

Iglesia, sacramento y celebración pública a la luz de la teoría del Estado de Edith Stein

Fernando Berríos

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
fberríos@uc.cl

Resumen: En *Eine Untersuchung über den Staat* (1925), Edith Stein desarrolla una teoría filosófica del Estado moderno y una reflexión sobre la diversidad de formas de asociatividad que este abarca: la *masa*, la *comunidad* y la *sociedad*. Considera la relación entre Estado y pueblo, entendidos como dos expresiones de la comunidad, así como los vínculos entre individuo y pueblo y entre individuo y Estado. Leyendo esta teoría desde la eclesiología sacramental del Concilio Vaticano II, este artículo se pregunta sobre una posible, aunque no directa, interacción dialéctica: ¿en qué medida una concepción *filosófica* del Estado moderno, como la de Edith Stein, ha podido influir en la *eclesiología* sacramental del Concilio y en su expresión pública en la liturgia? Y al revés: ¿en qué medida esta eclesiología podría ser hoy un aporte al mundo como modelo de coexistencia humana?

Palabras clave: Estado - comunidad - sociedad - pueblo - Concilio Vaticano II - Iglesia - sacramento.

Abstract: On *Eine Untersuchung über den Staat* (1925), Edith Stein develops a philosophical theory on modern State and reflects on its variety of forms of association: mass, community, and society. She considers the relationship between State and people as two forms of realization of the community, as well as the link of individual and people, and individual and State. Read from the sacramental ecclesiology of Vatican II, this paper attempts to elucidate a possible, not direct but dialectical, interaction. To what extent has this *philosophical* conception of the modern State been able to shed light on the sacramental *eclesiology* of the Council and on its public liturgical expression? And, on the contrary, how has this ecclesiology been, and could still be, a contribution to the world as a model of human coexistence?

Key words: State - Community - Society - People - Vatican II - Church - Sacrament

INTRODUCCIÓN

La teoría del Estado que desarrolla Edith Stein en su obra *Eine Untersuchung über den Staat*, publicada en 1925¹, puede ser una gran inspiración para una reflexión teológica sobre la sacramentalidad de la Iglesia, tal como ella se expresa en la dimensión pública de la liturgia.

En la teología contemporánea, y con un especial impulso a partir del Concilio Vaticano II, el concepto mismo de sacramento está íntimamente asociado a la realidad de la Iglesia en su índole misteriosa. Por ello, para responder a la pregunta fundamental “¿qué es la Iglesia?”, la constitución *Lumen gentium* parte con una profunda reflexión acerca de su origen último en el Misterio de Dios Uno y Trino y la define así, a ella misma, en primer lugar como “misterio”; más exactamente, como misterio “derivado” (Fernando Retamal²) del gran Misterio de la salvación manifestado en Cristo y desplegado por toda la historia humana, hasta la consumación escatológica, por la presencia y la acción permanente del Espíritu Santo. La convicción de fondo de la eclesiología del Vaticano II es que si hay Iglesia, y si la Iglesia es algo relevante para el mundo, ello se debe ante todo a este, su ser misterio. La Iglesia se define así ante la humanidad por esta índole, que marca a fuego su vocación más íntima.

De este modo se superaba en el Vaticano II una comprensión de la Iglesia que, por diversos factores históricos e ideológicos, había acentuado, a través de toda la cristiandad medieval y luego con una intensidad especial en el largo período posttridentino, su dimensión visible, institucional y jerárquica. En otras palabras, la contemplación conciliar de la Iglesia como misterio venía a salirle al paso a las tres grandes limitaciones que, según el decir del obispo de Brujas Émile-Joseph de Smedt, habían motivado el amplísimo rechazo del documento preparatorio *De*

¹ E. Stein, “Eine Untersuchung über den Staat”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VII, Halle 1925, 1-123. Trad.: “Una investigación sobre el Estado”, en Id., *Obras Completas*, Vol. II, Ed. de Espiritualidad-Ed. Monte Carmelo-Ed. El Carmen, Vitoria 2002..., 521-653. En el presente trabajo esta obra será citada en el cuerpo mismo del texto, indicando primero la paginación del original en alemán según la edición de la *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 7, ed. por Ilona Riedel-Spangenberg, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, y luego la paginación de la traducción castellana recién señalada. Para las citas textuales, utilizo la traducción citada, pero la modifico cuando me parece pertinente.

² F. Retamal, “Acerca de la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia”, *Teología y Vida*, Vol. XXXVI (1996) 95-112.

ecclesia por parte de los Padres Conciliares, como representativo de una eclesiología que a todas luces tenía que ser *magisterialmente* revisada: su juridicismo, su clericalismo y su triunfalismo³. El teólogo alemán Peter Hünemann ha descrito certeramente esta eclesiología: la de una Iglesia que se entendía esencialmente como “asociación de dominio sacral dotada de una legitimidad y de una eficacia divinamente garantizada”⁴.

Pero tampoco debía interpretarse ello como un puro movimiento pendular, es decir, como el paso inmediato y reactivo desde una eclesiología de corte bellarminiano a una eclesiología espiritualista y desencarnada. De ahí que el mismo capítulo I de la constitución *Lumen gentium* introdujera también la categoría *sacramento* en aplicación a la Iglesia. La idea es que ella, precisamente por ser *misterio*, en el sentido ya dicho, es *sacramento*; y más específicamente, es “como (*veluti*) un sacramento”, en una expresión que el texto conciliar utiliza para indicar que la Iglesia es ello no en un sentido aditivo (otro sacramento más), sino en sentido literalmente fundamental. Esta implicancia mutua de las categorías de misterio y sacramento en la esencia misma de la Iglesia es la que el número 8 de *Lumen gentium* intenta explicar con la caracterización más exacta de la segunda de ellas. La Iglesia es sacramento, porque, “en una notable analogía con el Verbo encarnado”, es una “realidad compleja” (*realitas complexa*), es decir, ni puramente divina-espiritual, ni solo una mera “estructura social” (*socialis compago*), entendiéndose por esta su dimensión histórica visible, institucional y orgánica.

La comprensión de la Iglesia como sacramento asume, pues, que la “única Iglesia de Cristo”, que “subsiste en la Iglesia católica” es, en sí misma, esta realidad compleja, que resulta de la presencia y de la acción

³ Intervención del 1 de diciembre de 1962, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1970-1999, I/IV, 141-144. Sobre el punto, cf. Medina, “Algunos antecedentes sobre la historia del texto de la Constitución Dogmática ‘Lumen Gentium’”, *Teología y Vida*, Vol. VI (1965) 187-209; J. Villar, “El paso decisivo: del primer esquema De Ecclesia a ‘Lumen gentium’”. La ‘intuición’ de Juan XXIII”, *Diálogo Ecueménico*, nn. 115-116, Vol. XXXVI (2001) 287-323; R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Ed. Sígueme, 2º Ed., Salamanca 1991, 32; P. Hünemann, “Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium”, en B. J. Hilberath - P. Hünemann (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2004, 229-582, esp. 291-317.

⁴ P. Hünemann, “Theologischer Kommentar”, 314.

del Espíritu Santo⁵ en una concreta sociedad que, en auténtica libertad, está llamada a abrirse y a acoger esa inspiración y esa guía. El capítulo II de la constitución *Lumen gentium* describe el despliegue histórico del misterio de la Iglesia como el caminar de un pueblo, el “pueblo de Dios”, con sus principales desafíos epocales tanto *ad intra* como *ad extra* de sus límites visibles.

Aquí algunas reflexiones fundamentales de Edith Stein acerca del Estado pueden sernos muy iluminadoras, sin perjuicio de las distinciones de base que hay que reconocer entre las consideraciones de una teoría filosófica de la convivencia humana en el marco del Estado y la concepción de la coexistencia en el seno de la Iglesia. Precisamente en razón de la índole “compleja” de la realidad eclesial en cuanto sacramento, puede ser de gran interés eclesiológico la comprensión steiniana del Estado como espacio de la vinculación entre estructura y vitalidad espiritual, por una parte, y entre lo societario y el individuo, por otra. La categoría “sacramento” se impone, entonces, en esta reflexión como punto de encuentro para un diálogo fructífero e interpelador entre la eclesiología y la teoría del Estado de Edith Stein.

LA TEORÍA DEL ESTADO DE EDITH STEIN COMO REFLEXIÓN SOBRE UNA DIVERSIDAD DE NIVELES EN LA COEXISTENCIA SOCIAL

Marco de la reflexión

Al entrar en el tema, Edith Stein habla de la vida de sujetos, de distintas funciones y de distintas formas de convivencia al interior de un todo, de un horizonte mayor, que es el Estado (5/527). Estas “formas de convivencia” remiten a diversos modos de relación, que podemos decir que representan diversos niveles de compromiso personal de los sujetos implicados, pero también diversos modos de coexistencia, dependiendo de la finalidad fundamental de esta o de los propósitos específicos que convoquen a esos sujetos. Todo el acápite &1 se puede entender así como una amplia reflexión sobre algunas grandes formas de asociatividad y sobre cómo lo estatal puede relacionarse con ellas, o incluso fundirse y, de algún modo, *realizarse* en ellas. De este nivel fundamental de la reflexión de Edith Stein quisiera destacar algunas intuiciones que

⁵ El número 8 de *Lumen gentium* utiliza, más exactamente, la expresión *Spiritus Christi*.

me parecen especialmente inspiradoras para posteriormente repensar la “realidad compleja” de la Iglesia en su índole sacramental, y de un modo especial en el carácter público de su expresión y realización en la celebración litúrgica de los sacramentos.

Este acápite se teje como el entramado de diferentes formas de asociaciones, planteando en cada caso la pregunta acerca de cómo ellas se relacionan con el Estado y a la vez cómo este es interpelado por ellas. El mismo título del acápite –*la comunidad estatal*– adelanta este movimiento interno del texto. Luego de definir el Estado como “estructura (*Gebilde*) social” (5/527) van apareciendo las nociones de “masa” (*Masse*), “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*) (6s/528) y termina preguntándose por sus posibles formas de relación con las instituciones y organizaciones “estatales”. He aquí una primera cantera de gran valor para una mirada sobre la Iglesia como “realidad compleja”.

Pero antes de abordar algún aspecto de ello, valga una rápida aproximación a los pasos siguientes del acápite &1 de este texto de Edith Stein. En primer lugar, su reflexión sobre la categoría de “soberanía” como constitutivo de la esencia del Estado en cuanto estructura social (9-17/530-537). Para nuestro tema resulta relevante que si bien incorpora aquí la noción de “comunidad estatal” (*Staatsgemeinschaft*), finalmente su reflexión se orienta a una teoría del Estado que poco podría ayudar a la comprensión de la eclesiología del Vaticano II, si bien, como veremos, en esta tiene un lugar de legitimidad teológica la categoría de jerarquía. Con todo, habría que decir que la noción steiniana de “soberanía” resulta más funcional, por lo que explicaremos más adelante, a una autocomprensión eclesial de corte y de contexto postridentino.

En cambio, en los pasos siguientes la filósofa desemboca en otras relaciones que pueden iluminar más claramente una reflexión sobre el modo concreto en que en la Iglesia puede percibirse, con un nivel suficiente de credibilidad, una auténtica integración de la inspiración del Espíritu Santo en la articulación social de la Iglesia en su despliegue histórico y mundano. La primera de estas relaciones es el vínculo entre *Estado y pueblo* (17-24/538-544). Otra relación relevante, por su importancia para la Iglesia en el contexto de un nuevo posicionamiento frente al Estado moderno, es la que Stein menciona en dos niveles, como los vínculos *individuo-pueblo* e *individuo-Estado* (27-32/547-551). Por razones de espacio, no puedo más que permanecer en este marco ya suficientemen-

te amplio. Lo que sigue en el acápite &2 del tratado el vínculo entre *Estado y Derecho*, es también de gran interés para nuestra reflexión, pero sobrepasa sus posibilidades. De todos modos, es importante hacer notar que el Código de Derecho Canónico en su versión actual de 1983 consiste, en gran medida, en una gran adecuación del marco jurídico eclesial a la eclesiología del Concilio Vaticano II, por lo que ha de entenderse como un auténtico derecho en el espíritu del *pueblo* de Dios.

Con esta ubicación de la temática, destaquemos ahora, muy brevemente, algunas perspectivas de nuestra autora en este texto, para luego recogerlas y reflexionarlas desde una perspectiva litúrgico-sacramental como expresión de la dimensión pública de la sacramentalidad de la Iglesia.

EL ESTADO MODERNO REPENSADO FILOSÓFICAMENTE

En primer lugar, una consideración de las nociones desarrolladas por nuestra autora al comienzo de su texto, considerándolas ya desde la perspectiva del replanteamiento eclesiológico que paralelamente, en el transcurso de la primera mitad del siglo XX, se estaba fraguando en los ámbitos teológicos europeos. El Estado aparece aquí como un marco o una “estructura” mayor que abarca diversas formas de asociatividad. Tales formas son, ante todo, *constatadas* por la filósofa. Existen, son “tipos posibles de convivencia (*Zusammenleben*)” (5/527).

El tipo “más elemental” es la *masa*, que para Stein se da solo como un conjunto de individuos en contacto, pero sin conciencia alguna de su influjo recíproco. Según esta visión, lo que aquí falta es alguna forma de agrupamiento que llegue a ser “objetiva”, lo cual es lo propio de las “instituciones estatales”, entendidas en sentido amplio (5s/528). Especialmente interesante es la observación de la autora en el sentido de que a pesar del carácter contrario de la masa a la forma propiamente “estatal” de convivencia, ello no excluye que los individuos puedan comportarse y agruparse, de hecho, como masa dentro de un Estado. La filósofa no se adentra aquí en la indagación de las diversas causas posibles de un tal comportamiento colectivo; por ejemplo, si ello se debe a una tendencia arraigada en la cultura, o si los individuos pueden ser influenciados de algún modo desde fuera, con motivaciones ideológicas u otro tipo de intereses, para que se relacionen de ese modo. En cualquier caso, me parece discutible de qué modo se relaciona, en los hechos, el individuo

con el colectivo en un contexto de masa y cómo este tipo de colectivo puede influir en la constitución de su propia identidad individual. Se trata de un aspecto complejo de esta temática y que, al menos, involucra aspectos psicológicos, sociológicos y culturales que rebasan con mucho esta aproximación.

Luego Stein se refiere a otros dos tipos de socialidad, que son la *comunidad* y la *sociedad* (5-7/528s). Lo que principalmente distingue a la comunidad de la masa es la índole “espiritual”, que faltaría del todo en esta última. La noción de “espíritu” y de “lo espiritual” es desarrollada a fondo en otra obra de Edith Stein⁶, pero aquí se subrayan algunos aspectos en particular: de partida, se habla de la comunidad como “un ser” y específicamente un ser “fundado en el espíritu”. Esto se manifestaría en el hecho de que aquí, a diferencia de la masa, el individuo no queda “absorbido [...] en su propia vivencia” (7/528) sino que es capaz de reconocer a otros como “compañeros de su vida” y situar esa experiencia dentro de un sentimiento de pertenencia que incluye el percibir a la comunidad como “sujeto de una vida propia”.

Un tercer tipo de socialidad que Edith Stein trae aquí a colación es la *sociedad*. En ella, los individuos no son ya, como en la comunidad, sujetos que vivan juntos, sino “*objetos* los unos para los otros” o mejor, según ella misma precisa, “sujetos objetivados”. Con ello entiende a la sociedad como “variante (*Umformung*) racional de la comunidad” (7/529), siendo la principal diferencia entre ambas el modo deliberado en que en la sociedad se opera lo que en la comunidad se daba “por sí mismo” o de un modo espontáneo. Se trata, pues, de una diferencia en la continuidad, que nuestra autora formula de un modo muy certero: “Se incrementa la comunidad; la sociedad queda instituida. Las formas de la comunidad se desarrollan; se crean las formas de la sociedad” (7/529).

En este marco se plantea la pregunta acerca de la especificidad de la socialidad que puede darse en una organización de tipo estatal. Después de desechar la tesis contractualista por considerarla simplista y unilateral, la indagación de nuestra autora se juega por “la posibilidad, ilustrada

⁶ E. Stein, *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 14, *Der Aufbau der menschlichen Person - Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004), 103-133. Trad.: *Estructura de la persona humana* (en adelante *EPH*), en *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo/Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad, Burgos/Vitoria/Madrid 2002-2005, Vol. IV, 664-678.

por la intuición empírica, de que los Estados puedan construirse sobre la base de la vida de una comunidad” (9/530). Su concepto guía será, por tanto, en las siguientes páginas, la noción de “comunidad estatal”. Como lo he indicado antes, aunque Stein entiende a la comunidad estatal en un punto intermedio entre las comunidades del “nivel inferior” y la “comunidad universal” –que nos recuerda la noción paulina de la Iglesia en el Nuevo Testamento, por su carácter englobante y a la vez existente “en cada comunidad más estrecha como en el fundamento de la misma” (10/531)–, su apuesta aquí por la categoría *soberanía* a mi parecer contribuiría más bien a una comprensión bellarminiana de la Iglesia como experiencia de socialidad.

EL VÍNCULO ESTADO - PUEBLO

Por lo mismo, y también por motivos de espacio, mi opción es aquí acoger algunos aspectos centrales de las reflexiones de nuestra autora en torno al vínculo *Estado-pueblo* (17-24/538-547). Llama de inmediato la atención la distinción entre “comunidad del Estado” (*Staatsgemeinschaft*) y “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*). Entendiendo, con Stein, que “un Estado no existe en función de un solo y único pueblo” (17/538) –cosa que, dicho sea de paso, lo comprobamos a diario hoy nosotros, en diversos contextos–, esto mismo queda aquí planteado como la condición de posibilidad de un forma de convivencia estatal que necesariamente debe integrar la diversidad.

El problema más bien será dilucidar de qué modo esas diversas “comunidades populares” experimentarán su autocomprensión y su concreta inserción en el marco estatal. Para aproximarse a este aspecto, Stein se plantea la pregunta acerca de lo que constituye lo más propio del pueblo como experiencia de socialidad. Por de pronto, lo distingue de “las comunidades más estrechas” (familia, círculo de amigos), caracterizadas por el nivel de intimidad y de identificación personal entre los individuos que las componen (19/539). La comunidad popular es, en cambio, “una multiplicidad (*Vielheit*) abierta de individuos”, que puede acoger a muchos independientemente de sus particularidades (19/540). Y con todo, hay algo que los une, que los identifica y que los hace ser parte de un solo pueblo; lo que nuestra autora llama una “conciencia comunitaria” (*Gemeinschaftsbewußtsein*), a la vez identitaria y abarcadora de un amplio espectro de multiplicidad. Lo identitario remite a su vez a

su fuente, un “espíritu” común, que es la *cultura* (20s/541s). Para Stein reviste especial importancia el que “solamente una comunidad popular tiene *por esencia* que ser creadora de cultura” (21/541). Con respecto a ello, el Estado aparece aquí como organización legitimadora de la “autonomía cultural” de la comunidad popular, es decir, como un marco estructural que, siendo bien determinado, no impide sino que integra, e incluso más, asegura y defiende la diversidad en su seno.

Hagamos, por último, un alcance al modo como Edith Stein entiende en este marco el vínculo entre *individuo y pueblo* y entre *individuo y Estado* (27-32/547-551), formas concretas en que toma cuerpo la compleja cuestión de la relación entre individuo y comunidad. Un aspecto subyacente que me parece de la mayor importancia aquí, y que aparece también en la reflexión análoga de la eclesiología del Concilio Vaticano II, es que estas relaciones han de ser pensadas sobre todo en el contexto de la modernidad, es decir, pensando en los concretos parámetros del sujeto y del Estado modernos. La categoría básica para pensar estas relaciones es aquí el sentido de pertenencia o al menos de responsabilidad en un núcleo siempre selecto de “portadores” (*Träger*) de la vida del Estado (27/547). A diferencia de lo que ocurre en la comunidad, el Estado no pretende ni puede pretender abarcar el conjunto de la vida del individuo, sino que le basta con que este viva y se comporte en una actitud de lealtad básica como miembro suyo (28/548). Por debajo de ese *minimum* necesario está el peligro de “que los individuos desempeñen una actividad pública sin ser portadores de la vida del Estado” y se llegue así a situaciones en que los cargos y la organización del Estado se convierten en “botín de intereses privados”, con el resultado de quedar “cortado el nervio vital del Estado” (28/548).

Es interesante que Edith Stein no se entregue a la difícil tarea de justificar teóricamente cuál tipo de régimen político deber ser considerado “el mejor” desde el punto de vista de la idea del Estado, y más bien su opinión es que ninguno puede ser tildado, en principio, como tal, debido a las altas exigencias que están implicadas en ello. La preocupación transversal es aquí, repitámoslo, cómo se define la relación entre individuo y comunidad. El desafío es salvaguardar en todo caso que el individuo (el sujeto moderno) no se deje “absorber completamente por la comunidad” (31/550), sin obviar, por otro lado, que los individuos son parte de, pertenecen a, una comunidad, sobre todo en su dimensión

cultural, de la que “no son solo sus portadores, sino sacan de ella un alimento anímico (mientras que no reciben del Estado sino contrapartidas exteriores...)” (31/550). Finalmente, nuestra autora insiste en su convicción básica de que no todo se resuelve a nivel de la cultura y de que el Estado, “aun *no* teniendo los fundamentos de un pueblo [...] es capaz de asegurar el libre desarrollo de las personas y de las comunidades que viven bajo su tutela” (31s/550). Tal sería su finalidad y su sentido fundamentales.

Con esto podemos pasar a unas consideraciones acerca de cómo esta visión del Estado puede iluminar todo este conjunto de relaciones, tal como se dan en la vida de la Iglesia en su índole sacramental fundamental y especialmente en la expresión pública de esta índole en la celebración litúrgica de los sacramentos.

PUNTOS DE CONTACTO CON UNA ECLESIOLOGÍA SACRAMENTAL

Observación metodológica

Más exactamente, el punto de partida es aquí la pregunta: ¿de qué modo las grandes intuiciones que guían la teoría *filosófica* de Edith Stein sobre el Estado pueden inspirar e iluminar hoy una reflexión *teológica* sobre la vida de la Iglesia y, en especial, sobre el sentido de la celebración litúrgica de los sacramentos como expresión pública de su sacramentalidad fundamental? Para abordarlo, podemos retomar algunos tópicos que ya fuimos destacando en el desarrollo del acápite anterior.

En primer término, conviene explicitar la metodología seguida hasta aquí. La teoría del Estado contenida en el texto steiniano ha sido leída *desde* un determinado marco eclesiológico, que es el del Concilio Vaticano II. Las categorías básicas de ese marco eclesiológico están establecidas en los dos primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium*: misterio, sacramento, pueblo. Las tres son categorías teológicas, es decir, remiten a Dios Uno y Trino como fuente, inspiración y sostén de la configuración identitaria de la Iglesia desde su origen último y luego en su caminar histórico hacia la plenitud escatológica anhelada.

En esta *lectura* ha operado una interacción dialéctica entre el punto de partida teológico –dicha eclesiológica– y la concepción filosófica del Estado de nuestra autora. En esa interacción se ha subrayado cuán inspiradoras pueden ser para una comprensión más profunda de la eclesio-

gía conciliar algunas de estas concepciones de Edith Stein. Pero también podemos hacer la observación de que esta eclesiología, como concepción de la coexistencia humana en Cristo, puede aportar verdaderamente a un ideal de convivencia frente a los diversos modelos de sociedad que existen hoy al interior de la humanidad. No hay que olvidar que para el Concilio Vaticano II, la “unidad católica del pueblo de Dios” a la que, se dice, están llamados todos los seres humanos –y más aún, a la que todos “pertenecen” o al menos “se ordenan” (*ordinantur*)–, “simboliza y promueve la paz universal” (LG, 13).

Iglesia-sacramento COMO “REALIDAD COMPLEJA”: DE *SOCIETAS PERFECTA* A *POPULUS DEI*

Se ha recalcado también, anteriormente, que partiendo de la concepción de la Iglesia como sacramento fundamental y por lo tanto en su índole de *realitas complexa*, la teoría del Estado de nuestra autora resulta especialmente iluminadora para entender los alcances de la redefinición de los vínculos entre *estructura* y *vitalidad espiritual*, por una parte, y entre *lo colectivo/societario* y el *individuo*, por otra, que ha implicado la autocomprensión eclesial del Concilio Vaticano II.

Para situarlo mejor, podemos partir considerando cómo esta reflexión eclesiológica está ya presente de algún modo en la Sagrada Escritura, específicamente en el recurso a una de las más importantes imágenes neotestamentarias de la Iglesia: Cuerpo de Cristo. En el primero de estos vínculos estructura/espíritu, que es formulado aquí en términos cercanos a los utilizados por Edith Stein, podemos reconocer uno de los desafíos principales a los cuales la eclesiología del Vaticano II ha querido responder y que remite a una cuestión de larguísima data en la historia de la autocomprensión eclesial: cómo articular una visibilidad estructural que sea una fiel manifestación “sacramental” de la presencia salvífica de Cristo glorioso en el corazón del caminar histórico de la humanidad. En otras palabras, cómo realizar la imagen de la Iglesia esbozada en Colosenses y Efesios: cuerpo y *pléroma* “del que lo llena todo en todo” (Ef 1,22-23), de Aquel que es “la Cabeza de todo Principado y de toda Potestad” (Col 2,9-10).

Con respecto al segundo vínculo –lo colectivo/el individuo–, que claramente está también en las preocupaciones de la eclesiología del Vaticano II, resulta especialmente iluminadora la misma imagen de la Iglesia

como cuerpo de Cristo, pero esta vez en su versión de las cartas paulinas auténticas, especialmente en 1Co 12, 12-30 y en Rm 12,4-8. En este caso, el recurso a la imagen no tiene ya su acento en la afirmación de la capitalidad de Cristo glorioso ni en cómo la vida que de esa Cabeza emana se refleja o transparenta en la concreta visibilidad del cuerpo eclesial. Ahora el acento está puesto en cómo los cristianos deben expresar, en la vida interna de la Iglesia, que la adhesión a Jesucristo y la consecuente identificación con Él no solo determinan un nuevo modo de existencia, sino también de coexistencia. Ser cuerpo de Cristo significa aquí una determinada concepción de la comunidad, que se basa en el reconocimiento de la dignidad y de la importancia de cada miembro y del valor de su aporte al bien común y a la realización de la corresponsabilidad en la misión. La categoría “gobierno” está considerada en este marco, pero en los últimos lugares de la lista de carismas y ministerios que el apóstol destaca (1Co 12,28); y la noción de “jerarquía” está completamente ausente.

A este respecto hay que observar que la Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II hace, en el número 7, un especial reconocimiento de la importancia teológica y doctrinal de la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Pero sabemos que, llegado el momento de desarrollar, en el capítulo II, el tema del despliegue histórico del misterio de la Iglesia, núcleo del capítulo I, lo hará recurriendo a otra imagen bíblica, esta vez tomada de la tradición veterotestamentaria: “pueblo de Dios”. No es este el lugar para escudriñar en la diversidad de antecedentes históricos e influencias interdisciplinarias que pudieron confluir en el concepto de pueblo que es aquí recogido en su específica significación teológica, pero difícilmente podría dudarse de su repercusión. En efecto, ha llevado a una redefinición muy radical de los parámetros de la coexistencia eclesial, aun cuando el Vaticano II no dejó de integrar la categoría jerarquía en su concepción de la Iglesia.

Con la asunción preferente de la imagen de *pueblo* aplicada a la Iglesia, el Concilio, junto con mantenerse en un plano estrictamente tradicional —en el sentido teológico-fundamental de la expresión—, pone ciertamente acentos que se comprenden mejor en el contexto histórico y teológico del evento conciliar mismo. La constitución *Lumen gentium*, dado su carácter dogmático, no se detiene a justificar esta opción terminológica —¿por qué *pueblo* y no *cuerpo*?—, pero el esquema general del documento

y, sobre todo, el contenido de los dos primeros capítulos contienen esa explicación. Se opta por la imagen de *pueblo*, finalmente, porque es la que mejor expresa, entre toda la variedad de imágenes bíblicas de la Iglesia en la Sagrada Escritura (cf. el número 6 de la constitución), dos convicciones básicas de la autocomprensión eclesial que se quería aquí establecer: primero, que la Iglesia es, por sobre todo, la comunidad de los cristianos, de los bautizados, es decir, una comunidad de iguales en dignidad y en responsabilidad ante Dios (capítulo II, números 9-12); y, segundo, que ella es además, en esa concreta especificidad, *un pueblo* entre la multiplicidad de los pueblos de la tierra, con una misión específica: anunciar el Evangelio de Jesucristo. En otras palabras, la Iglesia no es el mundo, no abarca todo el mundo, aunque su vocación la vuelca hacia toda la extensión de la humanidad, para realizar así su ser “sacramento universal de salvación”⁷ (cf. números 13-17 del mismo capítulo).

Si hubiera que traer aquí a colación las distinciones steinianas antes destacadas, está claro que en esta opción del Concilio se desarrolla una concepción de la Iglesia que descarta de plano la *masa* como forma de pertenencia a ella. Y por otro lado, esta misma eclesiología incorpora y a la vez supera, mediante la categoría *pueblo*, la noción de *societas*, que a través de toda la Cristiandad medieval –y luego en el largo período postrindentino– había sido funcional a la eclesiología católica y, en particular, a su modo de establecer sus relaciones con la sociedad moderna. En ese modelo, la relación se establecía ante todo a un nivel institucional –la jerarquía eclesiástica, por un lado, y el Estado, por el otro– y con la finalidad inmediata de conjugar la salvaguarda de derechos, en un marco en que la Iglesia participaba de la esfera del poder público⁸. En este sentido es que hay que entender la verdadera magnitud del vuelco eclesiológico del Concilio.

En esta comprensión de la Iglesia como *pueblo* –y no ya primariamente como *societas*–, podemos intentar una visión amplia de la dimensión pública de su ser sacramental, tal como se manifiesta en la liturgia. Tras ello, podríamos reconocer un eco, por cierto indirecto e implícito,

⁷ La expresión como tal está en *LG* 16, pero también se encuentra, en formulaciones cercanas, en *LG* 9, *GS* 45 y *AG* 1 y 5.

⁸ Cf. B. Villegas, “La teología en la relación «Iglesia-sociedad»”, *Teología y Vida*, Vol. XXXVI (1996) 161-168. Cf. también mi análisis del contenido de este artículo en F. Berríos, “La reflexión eclesiológica en *Teología y Vida*. Balance y perspectivas en el 40° aniversario de la revista”, *Teología y Vida*, Vol. XLI/3-4 (2000) 525-561.

de una teoría moderna del Estado, como la desarrollada por Edith Stein. No es posible ni ha sido el propósito demostrar aquí ese eco o ese influjo como resultado de una investigación específica, pero sí el postularlo como una hipótesis de trabajo, en un sentido amplio, para ulteriores indagaciones.

Una REFLEXIÓN ABIERTA: LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA DE LOS SACRAMENTOS COMO EXPRESIÓN DE LA ÍNDOLE PÚBLICA DE LA SACRAMENTALIDAD DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

Para una mayor focalización de la reflexión que venimos haciendo, me centraré en la celebración eucarística, dada su especial importancia como “fuente y culmen de toda la vida cristiana”⁹. Complementando el planteamiento del tema que hemos hecho al comienzo, podemos postular aquí una especial relación dialéctica entre la *Iglesia-Sacramento* y la celebración del *sacramento de la Eucaristía* en particular. Por una parte, no hay Eucaristía sin Iglesia, pero a la vez la Iglesia se constituye en su identidad más profunda al celebrar la Eucaristía como memorial del sacrificio y de la resurrección de Cristo (1Co 10, 16s). Se ha hecho célebre la expresión de Henri de Lubac: “La Iglesia hace la Eucaristía; la Eucaristía hace la Iglesia”¹⁰. Esta idea, que a su vez refleja una convicción muy profunda del Nuevo Testamento y de la patrística en diversas expresiones, ha sido recogida por textos magisteriales¹¹ y ha servido para poner de relieve la centralidad de la Eucaristía en la identidad cristiana y en la vida de la Iglesia.

Consecuentemente, la Constitución *Sacrosanctum concilium* del Concilio Vaticano II¹² ha acentuado algunos aspectos centrales de la relación Eucaristía-Iglesia. Es cierto que varias de esas afirmaciones podrían hacerse a propósito de los demás sacramentos, pero en la Eucaristía adquieren una especial densidad¹³. Señalémoslas brevemente.

⁹ LG 11.

¹⁰ H. de Lubac, *Méditations sur l'Église*, Aubier, Paris 1958.

¹¹ Cf. Juan Pablo II, encíclica *Ecclesia de Eucaristía*, esp. 26. Sobre la segunda parte de la expresión (“la Eucaristía hace la Iglesia”), cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1396.

¹² En adelante, SC.

¹³ A continuación sigo y complemento la enumeración de D. Borobio, *Eucaristía*, Sapientia Fidei 23, B.A.C., Madrid 2000, 335s.

La liturgia y en especial la celebración de la Eucaristía, es manifestación privilegiada de lo que es la Iglesia en cuanto a su índole sacramental, encarnatoria, en la interacción del aspecto visible con el invisible-interior (SC 2), en cuanto “realidad compleja” (LG 8). Esto constituye, además, un hecho público, un acontecimiento que no tiene –ni nunca ha tenido– en el cristianismo una connotación iniciática, sino, por el contrario, la de una acción a la vez confesante y convocante¹⁴.

La Eucaristía es también expresión privilegiada de la Iglesia como *pueblo de Dios*, bajo el entendido de que tal es la forma de coexistencia cristiana que la eclesiología del Concilio ha querido privilegiar. La celebración eucarística no es una acción privada, sino un acto eminentemente comunitario. Pero tampoco se trata aquí de cualquier modelo eclesial. En la eclesiología del Vaticano II, que como hemos dicho opta por la categoría *pueblo*, la ministerialidad del Orden se manifiesta en la celebración eucarística en todo su dinamismo y en su sentido más propio de servicio, pues en ella lo central es la *participación* de todos los fieles cristianos en su calidad de tales, con anterioridad a toda distinción (SC 26).

Por lo mismo, la celebración eucarística es también, sin perjuicio de lo recién dicho, manifestación de la Iglesia como pueblo de Dios *jerárquicamente constituido*. La Eucaristía debe celebrarse idealmente bajo la presidencia del obispo, rodeado de sus presbíteros y con la asistencia de los diáconos y otros ministros (SC 41.29). El obispo, o en su defecto el presbítero, preside la Eucaristía. Pero la *celebran* todos los cristianos. La constitución jerárquica eclesial que se expresa en la celebración eucarística no remite a una necesidad meramente sociológica de una determinada orgánica, sino a la convicción fundamental de que el cuerpo eclesial no se debe a sí mismo, sino a Cristo Cabeza, a quien el ministro presidente representa, pero no suplanta.

La celebración eucarística es manifestación de la *unidad de la Iglesia*, es decir de la *comunión* que la constituye como tal. Y esto tanto al interior de la iglesia local (en la celebración presidida por el obispo con su presbiterio, los diáconos, los demás ministros y todos los fieles, o

¹⁴ Cf. D. Borobio, *Dimensión social de la liturgia y los sacramentos*, Desclée de Brower, Bilbao 1990. Cf. también las reflexiones de P. Hünermann sobre la celebración de los sacramentos como “acción comunicativa”, reseñadas por E. M. Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, WBG, Darmstadt 2002.

mediante la práctica de la concelebración) como a nivel de la Iglesia universal en cuanto “comunidad de iglesias”. Esto hace recordar que ya en la Iglesia antigua uno de los signos predilectos de la *koinonía* universal era el gesto de la “comunidad en la consagración” de los obispos de distintas iglesias entre sí. Ello consistía en que el obispo local cedía al obispo visitante la presidencia de la Eucaristía, como signo de comunidad. Este gesto cobraba especial relevancia cuando se hacía en contextos de discrepancias¹⁵. La unidad no excluye, por tanto, la diversidad, sino que, por el contrario, la integra y la valora en todo su dinamismo, no sin asumir también sus riesgos.

Finalmente, en todo lo anterior subyace el tema central de estas reflexiones: que la celebración del sacramento de la Eucaristía es el memorial (en el sentido de *presencialización*) de la muerte y resurrección de Cristo, que la Iglesia celebra bajo la forma, encomendada por el mismo Señor, de un gesto comensal que expresa la índole sacrificial de la entrega salvadora de Jesús (cf. Mt 26, 26-29/Mc 14,22-25 y Lc 22,15-20/1Cor 11,23-26). En este sentido específico se muestra con peculiar intensidad el que la liturgia, y de un modo especial la Eucaristía, es una celebración por definición pública, porque en ella y por ella la Iglesia se constituye como tal¹⁶ y se muestra al mundo como sacramento de salvación.

Si la Iglesia hace la Eucaristía, pero antes bien la Eucaristía hace a la Iglesia, una especial fuerza de su dimensión pública se da en el hecho de que cada celebración la compromete a una realización histórica coherente de su propia autocomprensión, en la perspectiva de un auténtico sentido sacrificial de la vida cristiana como entrega radical al proyecto del Reino, en solidaridad con los hermanos en su debilidad y pobreza (1 Co 11, 17-34)¹⁷. De ese modo, y solo de ese modo, responderá la Iglesia a su identidad más profunda y a lo que está llamada a ser en el mundo: “misterio derivado”, pueblo de Dios peregrino y, así, sacramento del gran Misterio de la salvación manifestado en Jesús el Cristo, el Hijo de Dios encarnado.

¹⁵ Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1996, 300.

¹⁶ Cf. el texto de 1 Co 10 ya citado.

¹⁷ Cf. Ch. Böttigheimer, *Eucharistie als Opfer. Eine Kontroverstheologische Frage?*, *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 651-664 (Trad.: “La Eucaristía como sacrificio: ¿una cuestión teológicamente controvertida?”, en *Selecciones de Teología* 178 [2006] 107-116); L.-M. Chauvet, “«Sacrificio»: Una noción ambigua dentro del cristianismo”, *Concilium* 352 (2013) 493-505.