solo cometen horrendos abusos físicos o sexuales, sino que también realizan «decididos esfuerzos por inculcar a las personas un sentimiento de inferioridad, por despojarles de su identidad cultural, por cortar sus raíces»¹.

Sin embargo, lo que ha desaparecido en la respuesta de la mayoría de los católicos es cualquier sentimiento de sorpresa ante el flujo constante de tales revelaciones. Los católicos han vivido ya demasiados años como el 2021, demasiados informes que les han condicionado a esperar más noticias angustiosas. Las revelaciones que son tan familiares en los Estados Unidos también se han vuelto más frecuentes en muchas otras partes del mundo. El «escándalo» se adhiere ahora a la Iglesia católica con una viscosidad desalentadora, dejando poco espacio a la sorpresa cuando otra investigación publica conclusiones condenatorias sobre sacerdotes y obispos.

Los católicos que siguen participando fielmente en la liturgia mientras se celebra la eucaristía—un compromiso que la crisis de los abusos ha roto para muchos «antiguos católicos»—proclamarán cada semana en el credo que la Iglesia es «una, santa, católica y apostólica». Es comprensible que estos fieles experimenten una profunda disconformidad al profesar su fe en la santidad de la Iglesia. En conjunto, los elementos de la fórmula del credo identifican a la Iglesia como el producto de la iniciativa de Dios y su presencia perdurable; dan testimonio de la existencia de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (*Lumen gentium*, núm. 48), la garantía única de que Dios, a través de Jesucristo y en el Espíritu Santo, ofrece el amor reconciliador de Dios a toda la creación. No obstante, la imagen de la «santidad» difícilmente encaja con los delitos de los ministros de la Iglesia, delitos que han infligido daños duraderos en vidas frágiles y han envuelto también a la comunidad eclesial en la vergüenza.

Un hecho que agrava el dilema de los católicos sobre su participación

¹ Papa Francisco, «Meeting with Representatives of Indigenous Peoples in Canada», 1 de abril de 2022, www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/april/documents/20220401-popoli-indigeni-canada.html.

en una Iglesia plagada de escándalos es que son sus ministros ordenados los que más notoriamente han fracasado a la hora de practicar «lo más importante de la ley, que es la justicia, la misericordia y la fe» (Mt. 23,23). El Concilio Vaticano II encargó explícitamente a los obispos que edificaran «a sus súbditos con el ejemplo de su vida, guardando su conducta de todo mal y, en la medida que puedan y con la ayuda de Dios, transformándola en bien» (*Lumen gentium*, núm. 26). A raíz de la crisis de los abusos, este precepto suena a vacío. La devastación que han causado los ministros ordenados de la Iglesia ha deteriorado la confianza en ellos, al tiempo que ha arrojado una luz crítica sobre el privilegio clerical. Estos acontecimientos han hecho más urgente lo que muchos católicos demandan para que se reformule el ministerio ordenado de la Iglesia y se eliminen todos los vestigios de los privilegios clericales. En la misma línea, hay una creciente presión para que se revisen los órganos de gobierno de la Iglesia, sobre los cuales los clérigos ostentan actualmente el monopolio².

El contraste entre la actual sombra que se cierne sobre la Iglesia católica y una comunidad eclesial comprometida con entusiasmo con la «opción misionera» (*Evangelii gaudium*, núm. 27), que el papa Francisco considera esencial para una auténtica vida eclesial, plantea interrogantes para la labor de la ecclesioología. Si los ecclesiólogos son incapaces de hacer frente a los desafíos de la crisis de los abusos, incapaces de mostrar cómo la fe heredada de la Iglesia podría proporcionar respuestas constructivas a la crisis, entonces es poco probable que la disciplina sea un agente constructivo en la formación de la comunidad cristiana para el discipulado en el mundo. En ausencia de recursos teológicos con capacidad de generar conversión y creatividad en la Iglesia, su respuesta oficial a la crisis quedaría en manos de abogados y aseguradoras, como ya parece ocurrir a menudo.

Este artículo aborda si la ecclesioología ofrece posibilidades fructíferas a una Iglesia necesitada. La sacramentalidad de la Iglesia forma parte

² Como ejemplo de una propuesta para reformar el gobierno de la Iglesia en Australia, véase Conferencia de Obispos Católicos de Australia, «Light from the Southern Cross: Promoting Co-Responsible Governance in the Catholic Church in Australia», 1 de mayo de 2020, drive.google.com/file/d/1TXZd4SP-EBk4VtH9JyB9PMSmjY9Mfj7E/view.

integrante de este debate ecclesiológico. Aunque existen otros marcos ecclesiológicos, la sacramentalidad merece especial atención, ya que ocupa un lugar destacado en la enseñanza ecclesiológica del Concilio Vaticano II: «Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutaria» (*Lumen gentium*, núm. 9). No solo este estatus «canónico» de la ecclesiology sacramental, sino también su potencial para transmitir una visión sublime de la Iglesia, la convierten en un tema de investigación especialmente adecuado en el contexto de la crisis de los abusos. Si la sacramentalidad sugiere una Iglesia inmune al fracaso, ello fomenta una visión irremediabilmente ingenua de la Iglesia, una fantasía en desacuerdo con las duras realidades del pasado y el presente de la Iglesia.

La tarea inmediata de este capítulo es doble: por un lado, especificar el papel de la ecclesiology dentro del abanico de disciplinas teológicas y, por otro, considerar la capacidad de la ecclesiology para abordar las realidades concretas de la historia de la Iglesia, un paso que implicará centrarse en la esperanza en relación con la vida ecclesial. Estas dos tareas proporcionarán una base para valorar la ecclesiology sacramental en la sección final del artículo.

La dinámica de la ecclesiology

El objetivo de la ecclesiology no es conjurar una Iglesia ideal, a prueba de fracasos, inmune a la complejidad o compuesta solo por santos. Del mismo modo, la ecclesiology no puede garantizar que la comunidad de la Iglesia marche al unísono hacia un resultado concreto ni certificar que una visión de la comunidad de fe se traduzca invariablemente en una acción eficaz. Lo que sí puede hacer la ecclesiology, basándose en su afinidad con la tradición cristiana y su familiaridad con las circunstancias actuales y los contextos específicos de la comunidad ecclesial, es poner de relieve cualquier falta de congruencia entre la profesión de fe de la comunidad cristiana y sus

acciones³. Con ello, la eclesiología subraya que la Iglesia sigue siendo responsable ante el Espíritu Santo, en lugar de dirigir al Espíritu. Como corolario de su reconocimiento de la primacía del Espíritu, la eclesiología puede desafiar a la comunidad eclesial a reconocer en qué ha fallado a la hora de responder a la llamada de la gracia.

Tal autorreflexión es un preludio a la conversión, a una apropiación renovada de todo lo que da a la Iglesia su identidad como pueblo de Dios. La labor de la eclesiología, por lo tanto, se alinea con la misión general de la teología: «La teología debe ser capaz de encontrar en la actividad pastoral la presencia del Espíritu que inspira la acción de la comunidad cristiana»⁴. La eclesiología critica las prácticas de la comunidad eclesial a la luz de sus consecuencias. Al mismo tiempo, la disciplina también identifica lo que podría estar más de acuerdo con las respuestas auténticas a la gracia. En ambas acciones, la eclesiología exhorta a la comunidad cristiana a una fidelidad más radical.

Presentar la eclesiología como una exhortación, como una visión y una aspiración, podría generar la percepción de que no es más que una forma de ilusión. Del mismo modo que las exhortaciones a la acción en el contexto de la emergencia climática actual llevan el estigma de ser «bla, bla, bla», de carecer de planes de acción y calendarios detallados, la eclesiología exhortativa puede parecer impotente para efectuar cambios en la Iglesia. Aunque el poder de materializar una visión puede parecer más deseable que la exhortación, es crucial tener en cuenta que la gracia también es exhortadora. En consonancia con el despojo de Dios de sí mismo en la encarnación de Jesucristo (Flp. 2,5–11), el Espíritu Santo no impone la salvación a la humanidad. El Espíritu mueve los corazones en lugar de

³ Sobre el papel de la eclesiología a la hora de indicar si las acciones de la Iglesia son congruentes con su fe, véase Paul Murray, «Searching the Living Truth of the Church in Practice: On the Transformative Task of Systematic Ecclesiology», *Modern Theology* 30 (2014): 252–281; véase también Clare Watkins, «Practical Ecclesiology: What Counts as Theology in Studying the Church?», en *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*, ed. Pete Ward (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 167–181.

⁴ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, ed. y trad. Sister Caridad Inda y John Eagleson (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1988), 9.

torcer los brazos. El marco escatológico en el que actúa el Espíritu ofrece la seguridad de que «todo colabora al bien de los que aman a Dios, de los que han sido elegidos conforme a su designio» (Rom. 8,28), pero no ofrece ni un calendario ni un plan paso a paso para lograr lo que es bueno. Tampoco esta garantía inequívoca ilumina la estrategia del Espíritu para superar la susceptibilidad de la Iglesia peregrina a la falta de fe.

La ecclesioología afirma que Cristo y el Espíritu son «los principios constitutivos» de la Iglesia, pero rechaza adecuadamente atribuir un estatus casi divino a la comunidad eclesial⁵. Aun cuando las teologías de la Iglesia articulan cómo esta podría encarnar en el mundo la gracia del Espíritu, ninguna puede trascender las limitaciones de la Iglesia: «Enfrentados a las prácticas, intenciones e interpretaciones confusas y pecaminosas de nuestras congregaciones, necesitamos saber cómo el Espíritu Santo, en lugar de estar “atado” a la Iglesia y a sus prácticas, puede *superar* los efectos de las iglesias sobre sus miembros y de los miembros sobre las iglesias, para que, a pesar de la Iglesia y con su ayuda, podamos santificarnos y acercarnos a Cristo»⁶. De acuerdo con esta necesidad, la ecclesioología impulsa a la comunidad eclesial a ser más fiel en el presente.

Como comunidad peregrina que «lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa» (*Lumen gentium*, núm. 48), la Iglesia, ecclesiólogos incluidos, debe vivir «por la fe y no por lo que vemos» (2 Cor. 5,7). Este requisito es congruente con la existencia de la Iglesia como un cuerpo que es «el resultado de la sinergia de un don divino gratuito puro en sí mismo y una actividad humana que se caracteriza por la libertad, las limitaciones y la falibilidad natural humanas»⁷. Paradójicamente, la ecclesioología subraya la intimidad entre Dios y la comunidad cristiana, al tiempo que recuerda a los

⁵ Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 2, trad. David Smith (Nueva York: Seabury, 1983), 9.

⁶ Nicholas Healy, «Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concreteness?», *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003): 303; cursiva original.

⁷ Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, rev., ed. y trad. Paul Philibert (Collegeville, MN: Michael Glazier, 2011), 90.

miembros de la Iglesia sus limitaciones, que confirman que solo Dios, y no la Iglesia, es la fuente de la salvación. Así, la propia eclesiología es un acto de fe. Más explícitamente, la eclesiología es una expresión de confianza en la capacidad de Dios para superar el impacto del pecado de la humanidad. Esta confianza encarna la «esperanza que no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom. 5,5)⁸.

Eclesiología y esperanza

La invocación de la esperanza, al igual que el perfil del Espíritu como exhortador, no es una opción fácil. En el ámbito cristiano, la esperanza tiene su fundamento en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Por esta razón, la esperanza cristiana implica la capacidad de «obedecer ante lo que horroriza», de afrontar la realidad sin vacilaciones, en lugar de evitar una confrontación con la verdad⁹. La esperanza configurada por Cristo permite abrazar la verdad, ya que confía en que nada puede superar «el bien supremo de conocer a Cristo Jesús, mi Señor» (Flp. 3,8). La esperanza, por tanto, procede de la fe, a la vez que es también una recepción del amor de Dios en Cristo, el amor que es fuente de compasión y generosidad tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella: «Solo la gran esperanza-certeza de que, a pesar de todas las frustraciones, mi vida personal y la historia en su conjunto están custodiadas por el poder indestructible del Amor [...]. Podemos liberar nuestra vida y el mundo de las intoxicaciones y contaminaciones que podrían destruir el presente y el futuro» (*Spe salvi*, núm. 35). Esta esperanza permite reconocer el alcance de los abusos sexuales clericales, escuchar con humildad el testimonio de los supervivientes y aceptar la llamada al arrepentimiento y a la conversión,

⁸ Para un análisis de la Iglesia en términos de esperanza y para el papel de la eclesiología en la transmisión de esta esperanza, véase Richard Lennan, «The Church as a Sacrament of Hope», *Theological Studies* 72 (2011): 247–274.

⁹ Paul Crowley, *Unwanted Wisdom: Suffering, the Cross, and Hope* (Nueva York: Continuum, 2005), 61.

sin ponerse a la defensiva.

Los abusos sexuales clericales comparten el abuso de confianza intrínseco a cualquier abuso, pero el hecho de que las víctimas de los abusos en la Iglesia hayan sido en gran medida los miembros más indefensos de la comunidad añade una carga adicional de agravio. Este aspecto de la crisis, junto con el gran número de agresiones documentadas por parte de obispos, sacerdotes y religiosos, así como los múltiples casos de encubrimiento por parte de los obispos, convierte el abuso sexual clerical en una atroz traición a un Dios vivificador y compasivo. Por horripilantes que sean los datos de la situación actual, este momento dista mucho de ser la primera vez en la historia de la Iglesia en que las acciones de los cristianos han contradicho la fe que profesan. La historia nos recuerda que la Iglesia nunca ha estado a prueba de fracasos. De ahí la necesidad permanente de teologías que promuevan la conversión de la comunidad eclesial en lugar de proceder como si la Iglesia no conociera barreras para la santidad inspirada por el Espíritu.

Existe un legado innegable de santidad en el pasado y en el presente de la Iglesia, «una muchedumbre inmensa, incontable» (Ap. 7,9) de personas santas que cuidaron desinteresadamente de los necesitados y dieron testimonio por otros medios de la llegada del reino de Dios. Por desgracia, las historias de santidad no son la única entrada en los anales de la comunidad eclesial. Junto a las crónicas de santidad, se encuentran innumerables expresiones de autojustificación, vanidad y arrogancia, que alimentan la explotación de los demás. De hecho, incluso el círculo íntimo de los seguidores de Jesús se mostraba engreído y egoísta, «porque en el camino habían discutido sobre cuál de ellos era el más importante» (Mc. 9,34). Las disputas y divisiones en la comunidad cristiana que comenzaron en la primera generación—«Yo soy de Pablo», «Yo soy de Apolos», «Yo soy de Cefas» o «Yo soy de Cristo» (1 Cor. 1,12)—no cesaron con la Iglesia primitiva, sino que han continuado y se han ampliado desde entonces.

El legado perenne de división en la Iglesia es más evidente en las separaciones aún no sanadas entre católicos y ortodoxos, y entre católicos

y protestantes. Como si esta herida histórica no fuera suficiente para dañar el testimonio de Cristo que ofrece la Iglesia, la actual generación de miembros de la Iglesia es perfectamente capaz de añadir sus propias formas de resistencia al Evangelio. Al evidenciar el impacto de las «guerras culturales» de hoy sobre la Iglesia, los católicos actuales reproducen en la esfera eclesial la polarización característica de la cultura social y política más amplia¹⁰.

La comunidad católica refleja a menudo las carencias del mundo, en lugar de la forma de estar presente en el mundo que el Espíritu posibilita. Así, los católicos, lejos de encarnar un discipulado cristiano valiente, han sido tan cómplices como otros sectores de la sociedad civil en, por ejemplo, la prolongación de la injusticia racial en los Estados Unidos, incluso dentro de la propia Iglesia¹¹. La comunidad eclesial profesa su convicción de que ya no tiene importancia ser «esclavo o libre, hombre o mujer, porque unidos a Cristo Jesús, todos sois uno solo» (Gál. 3,28), pero su falta de apertura a muchos grupos situados al margen de la sociedad y de la Iglesia indica que la comunidad cristiana no siempre se inspira en principios centrados en el Evangelio.

Por descorazonador que sea reconocer tales fracasos colectivos, estos se hacen eco de la verdad ineludible propia de todo cristiano según la cual «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom. 3,23). En consecuencia, como reconoció el papa Juan Pablo II, las vidas de los miembros de la Iglesia pueden constituir «un antitestimonio en relación con el cristianismo. [...] Nuestro pecado ha obstaculizado la acción del

¹⁰ Para un análisis de las divisiones ideológicas en la Iglesia contemporánea de los Estados Unidos, véase Michael Peppard, «Can the Church Transcend a Polarized Culture?», en *Polarization in the US Catholic Church: Naming the Wounds, Beginning to Heal*, ed. Mary Ellen Konieczny, Charles Camosy y Tricia Bruce (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2016), 145–157.

¹¹ Sobre la experiencia de los católicos negros en los Estados Unidos, véase, por ejemplo, Edward Braxton, *The Church and the Racial Divide: Reflections of an African-American Catholic Bishop* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2021); M. Shawn Copeland, *Knowing Christ Crucified: The Witness of African-American Religious Experience* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2018), y Bryan Massingale, *Racial Justice and the Catholic Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010).

Espíritu en el corazón de tantas personas» (*Incarnationis mysterium*, núm. 11). Esto es explícitamente cierto a propósito de la catástrofe que supone la crisis de los abusos sexuales clericales. La realidad pasada y presente de la pecaminosidad en la Iglesia subraya la orientación escatológica de la Iglesia, confirmando solo a Dios como fuente de salvación y plenitud de vida. De forma más inmediata, los fracasos que expresan la pecaminosidad amplifican la imposibilidad de que la comunidad eclesial esté a prueba de fracasos, y de certificar que el testimonio de la Iglesia sobre Cristo puede estar libre de cualquier manifestación de pecaminosidad humana¹².

De acuerdo con la historia de fracasos de la Iglesia, los ecclesiólogos podrían abogar por la práctica de la «gestión de pérdidas», ajustando frecuentemente a la baja la proclamación que la Iglesia hace de su relación con Dios. Esta táctica, que responde a los fracasos de la Iglesia, garantizaría que la concepción que la comunidad eclesial tiene de sí misma generase unas expectativas mínimas de santidad y virtud. Rebajar las afirmaciones sobre la Iglesia permitiría rechazar con un encogimiento de hombros todas las revelaciones de fracaso individual y comunitario, clasificándolas como meros indicadores de la humanidad irreductible de la Iglesia. Una Iglesia así se desvanecería inexorablemente en el olvido a medida que su futilidad fuera cada vez más difícil de disimular¹³.

Una ecclesiología que intentara resistirse al derrotismo y afirmar los méritos de la Iglesia podría desestimar incluso la amplitud y la profundidad de los abusos clericales al considerarlos como pecados cometidos por unas «manzanas podridas», de las que se desmarca el resto de la comunidad. En términos más generales, los miembros laicos de la Iglesia podrían afirmar — con más de una justificación — que, dado que los miembros ordenados de la Iglesia son los principales responsables de la crisis de los abusos, el «pueblo de Dios», entendido como un grupo que incluye únicamente a

¹² Véase un estudio reciente sobre la pecaminosidad de la Iglesia en Brian Flanagan, *Stumbling into Holiness: Sin and Sanctity in the Church* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2018).

¹³ Véase, por ejemplo, el análisis de la desvinculación de los jóvenes de la Iglesia recogido en Robert McCarty y John Vitek, *Going, Going, Gone: The Dynamics of Disaffiliation in Young Catholics* (Winona, MN: St Mary's, 2017).

los laicos, es el que representa a la Iglesia de forma más auténtica¹⁴. A su manera, cada una de estas opciones reduce una realidad compleja a una solución unidimensional que trafica con la idea errónea de que la esperanza requiere la negación del fracaso.

Es importante destacar que dos componentes de la ecclesioología surgida del Concilio Vaticano II ofrecen una forma de proceder más acorde con la auténtica esperanza. En primer lugar, el Concilio subraya que toda la Iglesia es «al mismo tiempo santa y necesitada de purificación», por lo que «avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (*Lumen gentium*, núm. 8). Por consiguiente, no puede haber ni una Iglesia perfecta ni sectores de la Iglesia exentos de conversión. En segundo lugar, el Vaticano II reconoce que «la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree» (*Lumen gentium*, núm. 12). En consecuencia, la posibilidad de una Iglesia santa, que responda a la gracia que sustenta las auténticas expresiones de fe, requiere el compromiso de todo el pueblo de Dios.

El análisis de la sacramentalidad de la Iglesia, que es el tema de la sección final de este artículo, considera si una apreciación renovada de los aspectos de la teología eclesial que amplió el Vaticano II podría contribuir a formular respuestas constructivas a la crisis de los abusos. Dicho análisis argumenta a favor de la compatibilidad entre la sacramentalidad y una Iglesia autocrítica, sosteniendo que la autocrítica hace más profunda la esperanza de la comunidad y, por lo tanto, aumenta su sacramentalidad¹⁵.

Sacramentalidad e Iglesia autocrítica

Las identificaciones de la Iglesia como «el pueblo de Dios», «el cuerpo de

¹⁴ «El pueblo de Dios» aparece a menudo como sinónimo de «los laicos», pero este no es el planteamiento del Vaticano II. *Lumen gentium*, núm. 9–17, describe al «pueblo de Dios» como toda la comunidad de los bautizados, es decir, los laicos y los ordenados forman juntos el único pueblo de Dios.

¹⁵ Sobre la necesidad de autocrítica en la vida y la misión de la Iglesia, véase Karl Rahner, «The Function of the Church as a Critic of Society», en *Theological Investigations*, vol. 12: *Confrontations* 2, trad. David Bourke (Nueva York: Seabury, 1974), 229–249.

Cristo» o «el templo del Espíritu Santo» son quizá más familiares para la mayoría de los católicos que la invocación de la Iglesia como sacramento. Sin embargo, es la sacramentalidad de la Iglesia la que ocupa el primer plano en la ecclesiología del Vaticano II. El Concilio comienza su documento sobre «la Iglesia» comparándola con un sacramento, nombrando a la comunidad eclesial como «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*Lumen gentium*, núm. 1).

Como sacramento, la Iglesia tiene un estatus sublime. Este estatus puede hacer que la ecclesiología sacramental sea problemática, especialmente si fomenta una postura de autocomplacencia que se resiste a la necesidad permanente de conversión común a todos los miembros y a todas las actividades de la Iglesia¹⁶. Entonces, ¿es «la Iglesia como sacramento» un obstáculo para la reforma de la comunidad eclesial o incluso una táctica que legitima la negación de la pecaminosidad de la Iglesia?

Es cierto que la ecclesiología sacramental presupone una conexión íntima entre la Iglesia y la autorrevelación de Dios en Jesucristo y el Espíritu Santo: «El Espíritu del Padre, con el que Jesús el *Christos* fue ungido, es el mismo Espíritu que el Padre envía sobre la comunidad de los discípulos de Cristo en Pentecostés y que el Resucitado comparte con ellos. [...] La Iglesia es el lugar en el que la misión del Verbo y la misión del Espíritu encuentran su punto de coyuntura más claro en la historia humana»¹⁷. Basándose en la presentación de la iniciativa trinitaria de Dios en la constitución de la Iglesia, el Vaticano II concluye que existe «una analogía nada despreciable» entre la «articulación social de la Iglesia» y el Espíritu Santo, y entre la naturaleza humana de Jesús y su naturaleza divina (*Lumen*

¹⁶ Véase, por ejemplo, la crítica de la ecclesiología sacramental en Avery Dulles, *Models of the Church* (Nueva York: Image Books, 1978), 78-79. Para una visión positiva del concepto, véase Richard Lennan, «“Narcissistic Aestheticism?”: An Assessment of Karl Rahner’s Sacramental Ecclesiology», *Philosophy and Theology* 25, núm. 2 (2013): 249–270.

¹⁷ Ormond Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church’s Reception of Revelation* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2009), 37–38.

gentium, núm. 8). Esta notable afirmación podría sugerir que el Vaticano II estaba atribuyendo un carácter divino a la comunidad eclesial, una percepción que la descripción que el Concilio hace de la Iglesia como «indefectiblemente santa» (*Lumen gentium*, núm. 39) podría reforzar.

Es crucial, por tanto, dejar claro que todas las referencias a la santidad de la Iglesia atestiguan la presencia ininterrumpida del Espíritu como fuente de vida de la Iglesia. El énfasis del Concilio en el Espíritu equipara la santidad con la presencia de Dios, no con la perfección humana. El Vaticano II también insiste en que los miembros de la Iglesia han de permanecer abiertos a la gracia. Esta apertura es necesaria para que «la santidad de la Iglesia se manifieste y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles» (*Lumen gentium*, núm. 39). La gracia no es posesión de la comunidad eclesial ni transforma automáticamente a los seres humanos en paradigmas de santidad. Más bien, «a fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, todo fiel debe escuchar de buena gana la palabra de Dios y poner por obra su voluntad con la ayuda de la gracia [de Dios]» (*Lumen gentium*, núm. 42). La oración, la abnegación, el servicio a los demás y el deseo de abrazar la virtud—todos ellos con fundamento en la eucaristía (*Lumen gentium*, núm. 42)—son ayudas para obtener el «buen fruto» que la Iglesia debe hacer presente. Este fruto es la expresión sacramental de la gracia que actúa en la comunidad eclesial.

Lejos de legitimar la superioridad o la mediocridad, el vínculo entre la Iglesia y la sacramentalidad es el motor de la conversión que puede florecer en acciones justas y compasivas que encarnen la gracia en el mundo. El cumplimiento de esta misión requiere que todos los miembros de la comunidad eclesial comprendan que la Iglesia es siempre «portadora de la palabra reveladora de Dios como expresión de salvación para el mundo y, *al mismo tiempo*, [el] sujeto que escucha y cree, a quien se dirige la palabra de salvación de Dios en Cristo»¹⁸. En resumen, la sacramentalidad de la

¹⁸ Karl Rahner, «What is a Sacrament?», en *Theological Investigations*, vol. 14: *Ecclesiology, Questions in the Church, the Church in the World*, trad. David Bourke (Nueva York: Crossroad, 1976), 143; cursiva original.

Iglesia exige que la comunidad eclesial no se vea a sí misma como un cuerpo privilegiado. En lugar de ser la comunidad exclusiva de los salvados, una comunidad siempre a salvo del fantasma del fracaso, la Iglesia es un pueblo cuya fidelidad a Dios, y a la misión que Dios le ha encomendado, no puede separarse de la apertura permanente a la gracia y del reconocimiento de la inevitable brecha entre todo lo que el Espíritu hace posible y lo que sus acciones revelan de su respuesta al Espíritu.

El reconocimiento de esta brecha es clave en el pensamiento de Louis-Marie Chauvet, para quien la Iglesia como sacramento «radicaliza la vacante del lugar de Dios. Aceptar su mediación es aceptar que esta vacante nunca se llenará»¹⁹. La Iglesia, a través de la iniciativa y la gracia eterna de Dios, puede ser una expresión sacramental de la presencia vivificante de Dios en el mundo, pero la Iglesia no es un sustituto de Dios. De hecho, la constitución de la Iglesia en la gracia significa, paradójicamente, que la Iglesia tiene la capacidad de ser un obstáculo único para la acción de la gracia en el mundo, como ilustra trágicamente la crisis de los abusos. Para no ser un obstáculo, la Iglesia debe ser, y seguir siendo, autocrítica y estar alerta ante la posibilidad de que la comunidad eclesial oscurezca el don del Espíritu Santo en lugar de simbolizarlo.

La autocrítica es también «una condición primordial que permite a la Iglesia ejercer una función crítica con respecto a la sociedad», ya que solo una Iglesia que reconoce su propia capacidad de alejarse de Dios puede cuestionar esa misma capacidad evidente en el mundo en general²⁰. Una vez más, es obvio que existe una conexión indisoluble entre la sacramentalidad de la Iglesia y la conversión de la comunidad de fe, la cual reconoce humildemente que depende de la gracia en lugar de ser la fuente de la gracia. De esta conexión se deriva la posibilidad de que la Iglesia sea un cuerpo que alimente la esperanza en el mundo.

La autocrítica y la conversión, que son componentes indispensables de

¹⁹ Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trad. Patrick Madigan y Madeleine M. Beaumont (Collegeville, MN: Pueblo, 1995), 178.

²⁰ Rahner, «The Function of the Church as a Critic of Society», 237.

la sacramentalidad de la Iglesia, pueden resistir cualquier tendencia a utilizar la ecclesiología sacramental de forma que idealice a la Iglesia. Y lo que no es menos importante, reconocer que, en el corazón de la Iglesia, el Espíritu es un don que comparten todos los bautizados, permite desafiar aquellas prácticas y relaciones que dan la impresión de que la Iglesia es «un tipo de sistema totalitario clerical, religiosamente camuflado»²¹. Por consiguiente, no son solo los clérigos quienes representan la Iglesia. Todos los bautizados comparten la vocación de proclamar a Cristo mediante palabras y obras. Como producto de la iniciativa de Dios—el único Dios que llevará a la Iglesia a su plenitud—la Iglesia no está a disposición de ningún sector de la comunidad eclesial.

La sacramentalidad de la Iglesia implica a toda la comunidad eclesial. En consecuencia, el culto, los ministerios, las iniciativas misioneras y los órganos de gobierno de la Iglesia tendrán más probabilidades de reflejar todo lo que el Espíritu potencia cuando faciliten la participación de todos los bautizados. Una mayor reciprocidad y responsabilidad entre los titulares de los cargos y la comunidad en general contribuirá al fortalecimiento de una Iglesia autocrítica que, a su vez, fomentará la sacramentalidad de la Iglesia. La defensa que hace el papa Francisco de una Iglesia «sinodal», una Iglesia que involucre conscientemente a todos los que buscan vivir como discípulos, concuerda perfectamente con la misión sacramental de la comunidad eclesial en el mundo²².

La ecclesiología sacramental no es una fórmula para lograr la perfección. El énfasis en la gracia que ocupa el corazón de la Iglesia y que es esencial en la ecclesiología sacramental puede estimular el arrepentimiento y la reforma de la comunidad eclesial. Esta conversión, a su vez, facilita el resurgir de una Iglesia más fiel y esperanzada, más capaz de reflejar a Cristo en sus

²¹ Karl Rahner, «Freedom in the Church», en *Theological Investigations*, vol. 2: *Man in the Church*, trad. K.H. Kruger (Nueva York: Crossroad, 1983), 99.

²² Respecto a la enseñanza papal sobre la sinodalidad, véase, por ejemplo, Papa Francisco, «Discurso del santo padre Francisco para el inicio del proceso sinodal», 9 de octubre de 2021, www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html.

acciones. Una Iglesia así no deja atrás la necesidad de asumir el arrepentimiento que exigen sus fracasos en la crisis de los abusos. La Iglesia solo será un sacramento de sanación y esperanza si asume su propia fragilidad y necesidad de conversión, una necesidad que existe en todos los bautizados y en todos los ministerios y organismos de la vida eclesial. Renovando constantemente su dependencia de la gracia, la comunidad eclesial podrá dar testimonio de la misericordia reconciliadora y vivificante de Dios.



Richard Lennan es sacerdote de la diócesis de Maitland-Newcastle (Australia). Es doctor en Teología por la Universidad de Innsbruck y actualmente es profesor de Teología Sistemática y presidente de la Facultad Eclesiástica en la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Su investigación y docencia se centran en la ecclesioología, el ministerio y la teología fundamental, con especial interés en la teología de Karl Rahner. Sus libros más recientes son *Tilling the Church: Theology for an Unfinished Project* (Liturgical Press, 2022) y, como coeditor, *Priestly Ministry and the People of God: Hope and Horizons* (Orbis Books, 2022).