

Hacia una eclesiología histórica e interdisciplinar: aportes de J. Komonchak y R. Haight al método en eclesiología

José de Jesús Legorreta*

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

Resumen

Este artículo expone los aportes de los teólogos norteamericanos Joseph Komonchak y Roger Haight, quienes han replanteado el objeto, la perspectiva y las tareas de la tradicional reflexión teológica sobre la Iglesia, con el propósito de fundamentar una eclesiología crítica, histórica y sistemática que exprese la experiencia, el vocabulario y la autocomprensión de la comunidad cristiana no sólo a partir de afirmaciones bíblico-doctrinales sino, ante todo, mediante categorías y patrones de pensamiento de la cultura secular y la vida cotidiana.

Palabras clave: método teológico, interdisciplina, Iglesia, eclesiología histórica, ciencias sociales.

Abstract

This article sums up the thoughts of American theologians Joseph Komonchak and Roger Haight who have reformulated the objective, scope and tasks of the traditional theological reflection on the Church. Their aim is to ground a critical, historical and systematic ecclesiology able to express the experience, language and self-comprehension of the Christian community, not just on the basis of biblical and doctrinal assertions but, more particularly, on the basis of categories and thought patterns reflecting the perceptions of a secular culture and daily life.

Key Words: theological method, interdiscipline, Church, historical ecclesiology, social sciences.

* Profesor de eclesiología en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Correspondencia: Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219, Ciudad de México. Tel: (55) 59 50 40 00. Ext. 4843. Correo electrónico: jesus.legorreta@uia.mx

Introducción

A partir del Concilio Vaticano II han aparecido una gran cantidad de estudios eclesiológicos con un enfoque histórico-salvífico, donde la realidad sociohistórica de la comunidad de creyentes ha sido valorada como un *locus* privilegiado. Para ello han sido vitales los aportes de la investigación bíblica derivados de la aplicación del método histórico-crítico, la exégesis contextual, así como la infinidad de estudios sociohistóricos sobre la Iglesia. Visto en perspectiva, puede decirse que en el periodo posconciliar se ha inaugurado una tradición eclesiológica que ha intentado superar el docetismo eclesiológico prevaleciente en gran parte de esta disciplina, al asumir el planteamiento conciliar que concibe a la Iglesia como una realidad compleja integrada por un elemento humano y otro divino (LG 8). En uno y otro propósito se ha hecho evidente la necesidad de un nuevo método en eclesiología; aunque, si bien ha sido reconocido y enunciado por muchos teólogos, muy pocos han hecho de éste el núcleo de su reflexión. Entre estos últimos destacan los aportes de los teólogos norteamericanos Joseph Komonchak y Roger Haight, quienes en las dos últimas décadas se dieron a la tarea de explicitar y reflexionar sobre el objeto y los supuestos de un nuevo método en eclesiología.

I. Aportes de J. A. Komonchak al método en eclesiología¹

1. Crítica al reduccionismo teológico en eclesiología

Los estudios de Komonchak sobre el método en eclesiología han estado orientados a mostrar la insuficiencia teológica e inviabilidad histórica de una eclesiología abstracta, deductiva, estática y ensimismada en sus propias imágenes

¹ Joseph A. Komonchak. Es presbítero de la arquidiócesis de Nueva York. Desde 1977 es profesor de Teología en el Departamento de Religión y Educación Religiosa en la Universidad Católica de América. Ha sido editor del *New Dictionary of Theology* y responsable de la edición en inglés de la *Historia del Vaticano II* en cuatro tomos. Actualmente es profesor emérito de la Escuela de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Católica de América. Es un autor reconocido por sus publicaciones sobre eclesiología y teología católica contemporánea.

y conceptos; al mismo tiempo, ha querido llevar a cabo un replanteamiento del objeto, los fundamentos y las tareas de una eclesiología que se pretenda crítica y sistemática.² Para ello, Komonchak ha echado mano de algunas intuiciones y propuestas que el jesuita canadiense Bernard Lonergan (1904-1984) plasmó en dos de sus obras más conocidas: *Insight* y *Método en teología*.³ Komonchak ha señalado de manera reiterada que recurrir a Lonergan no responde a que éste haya desarrollado una reflexión amplia y sistemática sobre la Iglesia, sino más bien a que en su obra se encuentran elementos de gran valor heurístico para resolver cuestiones centrales para una eclesiología que quiera dar cuenta —sin confusión pero también sin separación— de lo humano y lo divino en la Iglesia.⁴

El punto de partida del planteamiento de Komonchak radica en la crítica al *reduccionismo teológico* que ha prevalecido en gran parte de la eclesiología católica, el cual consiste en el uso exclusivo del lenguaje bíblico y teológico en la interpretación de la Iglesia.⁵ Desde esta visión, la realidad histórica de la comunidad eclesial prácticamente pasa a segundo término al verse como reflejo imperfecto de su verdadero ser trascendente. En opinión de Komonchak, tal perspectiva tiene efectos nefastos, ya que no sólo distorsiona la complejidad de la realidad eclesial al reducir su carácter misterioso al elemento trascendente y pasar a segundo plano la comprensión e incidencia histórica de la Iglesia; sino que también fomenta las tendencias privatizantes de lo religioso en el contexto posterior a la Ilustración.⁶

De acuerdo con el autor, la revisión de los avatares históricos que contribuyeron al surgimiento y consolidación del paradigma eclesiológico reduccionista (clericalización y juridización de la noción de Iglesia; concentración y centralización de la autoridad en el Papa, identificación de la Iglesia con el

² La mayor parte de los artículos de Komonchak referentes al método en eclesiología han sido recopilados en la obra *Foundations in Ecclesiology*, Fred Lawrence (ed.), *Lonergan Workshop Journal*, Supplementary Issue, vol. 11, Boston College, Boston, 1995. En adelante sólo citaremos el artículo seguido de la página; pero, cuando se trate de otra fuente, se hará la cita completa. Las traducciones son del autor de este artículo.

³ Cf. B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca 1999; B. Lonergan, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1998.

⁴ Cf. J. A. Komonchak, "Lonergan and the Church"; pp. 93-94; J. A. Komonchak, "Towards a Theology of the Local Church", *FABC Papers*, n. 42, Federation of Asian Bishops' Conferences, Hong Kong, pp. 1986, 2-4.

⁵ J. A. Komonchak, "History and Social Theory in Ecclesiology", p. 7.

⁶ *Ibid.*, 12.

clero, etc.) permite entender su aislamiento respecto de la razón histórico-crítica moderna. Por otra parte, este itinerario tiene el mérito de mostrar cómo la Iglesia medieval integró la teoría jurídica sobre las corporaciones y la ideología monárquica (temas que hoy pudiéramos identificar como la teoría social de aquel tiempo) en su autocomprensión teológica y diseño institucional.⁷ Este ejemplo es subrayado por Komonchak, pues contrasta con el aislamiento de la eclesiología contemporánea de la teoría social científica bajo el pretexto de que pone en riesgo el carácter trascendente de la Iglesia.

Entre los varios puntos de partida para entender el planteamiento eclesiológico de Komonchak, su visión acerca de la idea conciliar sobre el misterio de la Iglesia es fundamental. Para este autor, el Vaticano II ha dado un paso importante al precisar que la realidad fundamental de la Iglesia es ser ella un misterio integrado por un elemento humano y otro divino (LG 8); sin embargo, el concilio no explicó cómo conjugar dos tipos de lenguaje o descripción (el teológico y el de las ciencias humanas) en la comprensión de un mismo objeto de estudio: la Iglesia.⁸ Es por ello que Komonchak presenta una propuesta al retomar varias intuiciones de Lonergan.

2. Aportes de Lonergan para re-hacer el método en eclesiología

Komonchak relata que cuando estudiaba teología en Roma, acudió en cierta ocasión a consultar al profesor Lonergan sobre el tema de la redención, a lo que éste le respondió que la temática “era una de esas realidades que no podían tratarse adecuadamente con categorías aristotélicas, sino que requería una teoría de la historia y de categorías históricas”.⁹ Años más tarde, cuando Komonchak empezó a enseñar eclesiología cayó en cuenta de que lo dicho por Lonergan acerca de la redención resultaba perfectamente aplicable para la Iglesia: ésta debe ser tratada como un fenómeno histórico y no sólo como una realidad trascendente, como sucede en gran parte de las eclesiologías contemporáneas, las cuales, pese al gran bagaje bíblico y doctrinal con que se han elaborado,¹⁰ no parecen haber avanzado más allá de lo que Lonergan lamentaba

⁷ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁸ J. A. Komonchak, “Towards a Theology of the Local Church”, *op. cit.*, p. 3.

⁹ J. A. Komonchak, “Lonergan and the Church”, p. 77.

¹⁰ Entre esas eclesiologías, Komonchak menciona explícitamente la obra de Hans Küng y Every Dulles, las cuales hacen un uso excelente de elementos bíblicos y doctrinales,

en el epílogo de *Insight*, cuando decía que el “elemento formal [de la eclesiología] quedaría incompleto mientras le falte el apoyo de una teoría de la historia”,¹¹ que permita explicar la común experiencia histórica de los miembros de la Iglesia.

En suma, el primer aporte de Lonergan para una renovación del método en eclesiología —de acuerdo a Komonchak— consiste en reivindicar la *importancia de la vida histórica de la comunidad eclesial* (objeto material) como elemento imprescindible para el enfoque teológico (objeto formal). Es aquí donde la historicidad de la comunidad llamada Iglesia se yergue como el dato primero de la eclesiología.

Toda eclesiología guarda en común con la experiencia histórica y cualquier acercamiento científico a la realidad eclesial un dato fundamental: la Iglesia es una comunidad de creyentes, por lo que no puede existir si se carece de un campo de experiencia y significados comunes.¹² Ambos elementos, afirma Komonchak, vienen dados por la experiencia de la autocomunicación (revelación) de Dios en Cristo y el don de su Espíritu que ha permitido al grupo de creyentes decir “Jesús es el Señor”.¹³ Esta experiencia común previa a toda reflexión es la que constituye a sus participantes en comunidad, de tal suerte que es el *logos* primero y constitutivo de la *Ekklesia*.¹⁴ Dicho *logos* sólo es conocido y realizado históricamente, en razón de que la Iglesia no es pura iniciativa divina sino también respuesta social humana, aunque sea reconocida también como fruto de la gracia.¹⁵

Komonchak enfatiza que si la Iglesia es una comunidad constituida por una experiencia de autocomunicación de Dios compartida entre hombres y mujeres, la cual ha dado lugar a significados, valores, juicios y modos de vida comunes que los constituyen como grupo y los distinguen de otros (Lonergan), habrá que entender entonces que esos individuos sólo pueden existir como comunidad en tanto se mantiene en acto la experiencia de revelación por un lado, y por otro la respuesta positiva de quienes acogen y comparten dicha experiencia. Así, la Iglesia es un acontecimiento siempre en acto, una comunidad

sin el menor asomo de una teoría social que dé cuenta de la realidad histórica de la Iglesia. Cf. J. A. Komonchak, “History and Social Theory in Ecclesiology”, pp. 4 y 6.

¹¹ Cf. B. Lonergan, *Insight*, *op. cit.*, p. 848.

¹² B. Lonergan, *Método*, *op. cit.*, p. 756.

¹³ J. A. Komonchak, “Lonergan and the Tasks of Ecclesiology”, p. 48.

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵ J. A. Komonchak, “The Church and the Mediation of the Christian Self”, p. 151.

que se autoexpresa y autorrealiza en la historia, y eso es precisamente el objeto de la eclesiología. Por ello, afirma Komonchak, la historia de la eclesiología “no se reduce a declaraciones, sino también a opciones, acciones y eventos”; o sea, a las sucesivas autorrealizaciones de la comunidad de creyentes en la historia.

Es importante señalar que esta dinámica de autoconstitución y realización no es un fenómeno exclusivo de la comunidad eclesial, sino una dinámica propia de cualquier comunidad humana, por lo que tal fenómeno suele ser estudiado por la antropología, la sociología y la historia.

De acuerdo con lo anterior, el objeto de la eclesiología no puede ser únicamente un conjunto de declaraciones bíblico-teológicas, sino también la expresión y realización de la comunidad de creyentes en la historia y la actualidad; con sus opciones, diferenciación de roles, interacción sociocultural, etc.; en suma, en su vida concreta.¹⁶ Pero toda esa vida concreta no puede ser estudiada a cabalidad por la teología pues, como afirmó Lonergan, la teología “no es la ciencia completa del hombre, que la teología ilumina sólo ciertos aspectos de la realidad humana, que la Iglesia puede llegar a ser un proceso plenamente consciente de auto-constitución sólo cuando la teología se una con todas las otras ramas importantes de los estudios del hombre”.¹⁷

Desde este punto de vista es que se vuelve urgente superar el reduccionismo teológico en el que ha permanecido atrapada la eclesiología desde hace siglos, para lo cual una labor interdisciplinar entre teología y teoría social es crucial.

Sin embargo, Komonchak advierte que estos propósitos suelen toparse con la renuencia de muchos eclesiásticos, ya sea porque conciben a la teología desde lo que Lonergan llamó el “ideal clásico de ciencia” (que ignora la historia y sus variaciones entre sociedades),¹⁸ o bien porque interesadamente rehúyen la crítica a fin de preservar ciertas tradiciones, roles, instituciones y autoridades, con lo que transforman a la teología en ideología.¹⁹

Komonchak es consciente de que pugnar por superar el reduccionismo teológico que aqueja a la eclesiología despierta con facilidad la sospecha de que

¹⁶ J. A. Komonchak, “Lonergan and the Tasks of Ecclesiology”, pp. 47-50.

¹⁷ Lonergan, *Método...*, op. cit., p. 364. También “The Church and the Mediation of the Christian Self”, p. 150.

¹⁸ J. A. Komonchak, “Lonergan and the Tasks of Ecclesiology”, p. 51.

¹⁹ J. A. Komonchak, “Lonergan and the Tasks of Ecclesiology”, pp. 51 y 53; J. A. Komonchak, “The Church and the Mediation of the Christian Self”, p. 149.

se está cayendo justamente en el lado opuesto, es decir, en un reduccionismo sociológico. Al respecto, sostiene que “la vida que anima a los cristianos y de la intersubjetividad que disfrutan en la iglesia son sobrenaturales, más allá de los méritos e incluso de nuestras ambiciones; la existencia de esta realidad y sus rasgos más profundos sólo la podemos conocer a través de la revelación de Dios. Sólo la fe puede conocer la verdad final acerca de la Iglesia”.²⁰

Con todo, la fe no significa que la Iglesia esté al margen de la historicidad humana. En este sentido, el planteamiento de Komonchak, como el de muchos otros teólogos desde antes del Vaticano II, de que lo “sobrenatural” no se refiere a una realidad abstracta perteneciente a otro mundo sino a este mundo concreto, donde lo que nos parece natural y razonable no agota todas las posibilidades, sino que por la gracia de Dios es posible una existencia histórica que rompe la tendencia del pecado y nos eleva a una vida y una acción más allá de nuestras mentes y sueños.²¹

En resumen, afirmar la realidad humana de la Iglesia no pretende negar su dimensión espiritual y trascendente, sino más bien subrayar que lo afirmado teológicamente acerca de ella sólo es cierto en cuanto acontece en comunidades humanas situadas en un lugar, tiempo y cultura determinados. En este orden de ideas, Komonchak recuerda que Iglesia no es Dios, no es Jesucristo, no es el Espíritu Santo, pero sí es el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu; todo esto lo es como una realidad humana donde ciertos eventos (revelación) ocurren y son compartidos intersubjetivamente dentro de un grupo de hombres y mujeres.²² Esto es así porque la Iglesia no existe como una entidad suprapersonal al margen de sus creyentes: “la Iglesia no es *Ecclesia de Trinitate* salvo como una *Ecclesia ex hominibus*”.²³

3. Eclesiología y teoría social

El planteamiento de Komonchak ha pugnado por abrir el foco de atención de la eclesiología más allá del ámbito exclusivamente teológico, para incorporar a

²⁰ J. A. Komonchak, “Lonergan and the Church”, p. 82.

²¹ *Ibid.*, 82. Este planteamiento va a guardar una estrecha cercanía con el que en su momento hizo Henri de Lubac, sobre el cual, cabe mencionar, Komonchak escribió un breve artículo. Cf. “Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac”, *Theological Studies*, 51 (1990) pp. 579-602.

²² J. A. Komonchak, “Towards a Theology of the Local Church”, *op. cit.*, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 9.

la comunidad eclesial histórica como su objeto de estudio. De este modo, el autor ha querido operar un tránsito similar al ocurrido en cristología, donde los títulos cristológicos carecen de consistencia y sentido si se omite que en éstos se predica de Jesús de Nazaret, galileo que vivió y murió en Palestina en tiempos del procurador romano Poncio Pilatos. Del mismo modo, el objeto de la eclesiología no puede estar constituido sólo por un sistema doctrinal teológico-dogmático, sino también por la realidad concreta de la Iglesia, la cual es, ante todo una *realidad humana*.²⁴ Esta afirmación, que en principio no debiera causar dificultades, conlleva para muchos creyentes el peligro de cuestionar lo divino y sobrenatural en la Iglesia. A esta objeción, Komonchak responde que cualquier afirmación de fe sobre lo divino en la Iglesia no implica negar la distinción entre el creador y la creatura, entre Dios y la Iglesia, sino expresar que el fundamento, centro y meta de la vida eclesial está en Cristo y su vida en el Espíritu;²⁵ por ello la afirmación de la Iglesia como realidad humana no es una premisa que resulte excluyente de la afirmación teológica sobre su origen sobrenatural.

Komonchak subraya que la Iglesia se hace presente en la historia como una *realidad social*, tal como se ha afirmado desde sus más remotos orígenes al autoentenderse como *ekklesia, congregatio, societas, coetus*, etc. La contundencia de este hecho permite afirmar que en la Iglesia ocurren los mismos procesos, operaciones y actos que experimenta cualquier realidad social; situaciones que resultan prácticamente opacas al quehacer teológico si éste prescinde de una teoría social explícita. En este sentido, apunta Komonchak, la filosofía, aunque necesaria, resulta insuficiente pues ha perdido el monopolio de lo humano.²⁶ Por lo tanto, una eclesiología cuyo foco de reflexión parta de la complejidad del misterio de la Iglesia no puede prescindir de una teoría social, no obstante las complicaciones metodológicas que ello trae consigo, debido a la pluralidad al interior de las ciencias sociales.

Lo antes dicho suele resultar incómodo para algunos teólogos, quienes por inercia o temor siempre prefieren poner por delante el carácter trascendente y misterioso de la Iglesia y desde ahí, de manera deductiva, hablar de la vida histórica de la Iglesia. Komonchak atribuye esta perspectiva a una noción de

²⁴ J. A. Komonchak, "Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay", *The Thomist*, p. 45 (1981) pp. 268-269.

²⁵ *Ibid.*, p. 269.

²⁶ J. A. Komonchak, "The Church and Redemptive Community", p. 170.

teología que se autoconcibe como disciplina que saca deducciones de primeros principios; o bien que supone explicar toda la realidad eclesial sólo a partir de declaraciones bíblicas, litúrgicas, magisteriales o teológicas. Para nuestro autor, este tipo de lenguaje juega un papel importante, pero no expresa la totalidad de la autorrealización de la Iglesia con sus decisiones, acciones, relaciones, instituciones, etc. De acuerdo con Komonchak, un acercamiento teológico no-ingenuo a la Iglesia deberá afrontar seriamente las siguientes cuestiones:

¿Puede un eclesiólogo hacer frente críticamente a la cuestión de si la Iglesia es una “comunidad” o una “sociedad” (o “institución”) sin aprender de los teóricos sociales y lo que esas palabras significan en la vida social concreta? ¿Puede esperar un eclesiólogo entender lo que es la autoridad en la Iglesia, sin examinar primero lo que es una relación social y luego explorar lo que los teóricos sociales tienen que decir acerca de “autoridad”, “poder”, “legitimación”, etc., y sobre los tipos de relaciones en que se encuentran? ¿No podría ayudar la teoría social a los eclesiólogos para escapar de esos callejones sin salida como las dicotomías entre “institución” y “acontecimiento”, “carisma” y “ministerio”, “esencia” y “forma”, e incluso entre “ser” y “no-ser”?²⁷

La necesidad de una labor interdisciplinaria entre teología y teoría social no supone que ambos lenguajes sean idénticos; el primero reconoce y está vinculado a los datos de la Escritura, la Tradición, el Magisterio, etc.; el segundo no, pero en cambio puede explicar la conciencia reflexiva, las acciones e instituciones de la comunidad a partir de la cual el lenguaje teológico tiene sustento y sentido. Por ello, Komonchak insiste en que la labor de un eclesiólogo deberá partir de la experiencia empírica de lo que es y vive la comunidad llamada Iglesia, en la cual y desde la cual los creyentes comparten la experiencia de haber sido convocados y enviados por el Dios de Jesús a ser “luz del mundo” y “sal de la tierra”.

En resumen, para Komonchak la Iglesia es siempre don de Dios, pero un don mediado y realizado en el mundo por hombres y mujeres que han respondido y continúan respondiendo a la permanente iniciativa divina, conformando una comunidad de creyentes en la historia. Por consiguiente, el objeto

²⁷ J. A. Komonchak, “Ecclesiology and Social Theory”, *op. cit.*, p. 277.

de la eclesiología no puede ser primariamente un conjunto de afirmaciones teológicas sobre dicha comunidad sino, ante todo, esa misma comunidad, con su historia viva; para lo cual la eclesiología requiere categorías y marcos de comprensión histórico-sociales que le permitan comprender y explicar de manera crítica y sistemática los procesos de autoexpresión y autoconstitución histórica de la diversidad de comunidades cristianas. Es aquí donde se vuelve un imperativo emplear una teoría social y otras disciplinas como la literatura y el arte a fin de tener una comprensión sistemática sobre la Iglesia.

II. Aportes de Roger Haight al método en eclesiología²⁸

En el ámbito teológico iberoamericano, Roger Haight ha sido conocido por la notificación que le hizo la Congregación para la Doctrina de Fe a su obra *Jesús, símbolo de Dios*.²⁹ Sin embargo, su aporte en el campo eclesiológico ha pasado casi desapercibido, no obstante que ha sido un tema sobre el cual Haight ha trabajado desde hace tiempo, y sobre el cual ha publicado tres volúmenes bajo el título *Christian Community in History*.³⁰ En esta obra el autor planea los principios para un nuevo método en eclesiología, al mismo tiempo que hace un ensayo de su aplicación a la historia de la Iglesia y la eclesiología.

²⁸ Roger Haight, S. J. Es licenciado en Filosofía y doctor en Teología por la Universidad de Chicago, 1973. Fue profesor de Teología histórica y sistemática en la Weston Jesuit School of Theology (Cambridge, Massachusetts) hasta que, a raíz de la publicación del libro *Jesús, símbolo de Dios* le fue retirada la autorización para enseñar teología católica. En la actualidad es profesor en The Union Theological Seminary de Nueva York. Ha sido profesor visitante en Lima, Nairobi, París y Pune (India). Su extensa obra publicada incluye siete libros y más de un centenar de artículos que tratan cuestiones como la naturaleza de la teología como disciplina, la cristología, la eclesiología, la gracia y la teología de la liberación.

²⁹ Congregación para la Doctrina de la Fe, "Notificación sobre el libro 'Jesus; Symbol of God' del padre Roger Haight, SJ. (13 de diciembre de 2004)", *Acta Apostolicae Sedis*, 97 (2005) pp. 194-203. Existe traducción del libro al español: R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007.

³⁰ R. Haight, *Christian Community in History*, vol. 1: *Historical Ecclesiology*, Continuum, Nueva York/Londres, 2004; *Christian Community in History*, vol. 2, *Comparative Ecclesiology*, Continuum, Nueva York/Londres, 2005; *Christian Community in History*, vol. 3. *Ecclesial Existence*, Continuum, Nueva York/Londres, 2008.

De acuerdo con el plan propuesto en este artículo, en las páginas siguientes centraremos la atención en las contribuciones de Haight al método en eclesiología. Si bien este tema ha sido expuesto por el autor en la amplia obra eclesiológica arriba citada, sobre todo en el primer volumen, varios de sus artículos publicados sobre el particular desde 1987 revelan que el método en eclesiología ha ocupado un lugar central en sus reflexiones teológicas.³¹

1. El uso de “tipos ideales” en eclesiología como instrumentos metodológicos de contraste

En el último medio siglo, la eclesiología ha experimentado una serie de cambios profundos, los cuales denotan a su vez un cambio metodológico y, sobre todo, de marco de comprensión. A fin de ilustrar lo anterior, Haight ha llevado a cabo un ejercicio de contraste entre dos tipos o modelos metodológicos para hacer eclesiología, a los que denomina “eclesiología desde arriba” y “eclesiología desde abajo”.³² El primero lo caracteriza como un modelo que deduce y explica el ser y quehacer eclesial mediante el uso exclusivo de declaraciones teológicas tomadas de manera ahistórica. El otro método de aproximación, “desde abajo”, hace de la realidad sociohistórica de la comunidad el punto de partida para entender y comprender la confesión de fe que han hecho los creyentes acerca de sí mismos. El autor precisa que estos modelos son instrumentos teóricos que ayudan a medir y contrastar realidades existentes, pero no son copias de alguna en particular. Un elemento fundamental es que cada uno de los modelos sólo es entendible y operante en un marco de comprensión determinado, por lo que uno de los primeros pasos que da el autor en vistas a exponer su metodología es identificar y describir las características principales del marco de comprensión de cada modelo y sus consecuencias para el quehacer eclesiológico.

³¹ Cf. R. Haight, “Historical Ecclesiology. Part I: An Essay on Method in the Study of the Church”, *Science et Esprit*, 39 (1987) pp. 27-46; R. Haight, “Historical Ecclesiology. Part II: An Essay on Method in the Study of the Church”, *Science et Esprit*, 39 (1987) pp. 345-374; R. Haight, “Systematic Ecclesiology”, *Science et Esprit*, 45 (1993) pp. 253-281.

³² El autor presenta una visión sintética sobre esta distinción metodológica en “Ecclesiology from below: genesis of the Church”, *Theological Digest*, 48:4 (2001) pp. 319-328; pero donde la desarrolla de manera más amplia es en el capítulo 1 del volumen primero de *Christian Community in History* (en adelante *CCH*, vol. 1).

2. Eclesiología “desde arriba”

La idea o axioma central de una eclesiología desde arriba es que Jesús fundó la Iglesia de manera explícita e intencional con su estructura gobierno, sacramentos y creencias.³³ El marco de referencia de esta visión, Haight la describe mediante seis características:

1. *A-historicidad*. Esta eclesiología ve a la Iglesia como una entidad estática, perfectamente definida desde sus orígenes por el mismo Cristo, con una esencia que permanece invariable ante cualquier vicisitud histórica o cultural.
2. Identifica la *esencia de la Iglesia con la propia tradición*, esto es, plantea una identidad, por ejemplo, entre la Iglesia católicaromana y la esencia de la Iglesia, de tal modo que la Iglesia católica se autocomprende como medida o norma de cualquier realidad eclesial.
3. Apela a la Escritura, pero también a su propia tradición (enseñanzas conciliares y otras doctrinas) como *fuentes únicas e incuestionables de autoridad* para autocomprenderse y legitimarse.
4. En este modelo, el origen y desarrollo de la Iglesia se expresa en exclusiva en términos doctrinales (reduccionismo teológico).
5. *Una eclesiología desde arriba* es correlativa a una “cristología desde arriba”, la cual parte de la confesión de fe en la divinidad de Jesús como el Cristo e Hijo de Dios, quien es el vértice, la causa primera y el fundador directo de las instituciones de la Iglesia. Este cristocentrismo donde el Espíritu casi queda subordinado, fundamenta y fomenta a su vez un eclesiocentrismo.
6. En este modelo, la Iglesia se estructura de forma jerárquica desde un vértice a partir del cual se ordenan la participación y relaciones intraeclesiales de manera descendente. Esta estructura básica de relaciones intraeclesiales se supone y propone sacral e inamovible, en tanto proviene de la voluntad del mismo Cristo.

³³ R. Haight, “Ecclesiology from below: genesis of the Church”, *Theological Digest*, 48:4 (2001) p. 320.

3. Factores que desatan la crisis de la eclesiología desde arriba

Para Haight, existen factores socioculturales, bíblicos y teológicos que han puesto seriamente en cuestión a la eclesiología desde arriba. A los primeros el autor les dedica una atención especial bajo el supuesto de que “el contexto, la situación y la perspectiva de quien trata de entender entrarán en el propio entendimiento”,³⁴ premisa que aplica sin menoscabo alguno también a la eclesiología. En este orden de ideas, Haight destaca siete elementos relevantes que definen el contexto actual.

El primero es la *conciencia histórica*, a partir de la cual se “reconoce la particularidad, individualidad e irrepetibilidad de cada acontecimiento, una cierta desacralización y desprovidencialización de la historia”.³⁵ Para el autor, la conciencia histórica ha permitido comprender y explicar a la Iglesia como un producto histórico influenciado de manera decisiva por las formas sociales e ideas prevalcientes en épocas determinadas, y no como una realidad estática que ha permanecido inmutable a lo largo de los siglos.

Otro factor sustancial del contexto actual es la *globalización* y el *pluralismo*, procesos que han posibilitado una intensa interconexión entre culturas, normas, valores y formas de vida, dando lugar a un pluralismo sin precedentes que tiene una gran estima entre las nuevas generaciones. La globalización y el pluralismo han creado un nuevo contexto cultural para la teología, donde las particularidades y localidades coexisten en tensión con lo global, sin que alguna tenga la autoridad para imponerse *a priori* sobre las otras.

Un tercer factor relevante del mundo actual es la *valoración positiva de otras Iglesias*. Esta apreciación es la que ha posibilitado el movimiento ecuménico y que la Iglesia católica haya superado en el Vaticano II identificar sin más la “verdadera Iglesia” con la Iglesia católica. Desde esta perspectiva, apunta Haight, ninguna tradición eclesiológica particular puede ser considerada como norma absoluta o exclusiva, tal como sucede en la eclesiología desde arriba.

El cuarto factor está dado por la *apreciación positiva del pluralismo religioso*. Esta valoración compartida, y argumentada incluso teológicamente, ha venido a cuestionar la manera tradicional como se ha entendido la misión de la

³⁴ *Ibid.*, p. 26. Sobre este punto véase también del mismo autor “Systematic Ecclesiology”, *op. cit.*, pp. 260-266.

³⁵ *Ibid.*, p. 27.

Iglesia; aún más, el papel que juega la Iglesia como instrumento de salvación en la historia, más allá de aquel eslogan célebre de que “fuera de la Iglesia no hay salvación”, que fue una de las premisas fundamentales de una eclesiología desde arriba. Por lo tanto, la misión y naturaleza de la Iglesia deberán replantearse de cara al pluralismo religioso y su positiva valoración teológica.

Otro elemento que marca de manera decisiva el mundo actual y altera la apromblemática eclesiología desde arriba es el *sufrimiento humano*, cuya estructuración política, social y económica no tiene precedentes. De acuerdo con Haight, una Iglesia que afirma ser signo de la presencia salvífica de Dios en la historia se juega su credibilidad en la manera como responde a esa lacerante realidad.

Uno de los elementos inamovibles del orden eclesial de una eclesiología desde arriba ha sido la marginación de la mujer en la organización, los ministerios y la toma de decisiones en la comunidad eclesial. Tal situación se ha vuelto insostenible en un contexto donde *la reivindicación de la mujer* en el plano teórico y práctico se ha tornado un valor y una demanda en términos de justicia. Al igual que en el punto precedente, aquí también se juega la credibilidad de la Iglesia en el mundo actual.

Finalmente, Haight menciona otro factor relevante del contexto contemporáneo: la *secularización* y el *individualismo*. En este punto, el autor destaca tanto el decrecimiento de la participación en la Iglesia como la separación que se ha dado en Occidente entre la esfera secular de la religión, lo cual no significa que la sociedad se haya vuelto menos religiosa. En este nuevo marco resulta prácticamente inviable, salvo que se opte por una actitud fundamentalista, que la Iglesia y su doctrina sean rectoras de la vida sociocultural en su conjunto, como pretendió y legitimó por mucho tiempo una eclesiología desde arriba. Pero el reto de la Iglesia no es sólo *ad extra* sino también *ad intra*, pues la manera como se ha entendido y ejercido la autoridad dentro de la Iglesia en los últimos siglos ha quedado muy cuestionada tanto sociocultural como teológicamente.

Ahora bien, con relación a los factores bíblico-teológicos que han puesto en cuestión la eclesiología desde arriba, Haight refiere que los estudios bíblicos recientes no permiten sostener que Jesús en su vida terrena haya fundado una Iglesia a la que dotó una estructura ministerial, sacramental y doctrinal perfectamente definida.³⁶ Sin embargo, el autor despliega la crítica más aguda a la

³⁶ R. Haight, “Ecclesiology from below...”, pp. 321-322.

eclesiología aludida, tomando como punto de partida una concepción de Iglesia que asume sin inhibiciones su complejidad misteriosa entre lo humano y lo divino, tal como quedó plasmado en la “Constitución Dogmática sobre la Iglesia” del Vaticano II (LG 8).

El principio de su argumentación queda establecido por la afirmación ampliamente compartida de que “la eclesiología es el estudio de la Iglesia que busca comprender su naturaleza y misión”.³⁷ Pero este objeto de estudio es justo lo que el autor comienza por precisar al retomar los aportes de Joseph Komonchak,³⁸ el cual descarta por principio que el objeto de la eclesiología sea sobre todo un conjunto de afirmaciones bíblico-doctrinales sobre la Iglesia (reduccionismo teológico), y más bien afirma que la Iglesia es, ante todo, la comunidad empírica, humana e histórica que ha sido conformada y se mantiene en la historia a partir de la experiencia y confesión de fe del grupo de creyentes que la integran. Por consiguiente, una comprensión cabal de la complejidad eclesial exige un método histórico-teológico.

4. Hacia un nuevo método para una eclesiología histórica

Para Haight, el “método” no es una fórmula para producir los mismos resultados, sino que al igual que en otras disciplinas debe dar lugar en eclesiología a una variedad de comprensiones sobre la Iglesia.³⁹ El autor lo describe mediante cinco características: *histórico, sociológico, teológico, apologético y hermenéutico*.

Debe ser *histórico* —afirma el autor— porque el objeto de estudio de la eclesiología no es un conjunto de declaraciones (aunque ciertamente ellas formen parte de la Iglesia), sino una realidad “de” y “en” la historia; o sea, la Iglesia empírica realmente existente. El método también deberá ser *sociológico*, ya que la Iglesia en la historia no es una entidad cuyo origen y desarrollo siga patrones diferentes a los experimentados por otras comunidades humanas. De ahí que los aportes de las ciencias sociales resulten insustituibles para explicar a la Iglesia en la historia, la historia de la Iglesia y los avatares sociohistóricos de

³⁷ R. Haight, “Historical Ecclesiology. Part I:...”, *op. cit.*, p. 27.

³⁸ Cf. J. A. Komonchak, *Foundations in Ecclesiology*, Fred Lawrence (ed.), *Loneragan Workshop Journal*, Supplementary Issue, vol. 11, Boston, Boston College, 1995.

³⁹ R. Haight, *CCH*, vol. I, pp. 44-45.

la Iglesia en las diferentes culturas. Pero, como además esta institución es una comunidad de personas congregadas sobre la base de una fe común en Dios, el método requiere un *lenguaje teológico* que exprese dicha fe.⁴⁰ Sobre este punto, Haight precisa que el lenguaje teológico describe a la Iglesia en su relación con Dios, mientras el histórico-sociológico lo hace en su relación con el mundo, la historia y la sociedad.⁴¹ Es importante enfatizar que no se describen dos iglesias sino dos dimensiones de una misma realidad. Por consiguiente, ninguno de estos lenguajes puede aisladamente dar cuenta de manera plena de la realidad eclesial.

Haight también menciona que el método en eclesiología debe ser *apologético*, pero no en el sentido que antaño se le dio al término como estrategia para probar o demostrar determinadas conclusiones o axiomas de fe. Por el contrario, aquí el carácter apologético es entendido, primero, como la exigencia de hacer comprensibles, en particular a los de fuera, las creencias de la comunidad mediante un lenguaje público que apele a la experiencia humana común; segundo, que haga inteligible la realidad eclesial desde diversos puntos de vista para un público plural; y tercero, se trata también de un método que defienda el lenguaje de la fe contra interpretaciones que lo ignoran o le son hostiles.⁴²

Finalmente, el autor afirma que la eclesiología debe ser *hermenéutica*, es decir, debe volver a la historia de la Iglesia y recuperar su autocomprensión mediante un círculo de interpretación y apropiación; “debe ser hecho —afirma— de tal modo que esa comprensión sea relevante al mundo o situación en la cual existe la Iglesia en un momento dado”.⁴³

De acuerdo con lo anterior, el método que plantea Haight revela que la eclesiología es una disciplina compleja que necesita, a su vez, una amplia variedad de disciplinas y experiencias; asimismo, exige trabajar con cuatro fuentes básicas: la *Escritura*, la *historia de la Iglesia* (experiencias, doctrinas, instituciones, prácticas pastorales, etc.), las *doctrinas o enseñanzas confesionales de Iglesias cristianas particulares*, y la *experiencia histórica actual*, la cual puede ser encontrada en forma objetiva y pública en las ciencias humanas.⁴⁴

⁴⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 46-47. R. Haight, “Systematic Ecclesiology”, p. 256.

⁴² R. Haight, *cch*, vol. 1, p. 47.

⁴³ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 51.

5. Hacia una eclesiología desde abajo

5.1 Desprivatización del objeto de la eclesiología

Una vez asentado que el objeto de estudio de la eclesiología (la Iglesia) es una realidad simultáneamente histórica y teológica, y que el contexto afecta de manera ineludible su autocomprensión, realización y estudio, Haight hace tres precisiones de gran trascendencia teológica y metodológica: la primera es que el objeto de estudio de la eclesiología debe ser la Iglesia toda y no un segmento del gran movimiento cristiano en particular, o lo que es lo mismo, una determinada tradición o Iglesia histórica. Esto es así porque las divisiones en el gran movimiento cristiano pueden verse como situaciones contingentes e históricamente relativas desde una perspectiva histórica; pero quizá más importante es el hecho de que este pluralismo eclesial sea hoy reconocido como un valor. En este orden de ideas, apunta Haight, la apreciación positiva del pluralismo eclesial y la insostenibilidad de hacer de la propia tradición confesional el prototipo del ser eclesial constituyen el presupuesto del movimiento ecuménico.⁴⁵

Una segunda precisión metodológica con relación a la Iglesia es lo que Haight denomina la dialéctica entre el “todo y la parte”; es decir, la dialéctica entre “la Iglesia toda” y una tradición eclesial particular, la cual implica que una concepción global de la Iglesia debe ser filtrada a través de la óptica de una Iglesia particular, la que a su vez deberá relativizarse al contrastarse en el horizonte del amplio movimiento cristiano.⁴⁶

Por último, el autor afirma que el carácter histórico de la eclesiología conduce a explicitar aquel supuesto que se reveló en las dos precisiones arriba mencionadas: que ninguna reflexión teológica sobre la Iglesia, proveniente de alguna tradición eclesial en particular, ostenta el título de eclesiología sin más. En otras palabras, no hay una sola eclesiología sino varias, construidas desde perspectivas diferentes, lo que a su vez genera diferentes comprensiones de la Iglesia, tanto al interior como al exterior de cada tradición eclesial. Este pluralismo de eclesiologías no excluye la existencia de un juego de presuposiciones, axiomas y principios en común, como sucede con frecuencia en otras ciencias. En términos metodológicos, implica la posibilidad y la necesidad de construir

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

la reflexión eclesiológica sobre la base de un diálogo crítico o dialéctico entre segmentos o tradiciones múltiples de la gran Iglesia.⁴⁷

En suma, el replanteamiento metodológico de Haight implica desprivatizar el objeto empírico-teológico de la eclesiología (la Iglesia) de cualquier tradición eclesial en particular, lo que a su vez supone un cierto eclecticismo eclesiológico que operará sobre un método en común, tal como ha ocurrido en algunos diálogos ecuménicos. Por lo tanto, de acuerdo con el autor, el objeto de estudio de una eclesiología desde abajo es el amplio movimiento cristiano.

5.2 Una eclesiología fundada en la experiencia y la praxis

En consonancia con otras teologías que han hecho una revaloración de la experiencia de salvación en la historia, Haight enfatiza que una eclesiología desde abajo debe partir de manera ineludible de la experiencia y praxis de la comunidad cristiana, la cual, al ser la portadora principal de la tradición, permite acceder no sólo a la experiencia presente, sino también a la del pasado. Un presupuesto importante para la comprensión de esta experiencia y praxis eclesial consiste en asumir que la Iglesia no es una realidad separada del mundo sino que está en él; por tanto, afirma el autor, “las categorías y patrones de pensamiento de la cultura secular y la vida cotidiana devienen en parte de la experiencia, el vocabulario y la auto-comprensión de la comunidad cristiana”.⁴⁸ De este modo, la apreciación crítica de tal realidad exigirá recurrir a las ciencias humanas.

Uno de los problemas derivados de lo anterior consiste en mantener el equilibrio entre el lenguaje teológico y el sociohistórico al estudiar la Iglesia, a fin de no inclinarse por una visión monodisciplinar que deforme la realidad eclesial; o suponga que cada lenguaje trata de un objeto de estudio diferente. Con base en las reflexiones de Schillebeeckx y Komonchak, el autor insiste en la necesidad de no perder de vista que se trata de una y la misma realidad eclesial, pero leída desde dos lenguajes o enfoques diferentes.

5.3 Comprensión histórico-crítica de los orígenes de la Iglesia

Uno de los aspectos que mejor ilustran las virtudes de la eclesiología histórica propuesta por Haight es el de los orígenes de la Iglesia. Al retomar el modelo

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 59.

de contraste entre una eclesiología “desde arriba” y una “desde abajo”, no presenta la génesis del cristianismo partiendo de declaraciones teológico-doctrinales, sino desde el hecho histórico-sociológico que condujo al surgimiento de la comunidad eclesial, evento que resulta perfectamente susceptible de estudio desde las ciencias sociales; dado lo cual se pasa a la consideración del significado teológico de dicho desarrollo.⁴⁹ Esta perspectiva sobre los orígenes del cristianismo se ve reflejada en la definición de Iglesia que propone el autor: “La Iglesia es la institucionalización de la comunidad de personas que, animadas por el Espíritu de Dios, viven en la fe que Jesús es el Mesías de Dios”.⁵⁰ La primera parte de la afirmación se refiere a un hecho histórico-social cuya comprensión no implica incorporar alguna dimensión trascendente; por otro lado, la perspectiva teológica proveniente de la fe queda plasmada en la segunda parte. De acuerdo con esto, puede afirmarse que Jesús de Nazaret, con su vida, enseñanza y muerte, constituye el origen histórico de la Iglesia, lo que no significa por fuerza que Él la fundara de manera consciente con la forma o estructura que asumió en siglos subsecuentes. Este punto de partida suficientemente avalado por los actuales estudios críticos del Nuevo Testamento, afirma Haight, no determina el significado teológico de Jesús como la fuente y fundamento de la Iglesia, lo cual ha sido afirmado desde la fe como el fundamento último de la Iglesia por la comunidad de creyentes.

Cabe mencionar que el énfasis en la historicidad del surgimiento e institucionalización del cristianismo no se hace para negar la fe cristiana en la acción de Espíritu, sino sólo previene contra el uso de tal acción como elemento previo a la decisión humana y al desarrollo histórico de la comunidad. Es así como Haight insiste en que una visión histórico-teológica de los orígenes de la Iglesia es más adecuada para comprender que “Dios actúa en y a través de la libertad humana y en el contexto de las objetivas condiciones históricas de posibilidad”.⁵¹ La novedad de este enfoque está en que el cambio, la libertad y lo imprevisible dejan de ser un problema teológico, como ocurre en una eclesiología “desde arriba” y, más bien, se tornan elementos imprescindibles que dan cuenta de cómo el Espíritu opera a través de las condiciones y patrones sociológicos de conducta en la autoconstitución y organización de la Iglesia.⁵²

⁴⁹ R. Haight, “Ecclesiology from below...”, pp. 322-323.

⁵⁰ R. Haight, “Historical Ecclesiology. Part I:...”, p. 36.

⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

⁵² R. Haight, *CCH*, vol. I, p. 62.

5.4 El papel de Dios como Espíritu en eclesiología

En el replanteamiento que propone Haight al método en eclesiología, el Espíritu ocupa un lugar central. En sintonía con la tradición, reafirma que es el Espíritu de Dios el que ha suscitado la Iglesia, y que ella misma es el templo del Espíritu. Sin embargo, esta afirmación es explicada por el autor desde una perspectiva singular. Para él, todo el lenguaje religioso es simbólico;⁵³ en este caso, en las Escrituras el símbolo “Espíritu” se refiere a Dios “como inmanentemente presente y activo en el mundo: en la creación, en los profetas, en los líderes carismáticos”.⁵⁴ En este mismo sentido, el Nuevo Testamento habla de la acción decisiva de Dios en la vida, muerte y resurrección de Jesús, pero también en los orígenes y el desarrollo gradual de la Iglesia. Así, Haight dirá que no se puede hablar de forma unilateral de Cristo o el Espíritu como fundamentos separados de la Iglesia, pues uno y otro constituyen aspectos o dimensiones de la acción de Dios.⁵⁵

5.5 Estructuras eclesiales y nuevos ministerios

Una de las consecuencias del planteamiento de Haight sobre los orígenes de la Iglesia es que ella no es una realidad estable, unívoca y con estructuras estáticas, sino una comunidad en la historia, plural y siempre cambiante en la que operan la libertad humana y la acción del Espíritu.⁵⁶ Sin embargo, también es cierto, afirma el autor, que en medio de la arbitrariedad de los procesos históricos se ha forjado una identidad y mantenido su continuidad gracias a algunas instituciones generadas históricamente.⁵⁷ Una de esas instituciones, a la que Haight dedica una atención especial, es la de los ministerios.

Su punto de partida es aquella conclusión del método histórico-crítico que sostiene que Jesús no estableció ministerios ni oficios en la Iglesia, porque tampoco se propuso fundar una institución religiosa separada de Israel. Por otra parte, el autor también subraya que a lo largo de la historia no ha existido Iglesia sin ministerios; más bien su presencia ha sido una constante que la comunidad cristiana ha solido fundamentar y legitimar en la vida de Jesús y la acción del Espíritu en la Iglesia. ¿Cómo entender, entonces, la interrelación de estos elementos desde una perspectiva sociológica y teológica? Al respecto,

⁵³ *Ibid.*, pp. 113-114.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 52 y 113ss.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ R. Haight, “Ecclesiology from below...”, p. 327.

⁵⁷ R. Haight, “Historical Ecclesiology. Part I...”, p. 42.

Haight propone partir de lo que llama “principio de funcionalidad”, que entiende como “la manera en que algo adquiere su valor a partir de su relación y utilidad respecto a algo más de lo cual depende”.⁵⁸ Aplicado al tema de los ministerios, el autor afirma que éstos fueron adoptados en la Iglesia para resolver necesidades de la comunidad en la medida en que fueron surgiendo; un proceso que, por otra parte, ha ocurrido acorde con los patrones sociológicos de institucionalización de cualquier ministerio carismático.⁵⁹

Para Haight, esta visión sociohistórica del surgimiento de los ministerios en la Iglesia no se contrapone a la afirmación teológica de que los ministerios son queridos por Dios y se basan en su voluntad, ya que esa afirmación de fe hecha de una manera conscientemente histórica es coherente con el hecho de que cuando hubo necesidad de ministros la Iglesia se encontró ordinariamente con un impulso para hacerle frente⁶⁰ en virtud de la presencia de Dios como Espíritu en la comunidad; una presencia que hay que entender como actuante en el proceso de discernimiento de la Iglesia en todos los tiempos. Por lo tanto, para Haight los ministerios están en función de la misión de la Iglesia para continuar en la historia el ministerio y la misión de Jesús. Y para ello “la Iglesia nunca ha carecido de los recursos para darse los ministerios que necesita”.⁶¹

En síntesis, la propuesta de método en eclesiología de Roger Haight tiene el mérito de sistematizar de manera metodológica y bastante pedagógica una serie de cambios que han ocurrido en la reflexión teológica sobre la Iglesia en el periodo posconciliar, como ha sido la necesidad de contextualizar la eclesiología, el planteamiento histórico-teológico y la incorporación de los aportes de los estudios histórico-críticos sobre los orígenes del cristianismo con las implicaciones dogmáticas, institucionales y culturales que ello trae consigo.

Entre los aportes más destacados de su propuesta está derivar, de la desmitificación de la eclesiología “desde arriba”, una desconfesionalización (o desmonopolización) de la eclesiología y su objeto de estudio respecto de alguna tradición cristiana particular. A la luz de este planteamiento, ninguna eclesiología en particular puede autoentenderse como la única. Del mismo modo, su objeto de estudio no puede identificarse reductivamente con alguno de los grandes movimientos cristianos (alguna iglesia) presentes en la historia. Cabe mencionar que la calidad de este aporte para el ecumenismo es muy

⁵⁸ R. Haight, *CCH*, vol. 1, p. 63.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 65.

prometedora,⁶² ya que posibilita un diálogo interconfesional sin prejuicios de superioridad de la propia disciplina eclesiológica en su relación con otras.

Otro aporte relevante de este teólogo norteamericano ha consistido en plantear las virtudes de una eclesiología histórica que supere el reduccionismo teológico prevaleciente en la eclesiología de los últimos siglos, sin eclipsar la experiencia y la confesión de fe de la comunidad cristiana, la cual es resituada y entendida desde la conciencia histórica prevaleciente en el mundo contemporáneo. Este nuevo marco de comprensión eclesiológico hace de la revisión crítica de las estructuras y presupuestos de eclesiologías particulares una tarea permanente con gran potencial renovador, la cual no puede ser implementada sin una labor interdisciplinar entre ciencias sociales y teología.

Conclusión general

Una parte significativa de los estudios teológicos sobre la Iglesia predominantes desde la segunda mitad del siglo xx padecen de un cierto “reduccionismo teológico”; esto es, suelen referirse a la Iglesia sólo mediante un conjunto de afirmaciones bíblico-doctrinales, con lo que de manera implícita hacen de ella una comunidad que, aunque presente en la historia, pareciera inmune a las vicisitudes que experimentan el resto de las comunidades humanas. Esta situación es la que Joseph Komonchak y Roger Haight han afrontado en sus estudios eclesiológicos; el primero más desde el ámbito epistemológico, mientras el segundo hace lo propio desde una perspectiva más histórica.

El punto de partida en ambos autores es una crítica demoledora a la mentalidad ahistórica y dualista sobre la que descansa aquella teología triunfalista, autorreferencial, exclusivista y sobrenaturalista que desdeña la figura histórica y social de la Iglesia como objeto de estudio de la eclesiología. Komonchak lleva a cabo esta labor crítica sirviéndose de los aportes epistemológicos de Bernard Lonergan, quien afirmó que estudiar teológicamente a la Iglesia, prescindiendo de su realidad histórico-empírica, conduce a perder a la comunidad cristiana realmente existente como objeto de estudio de la eclesiología. En este orden de ideas, Komonchak enfatiza la necesidad de considerar a las

⁶² Cf. M. Madar, “Roger Haight’s contribution to method in ecclesiology and its implications for ecumenical dialogue”, *Journal of Ecumenical Studies*, 47 (marzo 22, 2012), pp. 207-226.

comunidades históricas de creyentes como la realidad primordial donde acontece lo que se afirma teológicamente sobre la Iglesia: que es el Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo y el Templo del Espíritu. No se trata, entonces, de dos realidades o dos iglesias, sino de una sola a la cual puede accederse sólo de manera interdisciplinar, esto es, desde la teología y las ciencias que estudian las comunidades humanas.

¿Qué implicaciones metodológicas tiene lo anterior para el quehacer teológico? Una primera es que el objeto de la eclesiología no puede limitarse a un conjunto de declaraciones bíblico-teológicas, sino ante todo a la realidad humana, social e histórica de comunidades de creyentes que la ha conformado, autocomprendido y sustentado a partir de una profunda experiencia de fe que ha llevado a confesar y celebrar a los creyentes la presencia del Dios de Jesús en sus comunidades. Este énfasis en la historicidad de la Iglesia que se yergue como el dato primero de la eclesiología no tiene como fin negar su dimensión espiritual y trascendente, sino subrayar que lo afirmado teológicamente acerca de ella sólo es cierto en cuanto acontece en comunidades humanas situadas en un lugar, un tiempo y una cultura particulares. En este orden de ideas, la Iglesia es un acontecimiento siempre en acto, una comunidad de hombres y mujeres que se autoconstituyen y autorrealizan de forma permanente en la historia como respuesta al don de Dios.

Otra implicación que deriva Komonchak de lo anterior es que en la constitución y autorrealización histórica de la Iglesia ocurren los mismos procesos, operaciones y actos que tienen lugar en cualquier otra realidad social; situaciones que resultan prácticamente opacas a la teología, pues ella sólo explica ciertos aspectos de la realidad humana como los concernientes a la perspectiva de fe, pero no puede comprender ni explicar de manera crítica y sistemática los procesos de autoexpresión y constitución histórica de la diversidad de comunidades cristianas. Es por ello que una eclesiología que ha hecho de su objeto de estudio la complejidad del misterio de la Iglesia no puede prescindir de una teoría social explícita, incluso de la literatura, el arte, la filosofía y, por supuesto, la teología, a fin de tener una comprensión sistemática de la Iglesia. En términos metodológicos, esto supone un cambio radical en cómo se ha venido haciendo eclesiología, ya que el núcleo de la reflexión no se reduce al aspecto puramente doctrinal, sino ante todo a la comunidad presente en la historia.

Roger Haight, por su parte, asume prácticamente todo lo dicho por Komonchak, pero da un paso más al explicitar los elementos contextuales que han puesto en crisis el paradigma ahistórico en eclesiología (lo que Haight llama

“eclesiología desde arriba”), así como la influencia y los efectos de esos elementos en el quehacer eclesiológico contemporáneo.

Las implicaciones de la propuesta de Haight para un nuevo método en eclesiología son de gran calado: en primer lugar, propone una desconfesionalización de la eclesiología y su objeto de estudio respecto de una tradición cristiana en particular, de tal suerte que el objeto empírico de estudio de esta disciplina teológica sea la Iglesia toda, con su pluralidad de tradiciones y auto-realizaciones históricas. En segundo lugar, el autor propone superar el reduccionismo teológico prevaeciente en la eclesiología, sin eclipsar la experiencia y confesión de fe de la comunidad cristiana; para tal efecto se hace necesario asumir con todas sus consecuencias que la Iglesia, como lo dijo en su momento el Concilio Vaticano II, es una realidad compleja integrada por un elemento humano y uno divino que exige la interacción de dos lenguajes: el de las ciencias humanas y sociales, y el de la fe. Es así como la eclesiología puede incorporar sin problema elementos que desde otro paradigma son bastante riesgosos: el cambio, la libertad y lo imprevisible del acontecer histórico. Por otra parte, una eclesiología histórica como la propuesta por este autor facilita la revaloración de la experiencia, el lenguaje y los símbolos socioculturalmente compartidos en el mundo actual, con lo que también se persigue una mejor comprensión y explicación de las creencias, tanto a la propia comunidad eclesial como sobre todo a los de fuera.

En suma, los planteamientos metodológicos de los autores revisados revelan a la eclesiología como una disciplina compleja en la que no basta la teología sino que requiere inevitablemente otras disciplinas, en especial las ciencias humanas y sociales, ya que lo trascendente de la comunidad de creyentes es algo que se experimenta y predica de un fenómeno histórico-empírico: la Iglesia realmente existente.