

Haight, Roger

Nuevos retos y nuevas iniciativas en eclesiología
Revista Iberoamericana de Teología, núm. 5, julio-diciembre, 2007, pp. 7-24
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=125216425001>



Revista Iberoamericana de Teología
ISSN (Versión impresa): 1870-316X
angel.sanchez@uia.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

Nuevos retos y nuevas iniciativas en eclesiología

Roger Haight

Union Theological Seminary

Resumen

Este ensayo, dividido en dos partes, quiere proponer nuevas iniciativas en el campo de la eclesiología que ayuden a afrontar los nuevos problemas que han surgido en la Iglesia universal. En la primera parte, describiré cómo la disciplina genérica y análoga de la eclesiología comparada nos puede ayudar a tratar de resolver algunos de los problemas que han surgido en el curso del siglo xx y que tenemos que afrontar en los comienzos del siglo xxi. En la segunda, me centraré en una sub-disciplina o rama particular de la eclesiología comparada que parece ser especialmente prometedora frente a la vasta fragmentación que se da dentro del movimiento cristiano de la Iglesia universal.

Summary

This essay aims at proposing new initiatives in ecclesiology to meet the new problems that have arisen for the world church. It is divided into two parts. In the first part I will describe how the generic and analogous discipline of comparative ecclesiology can help us address some of the problems that have emerged in the course of the twentieth century and face us as we begin the twenty-first. In the second I focus on a particular sub-discipline or branch of comparative ecclesiology as one that holds particular promise in the face of widespread fragmentation within the Christian movement or world church.

Todos conocemos la historia de cómo el siglo xix condujo al xx hacia el movimiento ecuménico, hacia la creación e iniciativas del Consejo Mundial de Iglesias y hacia un amplio diálogo intereclesial. El extenso movimiento misionero generó la preocupación de que las naciones occidentales pudieran estar sembrando división, más exactamente las divisiones occidentales, en las tierras de misión del mundo en desarrollo. Esto estimuló a las iglesias occidentales a formar el movimiento ecuménico que dominó la eclesiología en el transcurso del siglo xx. La fuerza de la corriente ecuménica fue tan poderosa que hizo entrar en ella a la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II. Se formaron, entonces, muchas iglesias unidas, la mayoría de las principales entraron en conversaciones bilaterales o multilaterales; otras más llegaron a una plena comunión con terceras. A través del Consejo Mundial de Igle-

R
O
G
E
R
H
A
I
G
H
T

sias, jóvenes iglesias de todo el mundo hicieron gradualmente oír su voz. Al final del siglo XX toda la Iglesia se había desplazado considerablemente del lugar en que se encontraba en las postrimerías del siglo XIX.

1. Eclesiología comparada

Nadie tendrá problema en aceptar la siguiente afirmación: los desarrollos de un siglo en la Iglesia y en su eclesiología proponen los temas y los métodos de la eclesiología del siglo siguiente. Sobre esta base, se puede decir que, como el movimiento misionero del siglo XIX preparó el escenario para la eclesiología ecuménica del siglo XX, así lo sucedido en el siglo XX en el mundo y entre las iglesias presenta nuevos retos para la eclesiología. Esto sugiere las tres secciones de la primera parte de este ensayo. En ella describo cómo la expansión de la Iglesia ha hecho surgir tres temas que tienen que ver con la inculturación, la globalización y el pluralismo religioso que se volvieron importantes en el curso del pasado siglo. Luego defino la "eclesiología comparada" como un término análogo, que abarca varias sub-disciplinas o, al menos, diversas tareas eclesiológicas. Termino la primera parte indicando cómo diversas facetas de la eclesiología comparada, pueden indicar una estrategia para hacer frente a los problemas que he señalado.

Un amplio análisis revelaría muchas de esas áreas problemáticas que han llegado a un punto crítico a lo largo del siglo XX. Señalaré solo tres temas, que son muy claros y presentan profundos problemas. El primero está en la necesidad de un impulso hacia la inculturación por parte de las iglesias en culturas no-occidentales. El segundo brota del fenómeno de la globalización. El tercero surge de la cercana interacción entre personas de las diferentes religiones del mundo. Explicaré brevemente cada uno de ellos.

Inculturación

Este término tiene un sentido positivo para la mayoría de las iglesias. Todo mundo reconoce que la iglesia cristiana como tal no tiene una cultura específica, sino que busca encarnarse en cada cultura que abraza la fe cristiana. En principio, la inculturación echa por tierra cualquier intento de una cultura concreta por posesionarse o controlar la fe y la práctica cristianas. Con bastante frecuencia, resulta difícil decidir cuándo ciertas fórmulas de fe, ciertos rituales o prácticas proceden realmente del núcleo mismo de la fe o son sólo adaptaciones culturales, posiblemente inadecuadas.

Las respuestas de algunas iglesias del mundo en vías de desarrollo al documento de la Comisión Fe y Constitución "Bautismo, Eucaristía, Ministerio" (BEM) son un ejemplo de lo que quiero decir.¹ Hay que recordar que ese do-

¹ Véase Consejo Mundial de Iglesias, "Bautismo, Eucaristía, Ministerio", Documento

cumento intenta tener un lenguaje que el mayor número posible de iglesias puedan reconocer como expresión de la fe apostólica, sea que corresponda o no corresponda exactamente con las fórmulas y prácticas de una Iglesia particular. El documento fue evolucionando durante un largo período de tiempo y supuso una gran carga de cuidadoso trabajo. Sin embargo, varias iglesias del mundo en desarrollo –no occidentales– no pudieron identificarse con él. Un documento para la Iglesia universal deberá ser necesariamente general, pero también deberá reflejar invariablemente una tradición particular y tendrá un determinado estilo. Para ciertas culturas en África y Asia, el documento BEM tiene una tendencia de Norte y Occidente, en su lenguaje, imaginaria y conceptos.² Las iglesias de Melanesia dijeron: “Debemos confesar que muchos de los problemas teológicos tratados en BEM nos parecen extranjeros, puesto que provienen de la historia de la cristiandad en Europa, y por eso no parecen relevantes para nuestras preocupaciones en Melanesia”.³

En suma, el lenguaje clásico de las iglesias occidentales y ortodoxas no es fácilmente inteligible para iglesias relativamente jóvenes en los países en vías de desarrollo y en culturas que no comparten la historia de Occidente. La meta de la inculturación de la Iglesia en diversas culturas hace que la comunicación entre las iglesias sea un problema, para no hablar de la comunión entre ellas.

Globalización y fragmentación eclesial

El fenómeno de la globalización y todo lo que lleva consigo merece atención. Uso el término en sentido neutral, para referirme a la compactación de nuestro tiempo histórico y al encogimiento del espacio de nuestro mundo, de modo que se ha producido una creciente interdependencia e interacción entre pueblos que en el pasado eran distantes unos de otros. Este proceso tiene un doble efecto, de fusión y de fisión. Con la palabra “fusión” me refiero al proceso de reunir fuerzas culturales que anteriormente eran diferentes y separadas. Estos nuevos intercambios llevan a una cierta estandarización, que hace posible ese intercambio. Con el término “fisión” me refiero a una reacción contra la amenaza de homogeneización; reacción que reafirma la identidad local de manera energética y consciente.

de la Comisión Fe y Constitución núm. 111, (versión en inglés WCC Publications, Ginebra 1982). Citado en lo sucesivo como BEM. El documento puede verse en la página electrónica <www.oikoumene.org/es/documentación>.

² “Methodist Church of New Zealand”, en M. THURIAN, (ed.), *Churches respond to BEM*, I, Faith and Order Paper 129, World Council of Churches, Ginebra 1986, 78.

³ “Melanesian Council of Churches”, en M. THURIAN, (ed.), *Churches Respond to BEM*, V, Faith and Order Paper 143, World Council of Churches, Ginebra 1986, 180.

Esta dinámica global tiene una contraparte en el desarrollo de la Iglesia universal. Al interactuar las iglesias en todo el mundo, fuerzas de comunión buscan una cierta estandarización, que se da frecuentemente según las normas históricas de Occidente; lo cual puede hacer que estos esfuerzos por obtener la comunión tengan la apariencia de una dominación cultural. Al mismo tiempo, términos como “contextualización” e “inculturación” son positivos en la teología de la misión y representan el deseo de que la Iglesia cristiana, dondequiera que exista, se haga parte y se vuelva indígena en la cultura, de manera que pueda establecer una verdadera comunicación y ser una parte orgánica de la vida de un pueblo dado. El éxito del movimiento evangélico y pentecostal en el mundo, especialmente si lo comparamos con un relativo declinar de las iglesias tradicionales en Occidente, indica que esos grupos pueden ser mejores que los demás en lo referente a inculturación. Y, sin embargo, esa misma inculturación presenta la real posibilidad de que la Iglesia universal esté en peligro, como nunca antes, de desintegrarse en una multitud de iglesias diferentes.

Interacción entre las religiones

La globalización y la migración en la segunda mitad del siglo XX han dado como resultado una nueva cercanía e intercambio entre la gente religiosa del mundo. Este encuentro tiene lugar sobre el terreno, en las comunidades civiles y en los vecindarios. En ese encuentro, el cristianismo da a otras tradiciones religiosas una imagen ‘imperialista’ y la idea de “misión” parece tener valores negativos. En forma semejante, entre muchos cristianos progresistas la idea misma de actividad misionera va acompañada de serias reservas, cuando una nueva conciencia histórica “general” implica el valor de otras religiones para otras culturas. ¿Puede la nueva apertura al diálogo interreligioso y a las otras religiones ser reconciliada con las metas misioneras clásicas que, a su vez, parecían reflejar una dimensión básica e intrínsecamente importante de la fe cristiana?

Estos no son los únicos problemas eclesiales que aparecen en el horizonte; pero son problemas serios. Por eso, paso ahora a considerar una estrategia para hacerles frente.

Nuevas estrategias eclesiológicas para el presente

En esta sección y en la próxima, quiero sugerir que la eclesiología comparada proporciona un medio para afrontar los problemas. Pero la plausibilidad de esta propuesta presupone que esta “eclesiología comparada” sea comprendida análogamente, como abarcando varios diferentes tipos de método. De ese modo, comienzo por mostrar las diferencias entre los varios tipos de eclesiología comparada.

Para empezar, se puede caracterizar la eclesiología comparada como un método que explícitamente incluye el pluralismo, poniendo en conjunción dos o más iglesias, o eclesiologías o fuentes de datos tradicionales. La eclesiología comparada es una categoría analógica; incluye varias sub-disciplinas diferentes. Encuentro que hay cinco diferentes tipos de eclesiología comparada que se usan en nuestros días, y que no pretenden ser ni exclusivas ni exhaustivas.

Un primer tipo de eclesiología comparada corresponde a lo que hice yo en *Christian Community in History*.⁴ Este tipo de eclesiología comparada consiste en poner una eclesiología al lado de otra, de manera que se puedan comparar. Se trata de una estrategia directa y sencilla.⁵

Un segundo tipo de eclesiología comparada utiliza los datos proporcionados por muchas iglesias para construir una antropología eclesial fundamental. Se encuentra un ejemplo de esto en la obra de Edward Farley.⁶ Sugiero que ese nivel de eclesiología comparada requiere de una fuerte contribución de valores feministas y de intuición eclesiológica, para tener una antropología eclesial igualitaria, ya que la Iglesia tiene una larga y muy arraigada historia patriarcal.

Un tercer tipo de eclesiología comparada define su naturaleza específica por la meta que se propone, de iglesias que se unen para crear alianzas que permitan la comunión de unas con otras. Los diálogos bilaterales entre iglesias ejemplifican este tipo de eclesiología comparada.⁷ Tienen como meta la comprensión mutua, que idealmente culminaría en un consenso que admite diferencias. La descripción que hace Minna Hietamäki de lo que sucede en este proceso asigna una meta precisa al trabajo comparativo: una comunión diferenciada.⁸

⁴ R. HAIGHT, *Christian Community in History*, Continuum, Nueva York 2004-2005, Vols. I-II.

⁵ Véase por ejemplo P. AVIS (ed.), *The Christian Church: An Introduction to the Major Traditions*, SPCK, Londres 2002. Otro ensayo similar es el de E. LEROY LONG, *Patterns of Polity: Varieties of Church Governance*, Pilgrim Press, Cleveland 2001.

⁶ E. FARLEY, *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method*, Fortress Press, Filadelfia 1982. Este trabajo fue precedido por una reflexión fundamental que es prope-déutica a ésta y se titula *Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality*, Fortress Press, Filadelfia 1975.

⁷ Véase G. R. EVANS, *Method in Ecumenical Theology: The Lessons so far*, University Press, Cambridge 1996, para el análisis de varias técnicas usadas en teología ecuménica para encontrar comprensión y acuerdos comunes dentro de la diferencia. Otro ejemplo está en muchos diálogos bilaterales entre iglesias. Véase, por ejemplo, R. LEE y J. GROS, (eds.), *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries: Lutherans and Catholics in Dialogue*, X, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, D.C. 2005.

⁸ M. HIETAMÄKI, "Is Comparative Ecclesiology Enough for the Oikoumene? Remarks on Roger Haight's Comparative Ecclesiology in the Light of Recent Lutheran-Roman Catholic Dialogues," *AAR* (Washington, D.C.), November 2006.

La Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de las Iglesias, en su documento "Bautismo, Eucaristía, Ministerio", refleja un cuarto tipo de eclesiología comparada. Este método tiene como meta construir una declaración consensuada que el mayor número posible de iglesias pueda aceptar como representativa de la fe apostólica. Este método pone en equilibrio, en una declaración constructiva, las fuentes comunes de toda eclesiología con las eclesiologías de las diferentes iglesias. Este tipo de eclesiología comparada recurre implícitamente a una visión común de lo que es la Iglesia cristiana, y es la que emplearé en la segunda parte de este ensayo.

Un quinto tipo de eclesiología comparada es interreligioso. Entra en diálogo con una o más de las otras religiones, en un intento por proporcionar una reflexión más amplia y más rica de la manera como la comunidad cristiana se comprende a sí misma en un contexto pluralista. Este tipo de método comparativo se describe en un modo que está estrechamente vinculado con textos de Francis X. Clooney.⁹ Keith Ward aplica específicamente este método a la eclesiología, y Reid Locklin señala la necesidad de este tipo de eclesiología hoy.¹⁰

Método comparado y problemas actuales de la eclesiología

Habiendo propuesto este concepto diferenciado de eclesiología comparada, paso a preguntar cómo se relaciona la eclesiología comparada con los nuevos retos eclesiológicos. No hay que tomar esta declaración estratégica como una especie de visión mesiánica. No tenemos a la mano una solución fácil a esos problemas. Simplemente quiero decir que esos nuevos problemas requieren nuevas actitudes y nuevas estrategias y proyectos. Una manera de ser más concretos acerca de esto será proponer un modo concreto de aplicar una forma particular de eclesiología comparada a cada una de las tres áreas problemáticas que he mencionado. Permítaseme indicar brevemente cómo se podría hacer eso.

Inculturación y comunión

El primer problema que presenté anteriormente tiene su fundamento en la tensión entre el individuo y la comunidad; en este caso, la Iglesia individual

⁹ F. X. CLOONEY, *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, State University Press of New York, Albany 1993, y *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, University Press, Oxford 2001.

¹⁰ Véase K. WARD, "Comparative Theology: The Heritage of Schleiermacher," J. JOBLING e I. MARKHAM *Theological Liberalism: Creative and Critical*, SPCK, Londres 2000), 60-74, y *Religion and Community*, Clarendon Press, Oxford 2000. También R. LOCKLIN, "A More Comparative Ecclesiology? Bringing Comparative Theology to the Ecclesiological Table," *AAR* (Washington, D.C.), November 2006.

y la comunidad de iglesias. ¿Cómo pueden las iglesias preservar su identidad y autonomía y, al mismo tiempo, estar abiertas y en comunión con otras iglesias en culturas profundamente diferentes? Claro que hay muchas cosas programáticas que las iglesias pueden hacer, y no es la menor de ellas la membresía en el Consejo Mundial de Iglesias o en comuniones internacionales de iglesias denominacionales o, más localmente, en consejos nacionales de iglesias. Pero, hablando a un nivel más intelectual, esta situación pide también un esfuerzo más amplio y conciente en cuanto a la eclesiología comparada de primer nivel que he descrito. Esto significa, además del estudio de la propia Iglesia, situar a nuestra Iglesia en el contexto más amplio de las muchas iglesias, como partes de un todo. Sin este estudio paralelo, la eclesiología comparada se convertirá en una eclesiología tribal; una eclesiología que no solo distingue una determinada Iglesia de las otras, sino que en cierta medida contribuye a dividir las. No pienso en este tipo de eclesiología comparada como un rival de la eclesiología denominacional, sino como algo complementario. Como sucede en el diálogo intereclesial, el horizonte de la autocomprensión de cada Iglesia se ensancha y se hace más profundo cuando se lo sitúa explícitamente en un contexto de conversación más amplia entre diferentes estilos de ser Iglesia.

A propósito de la fragmentación eclesial

Otro proyecto diferente de eclesiología comparada responde a la fragmentación de las iglesias que se da hoy en el mundo. Contra la amenaza de estandarización y homogeneización según el modo occidental, las iglesias insisten con fuerza en su identidad local particular. Como reacción, pero no actuando contra ello sino de manera acomodada a la identidad local, se puede emplear la eclesiología comparada en un esfuerzo por expresar la "esencia de la Iglesia", en el sentido de aquellos elementos que constituyen una comunidad eclesial cristiana, que todas las iglesias comparten y pueden afirmar en común. La Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias ha estado trabajando en este proyecto durante ochenta años y ha obtenido un éxito notable con BEM y con el documento reciente "Naturaleza y misión de la Iglesia" (NMC).¹¹ La lógica de este proyecto es sutil, pero en sus metas y como manera de proceder está designado para dejar abiertas las líneas de comunicación entre todas las iglesias. No propongo que este proyecto deba sustituir a la eclesiología denominacional; pues la eclesiología transdenominacional o, mejor, la eclesiología comparada constructiva no debe competir con la autocomprensión de las tradiciones parti-

¹¹ Consejo Mundial de Iglesias, *Naturaleza y misión de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una declaración*, Documento de la Comisión Fe y Constitución núm. 198, The World Council of Churches, Ginebra 2005. En adelante citado como NMC.

culares de ser Iglesia. Pero este esfuerzo por tratar de definir lo que tenemos en común, en principio y de hecho, es crucial en este momento de fragmentación global de las iglesias. Volveré precisamente a este tema en la segunda parte de mi ensayo.

La Iglesia cristiana en un mundo plural en lo religioso

La gente en las iglesias occidentales se pregunta cada vez más sobre el 'status' de Jesucristo en relación con otras religiones. La discusión sobre la relación de la Iglesia cristiana con otras religiones no recibe tanta atención fuera de la subdisciplina de la misionología. Sin embargo, esta cuestión está en el corazón de cualquier consideración sobre el papel de la Iglesia en la historia humana. Se experimenta este problema más existencialmente y con mayor intensidad en iglesias de Asia, en donde el cristianismo parece empequeñecido cuando se le compara con otras religiones antiguas, establecidas y vitales. También las iglesias africanas deben convivir con musulmanes e hindúes, y definirse a sí mismas frente a las religiones tradicionales. Toda la Iglesia puede aprender nuevas lecciones a través de la eclesiología comparada entre religiones y a través de eclesiologías que emergen de esta peculiar situación de vida. Por eso, estoy de acuerdo con Reid Locklin en que la eclesiología comparada debería incluir análisis sobre la relación de una fe con otra; porque ellos pueden complementar y complicar nuestro estudio sobre experiencias particulares de la Iglesia a lo largo de la historia.

Para concluir esta primera parte, he tratado de reafirmar lo que todos sabemos; es decir, que al comienzo del siglo XXI la Iglesia cristiana no está en el mismo lugar en que estaba en el siglo XX cuando echó a andar y floreció el movimiento ecuménico. Las exigencias de inculturación, las reacciones frente a la globalización y el pluralismo religioso nos presentan nuevos problemas. Una manera de tratar esos temas lleva consigo el pensar en forma plural y comparada. Este imperativo no constituye una alternativa a la reflexión denominacional a que todas las iglesias deben entregarse. Pero esa autoconciencia denominacional debe ser complementada con una visión más amplia del mundo y del papel que la Iglesia juega en él. Diversas estrategias de eclesiología comparada pueden ayudar.

Paso ahora a la promesa particular del cuarto tipo de eclesiología comparada descrito anteriormente, que emplea un método de eclesiología comparada constructiva para describir una eclesiología transdenominacional.

2. La promesa de una eclesiología comparada constructiva

Usé antes el término "teología transdenominacional" para referirme a un trabajo sistemático análogo al de los documentos de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias: "Bautismo, Eucaristía, Ministerio"

(1982) y "Naturaleza y misión de la Iglesia" (2005).¹² Esos son sus mejores ejemplos. Mientras que la frase "eclesiología transdenominacional" designa literalmente el contenido de esos análisis, la frase "eclesiología comparada constructiva" se enfoca hacia su método. Indica claramente que es parte de una estrategia disciplinar mayor y enfatiza su complejo carácter interpretativo. En las páginas siguientes voy a analizar aun más el método que se emplea para generar una tal eclesiología, la condición lógica de los resultados de esa disciplina, el objeto de ese estudio y su utilidad. Finalmente ilustraré esa utilidad con un ejemplo. Procederé en forma más bien esquemática; como si se tratara de escribir un esbozo amplio, más que un argumento completo. Lo que deseo abrir para un diálogo es la "idea" de ese proyecto, que la gente conoce ya en los dos documentos mencionados.

2.1 El método de la eclesiología transdenominacional: la eclesiología comparada constructiva

El método para generar una eclesiología transdenominacional puede ser llamado una teología *comparada*. Su carácter comparativo está en el análisis histórico de las eclesiologías de las diferentes iglesias y en una comparación entre ellas, antes de hacer juicios y afirmaciones que sean incluyentes. Esta eclesiología tiene como objetivo caracterizar a la Iglesia "en líneas suficientemente amplias como para que muchas iglesias puedan identificarse con ella y, con eso, aminorar las diferencias esenciales o mayores con otras iglesias. Una tal eclesiología requiere una comparación multilateral entre las eclesiologías de muchas iglesias. Debe combinar un lenguaje generalizado y reconciliador, con suficientes pormenores específicos, para formular los muchos aspectos de la Iglesia en una manera que no sea débil, endeble o una pura abstracción".¹³

El método de una eclesiología transdenominacional es también *constructivo*. Con eso quiero decir que no se satisface con una mera comparación de eclesiologías, de manera que sus juicios o conclusiones no sean más que un mínimo común denominador entre los datos encontrados, el producto de una negociación pragmática. Las propuestas de esta eclesiología van más allá de los resultados de una comparación social e histórica. Una posición historicista radical es representada por Wilfred Cantwell Smith cuando propone que la Iglesia es

¹² Además de BEM y NMC, la siguiente fuente ha sido útil en el desarrollo de estas ideas: WCC, *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper 149, WCC Publications, Ginebra 1990. Documento citado como FO-149.

¹³ R. HAIGHT, "Comparative Ecclesiology." Este es un ensayo exploratorio para definir la eclesiología comparada y está por aparecer en *Routledge Companion to the Christian Church* en 2007.

simplemente lo que es en cualquier tiempo determinado; ningún período de la Iglesia tiene más autoridad que otro.¹⁴ En dicha visión, la eclesiología deja de ser una disciplina normativa y tiende a convertirse en una ciencia social descriptiva. Pero la teología cristiana siempre ha sido considerada como una disciplina normativa, y también la eclesiología, sobre la base de una convicción de que en Jesucristo sucedió algo que debe ser preservado; de aquí la autoridad de las Escrituras producidas por la Iglesia primitiva. El método es, pues, constructivo en el sentido de que atribuye a la Escritura, a los orígenes de la Iglesia y a su historia un papel en la determinación no solo de lo que la Iglesia es, sino también de lo que debe ser.

Resumiendo, esta forma de eclesiología comparada es también constructiva; va más allá de un reporte y análisis, al proponer lo que es constitutivo de las iglesias existentes y lo que es simultáneamente ideal en la comunión entre ellas. Recurre a los orígenes normativos de la Iglesia y a su cumplimiento escatológico, que someten a juicio la división y urgen la comunión en lo que trasciende a las tradiciones particulares pero existente en todas ellas, porque puede ser reconocido teológicamente como representando a la tradición apostólica.¹⁵

2.2 La lógica de esta eclesiología

¿Cuál es la situación lógica de esta eclesiología? En el caso de la eclesiología denominacional, la situación lógica de la disciplina no es ningún misterio: interpreta a la Iglesia existente en sus relaciones internas y en su relación con Dios, a la luz de las Escrituras y de la historia de su autocomprensión. Pero, como no existe una Iglesia transdenominacional, ¿cuál es la lógica de la disciplina que la estudia?, ¿qué es lo que estamos examinando?

Mucho se puede decir sobre lo que pasa en este tipo de eclesiología haciendo un recuento analítico de cuatro diversos actos o procesos mentales que se combinan para emitir un juicio: el primero es la consideración de los datos; el segundo, la abstracción; el tercero, la comparación; el cuarto, una declaración formal.¹⁶

¹⁴ W. C. SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Orbis, Maryknoll 1989, 154-161.

¹⁵ R. HAIGHT, "Comparative Ecclesiology".

¹⁶ Aunque este proceso cognoscitivo cuatripartita de producir eclesiología comparada constructiva semeja el método teológico de análisis cognitivo propuesto por Bernard LONERGAN en *Method in Theology*, Seabury, Nueva York 1972, está concebido aquí sobre la base del proceso de escritura de *Christian Community in History, III, Ecclesial Existence*, por aparecer en 2008 y un pronóstico de cómo el estudio de los documentos BEM y NMC fueron escritos por sus autores.

El eclesiólogo tiene ante sí un gran número de datos análogos sobre la Iglesia de hoy, dado el pluralismo que existe entre las iglesias y sus eclesiologías. La palabra "Iglesia" se refiere aquí a todo el movimiento cristiano. Esta eclesiología necesita una visión sinóptica de la Iglesia en las iglesias y en su historia. Por eso, de una manera o de otra, el eclesiólogo tiene que reunir todos estos datos. Esto puede hacerse de muchas maneras, incluida la formación de un comité, como hizo la Comisión Fe y Constitución.

En segundo lugar, el proceso requiere una comparación entre los diversos datos. Esto se hace a muchos niveles, por ejemplo, las iglesias y sus eclesiologías pueden ser comparadas en su totalidad; pueden ser comparadas en diferentes aspectos de la vida eclesial: organización, actividad sacramental, relación con el mundo y con la cultura humana. La Iglesia proporciona datos importantes en los diversos períodos de la historia. La Iglesia en el Nuevo Testamento entra aquí en juego de una manera privilegiada y normativa. El éxito de esta eclesiología dependerá de la habilidad que tengan sus autores para usar el lenguaje escriturístico de modo abierto e inclusivo.

En tercer lugar, la construcción de una eclesiología transdenominacional depende de un acto mental de abstracción. Tomo el significado de este término de una descripción aristotélica y tomista del proceso cognoscitivo. Uno descubre y formula una unidad general de inteligibilidad de los datos; la cual, puesto que es abstracta, no está ya vinculada a los fragmentos individuales de datos de los que ha sido tomada. Al mismo tiempo, los datos siguen siendo la fuente y la base de la comprensión conceptual, de manera que esta nunca puede ser separada completa o imaginativamente de ellos. La abstracción, o lo que puede ser llamado *insight*, encuentra un significado inteligible dentro de los datos y no separada de ellos.

Finalmente, en este momento la eclesiología comparada propone sobre la materia de que se trata, afirmaciones y juicios que son sintéticos, inteligibles y representativos de los datos.¹⁷ Supongo aquí que esas declaraciones son formales, en cuanto diferentes de declaraciones puramente materiales. Es decir, ellas no se aplican directamente a una Iglesia particular en cuanto tal, sino a toda la Iglesia, en un sentido formal idealista. Dos ejemplos bien conocidos de la historia de la eclesiología muestran lo que entiendo por declaración "formal". Cuando Lutero y Calvino dicen que la verdadera Iglesia existe dondequiera que la palabra de Dios es predicada y los sacramentos auténticamente administrados, esta es una declaración formal. Esas afirmaciones no están describiendo a una Iglesia particular, sino asentando transdenominacionalmente condiciones arquetípicas que se deben cumplir para que

¹⁷ Más puede decirse del carácter interpretativo del entendimiento que ocurre en estos juicios desde la perspectiva de las teorías hermenéuticas de GADAMER y ROCEUR. En este ensayo he tomado un camino más corto y obviado la ruta.

exista una verdadera Iglesia. Cuando se cumplen, existe una verdadera Iglesia, porque ella las encarna. Una lógica análoga está en el fondo del cambio que hace el Vaticano II en la caracterización de la verdadera Iglesia, cuando modifica el lenguaje del último borrador de la *Lumen Gentium* para su versión final. El borrador decía que la verdadera Iglesia “es” la Iglesia católica; eso se modificó para decir que la verdadera Iglesia “subsiste en” la Iglesia católica. La diferencia está en que la verdadera Iglesia no es identificada con la Iglesia romana, sino que puede encontrarse subsistiendo en otras iglesias.

2.3 El objeto de la eclesiología comparada constructiva

Otra manera de considerar la situación lógica de la eclesiología comparada y de su producto –una eclesiología transdenominacional– consiste en definir su objeto. ¿Cuál es el referente de esta eclesiología? Si no es una Iglesia particular ¿cuál es?

Al objeto de la eclesiología comparada constructiva lo llamo “existencia eclesial”. La existencia eclesial hace referencia a la existencia humana, en cuanto que es vivida socialmente dentro de una Iglesia cristiana. Caracterizar la existencia cristiana significa, pues, describir la vida cristiana de una manera específicamente religiosa y social; o la vida cristiana en comunidad; o una antropología cristiana social existencial. El término “existencia eclesial” combina lo concreto de la vida cristiana existencial con la formalidad que antes mencionamos: esta existencia social siempre está estructurada históricamente, pero posee una identidad de suficiente altura y profundidad como para soportar una variedad de estructuras diferentes. Por ejemplo, la existencia social cristiana necesita un gobierno, pero los modos de gobierno pueden variar, y así de otras cosas. Dentro de diferentes formas eclesiales, el objeto único de la eclesiología comparada constructiva es la existencia eclesial.

El objeto de la eclesiología comparada constructiva o eclesiología transdenominacional es también apostólico y normativo. Ya me referí a su carácter normativo en su uso de la Escritura y de la historia de la eclesiología. Añado a esto su carácter “apostólico”. Estrechamente relacionada con la normatividad de la Escritura está la apostolicidad de la Iglesia: lo que subsiste hoy como Iglesia cristiana debe estar en relación de continuidad o congruencia con los orígenes apostólicos de la Iglesia. La mayor parte de las iglesias se consideran apostólicas en cuanto que reconocen la apostolicidad como distintivo de una Iglesia auténtica. Otra forma de describir el objeto de la eclesiología comparada constructiva lo designaría como la Iglesia apostólica dentro de las iglesias. Todas las iglesias se identifican con la Iglesia apostólica; pero ninguna puede representar exhaustivamente a la Iglesia apostólica. Más bien, la Iglesia apostólica subsiste en las iglesias y actúa como una nor-

ma implícita. Este objeto nunca será plenamente circunscrito, pero sigue siendo el ideal hacia el que tiende esta eclesiología.¹⁸

2.4 Utilidad de la eclesiología comparada constructiva

Se tiene que señalar la utilidad de la eclesiología comparada constructiva porque aparece, en cierto modo, teórica cuando se la compara con la eclesiología denominacional, que articula para los miembros de una determinada Iglesia una comprensión de su existencia eclesial particular. Esta utilidad aparece sobre todo dentro del movimiento ecuménico y en la búsqueda de unidad en una Iglesia universal que no debería estar dividida, aun cuando siempre habrá diferencias. En otras palabras, como todas las eclesiologías comparadas, esta tiene en cuenta el pluralismo. Creo que donde mejor aparece la utilidad de la eclesiología comparada constructiva es en una comparación entre las ideas ecuménicas de “comunidad plena” y lo que se podría llamar comunidad “parcial” o comunidad “inicial”.

Breves definiciones de estos dos tipos de comunidad entre iglesias ilustrarán sus diferencias. Comunidad plena significa, a grandes rasgos, el reconocimiento mutuo en cada aspecto esencial de la Iglesia, a pesar de diferencias que no llegan a ser substanciales.¹⁹ En breve, las iglesias reconocen en las otras una posesión de todos los elementos de lo que significa ser Iglesia

¹⁸ “La meta de esta instancia de esta clase de eclesiología comparada está sucintamente enunciada en el borrador de Fe y Constitución para una declaración común sobre la Iglesia: ‘Dar expresión a lo que las iglesias conjuntamente pueden decir ahora acerca de la naturaleza y misión de la Iglesia y, en ese acuerdo, explorar la extensión de lo que debe superarse en los temas, aún pendientes, que dividen a la Iglesia’ (NMC, 5). Más específicamente, intenta desarrollar documentos específicos que puedan ser reconocidos por todas las iglesias como ‘la fe de la Iglesia a través del tiempo’ (FO-149,8). El asunto no es una eclesiología de denominación sino ‘nuestra’ eclesiología cristiana. No se esfuerza por determinar la eclesiología desarrollada de una Iglesia en particular, sino que busca reconocimiento de una formulación de algo que puede ser acordado y sostenido en común como auténticamente cristiano por todas las partes. La frase ‘documento convergente’ se usa para describir ‘el fruto de lo que todas [las iglesias], después de un largo periodo de diálogo, [están] listas ya para declarar conjuntamente, más allá de sus diferentes percepciones teológicas’ (FO-149,9)”. HAIGHT, “Comparative Ecclesiology”.

¹⁹ O. C. EDWARDS, JR. describe los resultados de un extenso estudio sobre el significado de la frase “comunidad plena” entre la tradición de muchas iglesias y encontró un amplio rango de diferentes significados o expectativas o condiciones para que se dé. También hay otras iglesias para las que el concepto tiene poco significado. Véase “Meanings of Full Communion: The Essence of Life in the Body”, en *Speaking of Unity*, 1 (2005) 9-35. *Speaking of Unity* es una revista electrónica publicada por la Comisión Fe y Constitución de la National Council of the Churches of Christ en los Estados Unidos. Su dirección <www.nccusa.org/speakingofunity/>.

según las normas apostólicas. Por comunión parcial entiendo el reconocimiento mutuo, a pesar de diferencias que sí son importantes; aun de diferencias que pueden ser substanciales o esenciales, desde el diferente punto de vista de las iglesias. Las demás implicaciones de la comunión parcial aparecerán en lo que sigue, por contraste con la comunión plena.

“Comunión” significa, por definición, unión en medio de diferencias; se refiere a una unidad entre dos o más iglesias diferentes. La idea de comunión plena pone delante un elevado ideal, aun cuando las iglesias sean en cierto modo afines una con otra. A pesar de que muchas iglesias han entrado en plena comunión con otras, la idea de comunión “plena” propone un ideal que parece inalcanzable para muchas en relación con otras. Pues que entren en comunión parcial: comunión a pesar de serias diferencias.

El objeto y meta de la eclesiología transdenominacional que usa un método comparativo constructivo crea las condiciones que pueden permitir una comunión parcial entre iglesias. La eclesiología transdenominacional propone a las iglesias razones positivas para entablar una relación de comunión con otra iglesia que puede ser muy diferente. Hay que notar que la idea de comunión parcial es un concepto histórico flexible, que admite muchos grados. En sentido negativo, no es posible determinar los límites de la comunión parcial; es decir, señalar lo que puede impedirla. No existe un patrón para medir diferencias infranqueables. El constante fluir de la historia excluye una determinación *a priori* de la naturaleza o del grado de las diferencias que podrían ser obstáculo para una comunión parcial. Tal vez no hay ninguna, pero tres aspectos constructivos de una eclesiología transdenominacional abren positivamente el camino para posibles comuniones parciales entre iglesias que tienen serias diferencias sobre puntos importantes.

Primero, la meta de una teología comparada constructiva es expresar tan plenamente como sea posible la existencia eclesial apostólica común, que todas las iglesias afirman subsiste en ellas o creen poseer. Esta teología comparada constructiva trata de expresar, en un lenguaje abstracto pero existencialmente relevante, esa existencia eclesial que es el equivalente para nuestro tiempo de la existencia eclesial apostólica. En la medida en que se logra construir una presentación de la existencia apostólica en que todos dicen participar, en esa misma medida se da la base para una comunión que trasciende todas las diferencias. Si las iglesias reconocen apostolicidad eclesial en los resultados de este esfuerzo constructivo, deben también reconocer las bases para una comunión parcial con otras iglesias.²⁰

²⁰ Ormond Rush explica lo que sucede en el contexto de una discusión ecuménica bilateral: “En lugar de comparar y contrastar tradiciones, ambas partes intentan interpretar conjuntamente la tradición apostólica. Si cada uno puede reconocer en la inter-

Segundo, una eclesiología transdenominacional que logra acercarse a una expresión contemporánea de la fe eclesial apostólica demuestra la complejidad híbrida de la identidad eclesial.²¹ La existencia eclesial no es algo sencillo, ni histórica ni teológicamente hablando. Una lectura de los documentos de estudio de Fe y Constitución (el BEM y el NMC), aunque son breves y esquemáticos, ilustra la cantidad de datos complejos que han sido digeridos y cuidadosamente formulados. Esa complejidad muestra que el aforismo aparentemente sencillo de Pablo: “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Espíritu” no puede ser sometido a una exégesis simplista. Cada identidad eclesial es un compuesto híbrido de múltiples factores, provenientes de la historia y de interpretaciones teológicas, que no pueden ser reducidos a palabras simples. Pero esta complejidad implica también que son muchos los vínculos de relación que unen a las iglesias. Las iglesias que parecen más distantes unas de otras comparten al mismo tiempo un enorme legado de tradición común, que las relaciona recíprocamente. La falacia ‘de diferencia específica’ sugiere que un individuo o un grupo puede ser encajado en un solo rasgo o en una cualidad específica definitoria. Por ejemplo, una iglesia es “jerárquica” o una iglesia es “congregacional”. La falacia reduce la complejidad a un único elemento tomado en cuenta, y, al hacerlo, descuida la realidad histórica plena de la persona o grupo. La eclesiología comparada constructiva rompe eficazmente el dominio imaginativo de esa tendencia común y muestra tanto la complejidad de la existencia eclesial como el grado en que cuerpos eclesiales que en apariencia son radicalmente diferentes comparten en ocasiones un amplio conjunto de elementos comunes definitorios. Ellos constituyen la base para una comunión parcial.

La tercera condición para una comunión parcial está menos en datos objetivos y más en la voluntad subjetiva de las iglesias. Las iglesias deben desear la afirmación de las otras. Para hacer eso, una Iglesia debe esforzarse por trascender su propia auto-comprensión, de manera que pueda captar la existencia eclesial apostólica en la otra Iglesia, aun cuando se trate de otra. Cualquier Iglesia puede resistirse a la comunión, basándose en que la otra es

pretación del otro ‘la fe apostólica’, entonces el sorpresivo acuerdo y entendimiento recíproco pueden lograrse”. O. RUSH, *Still Interpreting Vatican II: Some Hermeneutical Principles*, Paulist Press, Nueva York 2004, 67. Esto describe la intención de los documentos convergentes de Fe y Constitución: ellos apuntan a establecer en un lenguaje aceptado la común fe apostólica.

²¹ Tomo esta línea argumental de Jeannine Hill Fletcher quien desarrolla este principio relativo a los problemas del diálogo interreligioso y sus relaciones en *Monopoly on Salvation? A Feminist Approach to Religious Pluralism*, Continuum, Nueva York 2005, 82-101. “Utilizando los recursos de la teoría feminista, podemos desafiar la lógica de la identidad y repensar ‘diferencia específica’ para reconocer que las categorías de lo religioso están hechas de diversas identidades”. *Ibid.*, 88.

diferente de ella misma. Lo hace así, poniendo su propia forma eclesial como la norma de toda existencia eclesial apostólica. Sobre esa base, dice que la comunión no es posible, porque encarna la integridad de la fe y los otros no. Se debe proteger la existencia eclesial auténtica contra otros que la distorsionan; no se puede comprometer la integridad de la fe. En cierto modo, en un mundo historicista y pluralista, se considera el reconocimiento del pluralismo como una amenaza a la auténtica existencia eclesial. Esta posición considera equivocadamente que una versión particular de la tradición apostólica la representa totalmente. El impulso del Espíritu, según Schleiermacher, siempre inclina hacia la unidad; la influencia del pecado, que existe en todas las iglesias, milita contra ella. Pero, como reconocía Ignacio de Loyola, el ángel de las tinieblas toma siempre la apariencia del ángel de luz.

2.5 Ocupándose de los problemas difíciles

Para concluir esta propuesta sobre la promesa de la eclesiología comparada constructiva, señalo especialmente una de las muchas cuestiones difíciles en la teología ecuménica. Hay sitios en donde parece haber diferencias imposibles de superar; ciertamente en los términos sugeridos por la idea de comunión plena, pero aun para la comunión parcial. Quiero describir brevemente cómo una eclesiología comparada constructiva puede generar actitudes que permitirían una comunión parcial a través de esas líneas divisorias. He escogido una de esas áreas de diferencia; un aspecto de la existencia eclesial que plantea la difícil cuestión de la posibilidad de comunión. El problema consiste en dos diferentes conceptos fundacionales de la Iglesia. Describiré brevemente o, mejor, señalaré esas diferencias, de las que todos somos conscientes, y luego indicaré actitudes frente al problema, que surgen de un método comparativo constructivo y de ese modo indican la promesa de este.

Entre la variedad de eclesiologías diferentes, se puede discernir lo que parecen ser dos concepciones antitéticas de Iglesia: la gran institución jerárquica y la Iglesia libre congregacional. Estas dos concepciones son llamadas "fundacionales", porque ejercen su influjo en cada área mayor de la eclesiología. Una experimenta y concibe a la Iglesia como una gran comunidad jerárquicamente estructurada, con una conformación que se remonta a Jesucristo; la otra experimenta y concibe a la Iglesia como una comunidad relativamente pequeña o como una congregación de fe compartida, que posee dentro de sí la autoridad de Cristo y el Espíritu, lo que a su vez delega a sus ministros. Ambos puntos de vista pueden ser sometidos a una elaboración tipológica que muestre el carácter distintivo y profundo de estas experiencias básicas y hasta donde pueden llegar sus correspondientes concepciones.²² Según una

²² Véase R. HAIGHT, *Christian Community in History*, II, 276-288. Nótese que ambos "tipos" de Iglesia y eclesiología están representados positivamente como apostólica-

de esas visiones, las ordenaciones jerárquicas son antitéticas a la Iglesia; para la otra visión, un sistema de gobierno variable *ad infinitum* destruye el fundamento divino de la Iglesia. Un bloque de iglesias pone tan altas las exigencias de la comunión que son prácticamente inalcanzables, otro bloque no está convencido de que una comunión regulada entre congregaciones sea deseable para la Iglesia. ¿Puede un enfoque comparativo constructivo mediar entre estas diferencias aparentemente irreconciliables?

Una eclesiología comparada constructiva desvanece hasta cierto punto este problema al no pretender resolverlo. Ante todo, la eclesiología comparada constructiva no describe un sistema de gobierno común que una esos tipos de Iglesia. Ella es una disciplina teológica y no una fórmula para la comunión. El resultado de su reflexión, una eclesiología transdenominacional, exhibe vínculos de comunión que trascienden las diferencias entre las iglesias, pero no necesariamente las alteran. Esta eclesiología aspira a generar una comprensión de lo que las iglesias comparten, a pesar de sus diferencias más fundamentales. Mediante una consideración de los datos de los orígenes de la Iglesia y de las iglesias hoy, encuentra que todas las iglesias tienen algún sistema de gobierno, que ningún sistema estandarizado se refleja en la literatura canónica, que los sistemas de gobierno en la Iglesia se han desarrollado históricamente, y que siempre se les comprende como sometidos al influjo del Espíritu en cualquier período de tiempo determinado. Los datos históricos y el testimonio teológico sugieren, pues, que ambos tipos de organización son coherentes, teológicamente válidos e inspirados por el Espíritu, en continuidad con la Iglesia apostólica. De ese modo, la eclesiología comparada constructiva sugiere que ambos tipos de Iglesia podrían aceptar, no la organización de las otras iglesias, pero sí la apostolicidad de esa organización.²³ Sugiere también que, sobre la base de muchos otros aspectos de una

mente válidos. Uno puede, por supuesto, construir o encontrar eclesiologías actuales que coherentemente sinteticen temas y valores de estos dos, en apariencia, tipos antitéticos. Pero eso constituiría un tercer tipo o modelo. El problema consiste precisamente en el carácter antitético de estos dos tipos diferentes que siempre se actualizarán en algunas iglesias por su correspondencia con ciertas experiencias fundamentales.

²³ ¿Cómo pueden las iglesias reconocer la apostolicidad de la estructura de una Iglesia con la que no comparten y sin embargo permanecer en comunión parcial con otras? Dos reflexiones básicas son necesarias para la abrir la posibilidad. La primera reconoce una profundidad y complejidad de la tradición apostólica que permite la pluralidad. Ni una sola tradición puede agotar las posibilidades históricas de la tradición apostólica. La historia parece probar esto, y el pluralismo producido entre culturas y sociedades en cualquier época, es estructuralmente idéntico al pluralismo producido a través del tiempo en la historia. Nada en particular y ningún momento histórico puede contener el todo de manera exhaustiva. El segundo discernimiento consiste en el reconocimiento de los valores representados en otras tradiciones. Cada forma de

identidad eclesial compleja que comparten, dos iglesias con dos organizaciones eclesiales diferentes podrían entrar en una alianza formal de comunión parcial. Sería difícil ver cómo podrían entrar en una relación de comunión plena, a causa de las diferencias importantes que implican esas dos visiones fundamentales de la Iglesia; pero un método comparado constructivo de eclesiología reenfoca de tal manera la imaginación sobre el tamaño y la profundidad de lo que une a las iglesias, que esta conexión positiva permite que las diferencias, aun importantes, se vuelvan más bien temas de una conversación interna que un debate entre extraños.

Para concluir estas reflexiones de largo alcance y algo idealistas, regreso al punto de partida. Puesto que la humanidad está entrando en condiciones radicalmente nuevas de su vida en el mundo, también la Iglesia cristiana tiene ante sí nuevos retos. Esos nuevos retos deben afrontarse con nuevas actitudes y nuevas iniciativas teológicas. El presente ensayo aspira a crear una imaginación eclesial que comience a tomar en cuenta esas exigencias y se pregunte por qué camino Dios, como Espíritu en la Iglesia, está invitando a que las iglesias caminen. La eclesiología comparada en sus múltiples formas acepta como un dato nuestra condición histórica y pluralista, encuentra que el Espíritu de Dios trabaja en ella, y busca nuevas iniciativas eclesiales que lleven hacia donde él nos guía.

estructura eclesial media valores que no son completamente representadas por otras formas estructurales. Evaluaciones positivas de pluralidad requieren el reconocimiento que dos distintos órdenes de ministerio, por ejemplo, que ambas puedan ser inspiradas por y del Espíritu de Dios.