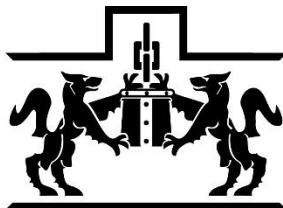


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“Modelos de Iglesia: discusiones y planteamientos en autores
postconciliares”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN TEOLOGÍA Y MUNDO CONTEMPORANEO

P r e s e n t a

NINFA MERCEDES GARAVITO GELIZ

Directora: Dr. Legorreta Zepeda José De Jesús

Lectores: Dr. Sánchez Zariñana Humberto José

Dra. López Sáenz Juan Carlos

Ciudad de México, 2023

Contenido

Introducción.....	4
I. Modelos de Iglesia: alcances y límites.....	11
1. Imágenes, símbolos y paradigmas utilizados para la comprensión de la Iglesia	14
2. Modelos de iglesia.....	18
2.1. Límites y pluralidad de los modelos de Iglesia	20
2.2. Modelos de Iglesia y eclesiología	24
3. La Conferencia Episcopal española y los modelos de Iglesia	30
II. Criterios para la comprensión de modelos de Iglesia	39
1. Fundamentación bíblica y teológica	43
2. Perspectiva histórica / social.....	45
3. Estructura eclesial.....	48
4. Destinatarios privilegiados del modelo.....	50
III. Tipología de modelos.....	52
1. Elementos tipológicos-eclesiales propuestos por algunos de los autores posconciliares	53
1.1 Dulles, Avery. <i>Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos.</i>.....	53
1.2 Marins, José. <i>Modelos de Iglesia CEB en América Latina.</i>.....	55
1.3 Estrada, Juan Antonio. <i>Modelos de la Iglesia y teologías del laicado.</i>.....	57
1.4 Codina, Víctor. <i>Tres Modelos de eclesiología. Estudios Eclesiásticos.</i>	58
1.5 Losada, Joaquín. <i>Distintas imágenes de la Iglesia. Cátedra de teología contemporánea.</i>.....	59
1.6 Fries, Heinrich. <i>Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático ..</i>	60
1.7 Rodríguez, Fernando. <i>Modelos de Iglesia. Perspectiva histórica y problemática actual.</i>.....	62
IV. Análisis crítico comparativo entre modelos y propuestas eclesiales	65
1. Iglesia como Institución o Modelo Institución	66

1.1 Criterios de evaluación aplicados al análisis de modelos	73
1.2 Análisis de las propuestas y aportes por autor	75
2. Iglesia Comunión	79
2.1 Criterios de evaluación aplicados al análisis de modelos	88
2.2 Análisis de las propuestas y aportes por autor	89
Conclusiones	95
Bibliografía	100

Introducción

El Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965, se caracterizó por tener un marcado enfoque eclesiológico, abierto a una nueva y renovada forma de ser Iglesia en un momento de la historia que precisaba una actitud abierta y dialogante con el mundo. Después de décadas de una Iglesia con una estructura institucional y jerarquizada, Vaticano II se presentó con una propuesta eclesiológica de *pueblo de Dios* e Iglesia como *misterio*; hablamos entonces de una Iglesia pre y postconciliar.

En su larga historia, la Iglesia, fruto de una experiencia pascual, sufrió toda suerte de vicisitudes en sus orígenes. Una vez que se estableció el cristianismo como la religión oficial del Imperio Romano, ejerció con determinación una influencia directa en todos los ámbitos de la sociedad, influencia que favoreció los intereses del imperio y su consolidación. Al paso del tiempo, la Iglesia afianzó su identidad simbólica cristiana, sus bases doctrinales y configuró su papel como fuente de legitimidad, tanto en lo moral, como en lo político, acompañado de un proceso de institucionalización; dicho proceso fortaleció la centralización en su organización y favoreció la creación de una estructura interna jerarquizada, que la convirtió en la institución más importante de la sociedad occidental, al menos durante la Edad Media, periodo reconocido como la Cristiandad¹.

¹ La Cristiandad aquí la entiendo, en primer lugar, como un periodo de una Iglesia cuya identidad se equiparó con la jerarquía y se comprendió como una sociedad de desiguales, que tiende a privilegiar el aspecto jurídico e institucional con una eclesiología piramidal. Para mayor profundidad consultar: Juan Antonio Estrada, *Identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología* (Sevilla: Ediciones paulinas, 1989), 139-141; y en su otra obra: *La Iglesia: identidad y cambio* (Sevilla: Ediciones paulinas, 1989), 29-31. En segundo lugar, la Cristiandad es entendida como una ideología política, donde la Iglesia se equiparó a la sociedad.

Entre el siglo X y el siglo XIII la necesidad de consolidar la autoridad de la Iglesia frente a las pretensiones imperiales de mantener el poder civil sobre los asuntos eclesiales, llevó a una reafirmación del papel del Obispo de Roma. La concepción antigua de la Iglesia como “comunidad” de las Iglesias hermanas, poco a poco, se va olvidando en favor de la concepción de la única Iglesia — la romana — que extiende su autoridad sobre todos los creyentes. Tras seis siglos de lucha, la Iglesia se orientó hacia una reforma - *Reforma protestante* y *Contrarreforma católica* a principios del siglo XVI – “... que la liberó de las hipotecas por parte del poder civil y de la permanente tentación del poder y de la mundanidad, a través de una centralización de las estructuras eclesiales que oscurecen el “rol” insustituible de las Iglesias locales en orden a garantizar la catolicidad. Por ello se propuso una nueva dimensión para establecer la unidad y el equilibrio eclesiológico que se encontraban en crisis”².

Del siglo XVII al siglo XIX la eclesiología quedó marcada por un constante compromiso de defender la autoridad que Cristo había puesto al frente de su Iglesia, especialmente la del Obispo de Roma. Con la entrada del Renacimiento y la Reforma Protestante, una serie de sucesos pusieron en riesgo su autoridad y poder y la obligaron a la consolidación de estructuras eclesiales para garantizar su unidad³.

² Cfr. Aniano Álvarez, *La vida de la Iglesia en la historia de la Iglesia* (Archivo PDF, 2013), 165, 170-171, 174

³ Con Vaticano I culmina un proceso de consolidación de la potestad jerárquica y de la centralización romana al reforzarse la autoridad del papa, la inviolabilidad de su magisterio estrechamente ligada a una identificación entre la Iglesia y la jerarquía. Con ello se recalca la dimensión magisterial de la jerarquía eclesiástica y se constituye un modelo de la Iglesia de autoridad. Cfr. Aniano Álvarez, *La vida de la Iglesia en la historia de la Iglesia*, *ibid.*, 174.

Ya durante el Concilio Vaticano I la teología se orientaba hacia una toma de postura más dialogante con el mundo ante la realidad de la Iglesia; sin embargo, este desarrollo sufrió un retraso ya que los tratados sobre la Iglesia, por circunstancias como el anticlericalismo imperante y el nacer del modernismo, continuaron utilizando la orientación apologética durante medio siglo más⁴.

Si bien, la Iglesia como “sociedad perfecta” se define en su totalidad hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX, vemos algunos rasgos que hunden sus raíces en diversos modelos de Iglesia que le precedieron. A principios del siglo XX, la Iglesia católica expresó su carácter universal y se definió como una sociedad perfecta y reino de Dios en la tierra. Nos encontramos entonces frente a un modelo jerárquico cuya comprensión de la Iglesia impulsa el desarrollo de una eclesiología de corte jurídico. Este modelo eclesial define a la Iglesia como una sociedad que por su naturaleza es suprema y perfecta, no está ordenada con relación a otra sociedad y, por ello, posee en sí misma todos los medios necesarios para alcanzar su fin.

Lo anterior nos advierte de las diversas eclesiologías que se han suscitado a lo largo de la historia, en las que la Iglesia plasmó su autoconciencia e identidad. A partir del Concilio Vaticano II se hicieron presentes dos eclesiologías, y con ello, dos formas de ser Iglesia. La primera, la preconiliar, acentúa el carácter institucional y societario; mientras que la segunda, la postconiliar, le apuesta a una comprensión de Iglesia como *pueblo de Dios* e *Iglesia como misterio*, sin perder de vista que la segunda eclesiología contiene dos ideas de

⁴ Cfr. *ibid.*, 174.

Iglesia estrechamente ligadas, pero diferentes a su vez. Estas dos propuestas eclesiales quedaron asentadas en la constitución dogmática *Lumen Gentium*.

Se confrontan dos eclesiologías, dos visiones sobre la Iglesia, dos formas de ser Iglesia. Ante esta nueva manera de concebirla a partir de modelos, la eclesiología cambió y se percibieron, en el espíritu eclesial conciliar, nuevos aires e intenciones renovados de ser Iglesia en diálogo con el mundo y con una nueva concreción en la historia. Los nuevos modelos eclesiales, propuestos en Vaticano II, libraron en los años sucesivos del Concilio una batalla para dejar de ser propuestas de cambio, a ser una realidad eclesial para responder a las nuevas necesidades de un mundo globalizado. Sin embargo, estas propuestas coexistieron y aún coexisten en nuestros días de manera marginal con el modelo hegemónico de Iglesia como institución, que se sigue erigiendo y presentando como la única forma de ser Iglesia en la actualidad.

En consecuencia, Vaticano II nos permitió adentrarnos en la categoría de modelos eclesiales, dado que previo a este acontecimiento no se hablaba de modelos, al no ser una categoría de análisis propia de la teología y no había sino utilizada para comprender y representar la realidad de la Iglesia.

En este proceso histórico en el cual la Iglesia se configuró como religión y sistematizó los diferentes aspectos que la constituyen, es innegable la necesidad que tuvo de utilizar figuras e imágenes, las cuales le permitieron establecer una comprensión de ella en la sociedad, y a su vez, definir o describir su identidad, dada la realidad compleja que la constituye.

El Concilio Vaticano II propuso en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* el carácter de Iglesia como *misterio*, cuya realidad se manifiesta en lo visible y espiritual, humano y divino. Para referirse a la Iglesia como un misterio sacramental, misterio que se concreta en la Iglesia, Vaticano II enseña que “la Iglesia es en Jesucristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano...” (LG 1). Este carácter misterioso de la Iglesia, de cuya realidad no podemos hablar directamente sino a través de un lenguaje analógico — de aquí la utilización de modelos — está a su vez inmersa en un dinamismo histórico y cultural que dificulta cualquier tentativa de definir a la Iglesia con conceptos meramente teóricos, pues todo intento resulta en definiciones imprecisas.

Las eclesiologías presentes en el Concilio despertaron el interés por profundizar las diferentes maneras de comprender a la Iglesia y su identidad, y con ello, un sinnúmero de reflexiones teológicas ricas en imágenes, que decantan a su vez en un interés o inclinación por estudiar a la Iglesia desde el término *modelo*.

De lo anterior surge el interés por estudiar los modelos eclesiológicos como aproximaciones — al menos parciales — del ser de la Iglesia, su autocomprensión y concreción en la historia, conscientes de que ningún modelo puede expresar la totalidad que encierra su misterio. Estas reflexiones eclesiológicas cobran importancia porque sirvieron para distinguir proyectos o maneras de ser Iglesia, ya que sólo se hablaba de eclesiologías como una reflexión estrictamente teológica y doctrinal de la Iglesia, desencarnada de la historia.

La bibliografía eclesiológica en español carece de un estudio de conjunto sobre los diversos modelos de iglesia. Con lo anterior no estamos afirmando que no existan autores que hayan abordado el tema de Iglesia desde esta perspectiva, sin embargo, no hay estudios comparativos al respecto. No obstante, la bibliografía existente nos permite identificar los criterios que han usado diversos autores para la construcción de modelos de Iglesia.

La información que vamos a utilizar para realizar un trabajo de investigación teológica nos permita identificar y analizar de manera crítica autores como: Avery Dulles, Joaquín Losada, Víctor Codina, Juan Antonio Estrada, Heinrich Fries, Fernando Rodríguez, por mencionar algunos, que han estudiado el tema en cuestión. A partir de las propuestas de los autores mencionados se estudiarán los criterios y tipologías de modelos de Iglesia desde las siguientes cuestiones: qué entienden por modelo de Iglesia; la utilidad y/o límites del uso de modelos; los criterios que han usado para construir su tipología de modelos; y en general sus aportes fundamentales. Esto nos permitirá, a su vez, determinar si es útil o no hablar sobre modelos de Iglesia.

Cabe señalar que la intención de este trabajo no es proponer un modelo, ni analizar cómo transita la Iglesia de un modelo a otro, sino plantear cómo a partir del Concilio Vaticano II hubo diversos intentos de entender a la Iglesia mediante la idea de *modelos*. Con ello también queremos mostrar cuáles son las ventajas de analizar a la Iglesia desde esta perspectiva, descubrir y plantear las ambigüedades y el imaginario desde la semántica del término.

A través un recorrido histórico se presentan los textos y autores que abordan el tema en cuestión teniendo como referencia los criterios y tipologías usados por diversos autores

postconciliares (Avery Dulles, Joaquín Losada, Víctor Codina, Juan Antonio Estrada, Heinrich Fries, Fernando Rodríguez, etc.) para la construcción de modelos de Iglesia. En esta lógica, analizaremos los diversos planteamientos que algunos teólogos contemporáneos propusieron sobre el tema de “modelos” para entender a la Iglesia, y de esta manera, los criterios con los cuales se establecieron los diferentes modelos eclesiales. No haremos lo anterior sin antes hablar del término, sus posibles definiciones y aplicaciones a la ecclesiológia. De esta manera, esta investigación se desarrollará en cuatro partes: en la primera indicaremos qué se ha entendido por modelos de Iglesia, sus alcances y límites; en la segunda parte, identificaremos los diversos criterios que se han asumido al hablar de modelos de Iglesia; en la tercera, reseñaremos los diferentes elementos tipológicos, posturas y propuestas eclesiales por autores posconciliares y, finalmente, realizaremos un análisis crítico comparativo entre modelos y propuestas eclesiales.

Es menester señalar que esta tesis deja abierta la cuestión de la aplicación de todos los criterios a los diversos modelos propuestos por algunos teólogos contemporáneos, así como el análisis comparativo entre propuestas y criterios por autor, toda vez que este trabajo es sobre todo descriptivo, comparativo y abre algunas ventanas para un trabajo más crítico, pero que dicha crítica no se agota en esta tesis.

I. Modelos de Iglesia: alcances y límites

En el postconcilio se ha venido realizando un esfuerzo significativo para aproximarse a la realidad eclesial. “La autocomprensión que la Iglesia ha hecho de sí misma en el Concilio Vaticano II se ha vivido en el postconcilio como un proceso de difícil asimilación”⁵, lo que deriva de la propuesta de diversos modelos eclesiológicos presentes en dicho Concilio, su aceptación, validez, relevancia, pertinencia y su importancia en la realidad social y eclesial. La bibliografía sobre el tema en cuestión surgida en la década de los setenta plantea la necesidad de estudiar las diferentes imágenes de la Iglesia presentes en el Concilio y a partir de él. Se introduce el término *modelo* y su aplicación a la eclesiología como herramienta útil para acercarse a la realidad eclesial, pues permite sistematizar los diferentes aspectos y elementos de la Iglesia para tener una mejor comprensión (extra) y autocomprensión (intra) de la misma.

Aunque la noción *modelo* no había sido empleada hasta entonces en eclesiología, fue aplicada por algunos teólogos en el intento de comprender la realidad eclesial. También se ha utilizado otras nociones de aproximación a esta misma realidad: *imágenes*, *símbolos*, *paradigmas*, etc. No obstante, no existe un consenso entre los autores sobre cuál es la noción o término que mejor exprese el misterio de la Iglesia y la transición entre una y otra manera

⁵ Fernando Rodríguez, «*Modelos de Iglesia*». *Perspectiva histórica y problemática actual* (Salamanca: Salmanticensis, 1994), 365.

de ser Iglesia. Así, unos utilizan la noción *modelos* como es el caso de Estrada, Dulles, Rodríguez; otros, por el contrario, utilizan el término *imágenes*, como Losada, Fries, entre otros.

Lo dicho anteriormente nos permitirá revisar, desde los aportes de estos pensadores, la pertinencia de nuestra propuesta. Por ello, se hace necesario plantear la manera como ha sido entendido la noción de *modelo* en teología y, de manera más concreta, a la eclesiología.

La noción *modelo* era propia de las ciencias físicas, las cuales lo usaban para referirse a un conjunto de nociones e interpretaciones con las que se trata de comprender un fenómeno. El físico y teólogo, Ian Barbour, definió *modelo* como: “una imagen organizadora que da un particular énfasis, que permite advertir e interpretar ciertos aspectos de la experiencia”⁶; esta definición permite comprender que los *modelos* no son descripciones literales del fenómeno o de la experiencia a la que se intenta acercarse, sino sólo acercamientos con carácter metodológico. Ahora bien, los modelos también han sido aplicados a las ciencias humanas; en la filosofía han destacado autores como: Ian Thomas Ramsey, Frederick Ferré y Max Black⁷.

En cuanto a definiciones de modelo que guardan relación con nuestro tema de estudio, encontramos la siguiente: “Esquema teórico, generalmente en forma temática, de un sistema o de una realidad compleja, que se elabora para facilitar su comprensión y el estudio de su

⁶ Ian G. Barbour, *Mitos Modelos y paradigmas* (Nueva York: Trotta mundo, 1974), 17.

⁷ Autores cuyas obras son: Ramsey *Religious Language. An (empirical) placing (of theological) phrases* (London, 1957); Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, (Nueva York 1961, Chicago, 1967); y Max Black *4. Models and Metaphors*, (Ithaca, 1962).

comportamiento”⁸. En el ámbito religioso, Barbour afirmó que “los *modelos* son construcciones humanas que posibilitan la interpretación de la experiencia religiosa, sin perder de vista las creencias, las realidades históricas, sociales y personales; de igual manera, posibilitan a un grupo aproximarse a la realidad, favoreciendo la unidad en la entidad colectiva”⁹. Ambas definiciones permiten afirmar que los modelos son útiles para describir, explicar o comprender la realidad cuando no es posible acercarse a ella de manera directa y constatar que un modelo no es la realidad, pero nos acerca a ella.

En teología el empleo del término *modelo* procede de las ciencias físicas. Su uso prolifera con mayor frecuencia en las últimas décadas como método de análisis y clasificación. Ejemplo de ello es que en 1973 el teólogo norteamericano Robert P. Scharlemann publicó un breve ensayo sobre la pertinencia de utilizar el modelo teológico¹⁰. En 1974 el uso de la palabra modelo aplicada en la eclesiología se generaliza luego de la publicación del libro *Modelos de Iglesia* del teólogo Avery Dulles¹¹ y, posteriormente, el término fue utilizado por Thomas F. O'Meara en *Philosophical models in ecclesiology*¹², entre otros. De esta manera, el empleo de *modelo* en teología se hizo cada vez más usual.

Dulles afirmó que el uso de modelos en teología se debe a que “rompe la ilusión de incluir lo infinito dentro de nuestras estructuras finitas de lenguaje, evita que conceptos y símbolos pasen a ser ídolos y abre a la teología a la variedad y al desarrollo de las formas”¹³,

⁸ *Diccionario de la lengua española* (1993). s.v. “Modelo”. 2 vols. (Madrid: Espasa, 1993) S.v. “Modelo”

⁹ Cfr. Ian G Barbour, *Religión y ciencia* (Madrid: Trotta mundo, 2004), 204.

¹⁰ Robert P Scharlemann, *Theological Models and their construction*: “Journal of Religion” 53, 1973, 65-82.

¹¹ Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander: Sal Terrae, 1975).

¹² T. O'Meara, *Philosophical models in ecclesiology*, *Theological Studies* 39. 1978, 3-21.

¹³ Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos, op. cit.*, 24.

según este autor, los efectos que ha tenido utilizar el método de modelo en las ciencias físicas pueden ser replicables en la teología. Desde esta perspectiva, los modelos se convierten en una herramienta útil de acercamiento y comprensión al misterio de la Iglesia, su autoconciencia y proyección en la historia.

1. Imágenes, símbolos y paradigmas utilizados para la comprensión de la Iglesia

Heinrich Fries utilizó la noción de *imagen*, y mencionaba que tenía una duplicidad de sentido¹⁴: el primero *ad intra*, esto es, la imagen como idea o figura que los feligreses se hacen de lo que es la Iglesia y debe ser; y el segunda *ad extra*, imagen que hace referencia a la idea que de acuerdo con el periodo histórico la Iglesia ofrece a los espectadores, estén estos dentro o fuera de ella. El autor describe a la Iglesia no con la pretensión de definirla con categorías conceptuales, sino más bien para comprenderla a través de las imágenes, mismas que permiten captar sus diversas manifestaciones.

En concordancia con el planteamiento de Fries se encuentra Joaquín Losada, quien planteaba que las imágenes de la Iglesia responden a la autoconciencia que en determinados momentos ella tiene o hace de sí, lo cual se manifiesta en su entorno y en el papel que

¹⁴ Cfr. Heinrich Fries, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium salutis*, IV/1: La Iglesia (Madrid: Cristiandad, 1973), 232–233.

desempeña en el mundo. De este modo, al ser la expresión de su autoconciencia, no son resultado del trabajo intelectual ni creativo de teólogos¹⁵.

Avery Dulles se vuelve un referente para analizar este tema al definir lo que entiende por *imágenes, modelos y paradigmas*. Para este autor, las *imágenes* son herramientas positivas que pueden utilizarse para iluminar los misterios de la fe, dado que la Iglesia es un misterio; los *modelos* son imágenes usadas de un modo reflexivo y crítico para adentrarnos en la comprensión de una realidad desde el punto de vista teórico. A su vez, afirmó que algunos modelos pueden ser llamados también imágenes (cosecha, rebaño, viña, etc.), cuando aquellos pueden ser realmente imaginados; otros son de naturaleza meramente abstracta (sociedad, comunidad, etc.) y, por lo tanto, no son imágenes¹⁶. Esta aclaración la introduce al plantear la necesidad de preguntarse cuáles son los principios críticos que permiten una acertada distinción entre las aplicaciones válidas y no válidas de las imágenes.

Para Dulles las imágenes funcionan como símbolos que se comunican dada su capacidad de evocar y dar significado no desde lo conceptual, sino incluso más allá del consciente¹⁷. El autor utilizó la psicología de las imágenes al realizar una analogía entre estas y los símbolos para expresar el poder que tienen al hablarle al hombre de un modo existencial, a la par que los símbolos constituyen parte integrante de su percepción de la realidad, pues poseen la capacidad de transformar los horizontes de sentido de los hombres. Lo anterior puede superar las definiciones y toda conceptualización abstracta, de tal suerte que, para Dulles, las

¹⁵ Cfr. Joaquín Losada, *Distintas imágenes de la Iglesia*. (Cátedra de teología contemporánea) (Madrid: Colegio Mayor Chaminade, 1984), 23-24.

¹⁶ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, *op. cit.*, 22-23.

¹⁷ *Ibid.*, 20-21.

imágenes son captadas por el hombre en toda su integralidad, no sólo con la mente, sino también con la imaginación y el corazón.

Con la expresión *paradigmas*, este mismo autor hacía referencia a aquellos modelos capaces de solucionar diferentes problemáticas, esto es, que se convierten en herramientas que facilitan la solución de problemas concretos que puedan presentarse¹⁸. Esta definición nos habla de un modelo dominante que construye una teología o una eclesiología total sobre la base de un solo modelo preponderante, con la pretensión de expresar en su totalidad el misterio de la Iglesia y de perpetuarse en el tiempo sin importar los cambios históricos y sociales que se presenten.

Por otra parte, los símbolos bien pueden ser una buena noción para acercarnos al misterio de la Iglesia y con ello, comprender su realidad, toda vez que los símbolos tienen la capacidad de tocar al individuo en su realidad comunitaria y política, dado que generan cohesión entre los miembros de una sociedad y una recordación de sus ideas.

José Marins, en su libro “Modelos de Iglesia”, sostuvo que las imágenes se convierten en símbolos capaces de entrar en la mente del hombre y de hablarle de manera existencial. Para el autor, los modelos son imágenes cuyo objetivo es explicar el entendimiento de una realidad de manera consciente y crítica¹⁹. Con estas definiciones se hace visible cómo el modelo se solapa en alguna medida con las nociones de símbolo, imagen y paradigma, es

¹⁸ Ibid., 29.

¹⁹ Cfr. José Marins y equipo, *Modelos de Iglesia CEB en América Latina* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1976), 40.

decir, la fuerza que poseen los modelos es tal que nos enfrenta siempre con la realidad mediante la construcción y sucesiva comprobación de esquemas interpretativos.

Lo anterior nos permite advertir la importancia del uso de modelos en eclesiología ante la imposibilidad del ser humano de comprender o interpretar la realidad de manera directa, y más aún cuando esta realidad se manifiesta como un misterio. En este sentido, se presenta una aparente indeterminación terminológica, toda vez que la idea de modelo capta en sí los elementos representativos de las imágenes y de los símbolos, aun considerando sus posibles diferencias. No existe una definición de *modelo* que pueda distinguirse netamente de todas y cada una de las nociones mencionadas; no obstante, para fines de esta investigación utilizaremos el término *modelos de Iglesia* y no la noción de imagen o paradigma, pues el término *modelo* resulta más englobante en tanto expresa el conjunto de manifestaciones de una realidad eclesial y facilitan su percepción. Además, a través de este término se facilita identificar y caracterizar las diferentes posturas eclesiológicas surgidas a partir de Concilio Vaticano II.

Dado el misterio al que pretendemos acercarnos y del que no podemos hablar directamente, debemos emplear analogías que nos dan modelos²⁰. De esta manera, las analogías utilizadas como modelos nos permiten tener una mejor comprensión del misterio que es la Iglesia; por lo anterior, el término *modelo* es la noción que mejor se ajusta a las intenciones de esta investigación.

²⁰ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 9-10.

2. Modelos de iglesia

Los modelos pueden ser considerados como imágenes que ayudan a los sujetos a formarse una idea de lo que es la Iglesia y, de manera concreta, son útiles para descubrir o manifestar el misterio cristiano. En otras palabras, plantean inevitablemente la relación con la realidad y con el lenguaje usado para expresarla.

Para Joaquín Losada, los modelos de Iglesia, al surgir como resultado de una serie de factores que expresan la idea que la Iglesia tiene de sí, pueden a su vez generar cambios e incluso posibilitar e inspirar el surgimiento de otras imágenes y la continuidad de la identidad eclesial²¹. En el caso de Santiago Madrigal, dado el enfoque desde la perspectiva de las acciones evangelizadoras y catequéticas con las que analizó los modelos, y la utilidad que estos prestan a dichas acciones, consideró que, con una adecuada revisión del modelo, también es posible la revisión de dichas acciones y la realidad eclesial en que están inmersas, lo que facilita la comprensión de su autoconciencia. De esta manera, los modelos se convierten en herramientas de análisis y comprensión de la Iglesia en su proceso histórico²².

Por su parte, Fernando Rodríguez señalaba que “lo más valioso de los modelos es la facilidad que ofrecen con sus claves para pensar ciertos temas de la constitución y el funcionamiento de la vida ordinaria de la Iglesia, esto sin desestimar las consecuencias que llevan en sí los modelos, pues cada uno de ellos son debatible²³.”

²¹ Cfr. Joaquín Losada, *Distintas imágenes de la Iglesia...*, *op. cit.*, 14.

²² Cfr. Santiago Madrigal, *Modelos eclesiológicos y sus derivaciones en la Evangelización y Catequesis*, en: S. Madrigal – E. Gil (edits.), *Sólo la Iglesia es cosmos* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000), 250.

²³ Fernando Rodríguez, *Modelos de Iglesia...*, *op. cit.*, 366.

Ya sea por su capacidad de generar cambios o mantener la continuidad de la identidad de la Iglesia; por analizar y comprender la realidad eclesial y el acceso a su autoconciencia, o bien, porque ayudan a repensar su estructura y funcionamiento, los *modelos* son herramientas que permiten a la Iglesia plasmar su autoconciencia e identidad y definir o describir su esencia, dada la complejidad de su constitución.

Si se comprende que los modelos de Iglesia no son nunca descripciones absolutamente fidedignas o exactas de las realidades eclesiales, sino que cuentan con una capacidad aproximativa, es posible entender con mayor facilidad la necesidad de aceptar la diversidad de modelos presentes.

Madrigal afirmaba que “se debe partir de la validez metodológica que tienen los distintos modelos y que como todo modelo histórico representa solamente una selección de rasgos significativos y definitorios de una determinada conciencia de Iglesia”²⁴. Esto permite ver cómo cada modelo podría llevar en sí rasgos que definen la misma conciencia de Iglesia o, por el contrario, puede revelar otra conciencia u otros rasgos identitarios o elementos que reflejen una nueva aproximación a su misterio.

Los modelos de Iglesia permiten sistematizar los diversos aspectos que conocemos de la Iglesia y ayudan a organizar sus diferentes elementos para una mejor comprensión, elementos que facilitan tener una visión aproximada de su identidad y misión en la historia. Si bien los modelos son herramientas útiles para el entendimiento de la vida eclesial, y están

²⁴ Santiago Madrigal, *Modelos eclesiológicos...*, art. cit., 250.

al servicio de la Iglesia, también es cierto que cada modelo trae consigo una serie de criterios, valores, prioridades y compromisos, junto con sus aportes y límites.

2.1. Límites y pluralidad de los modelos de Iglesia

Si bien los modelos explican aspectos fundamentales e ideas que están más cerca de nuestras categorías de comprensión (por lo cual son siempre análogos), también en algunas ocasiones son inadecuados y no iluminan todos los fenómenos²⁵. De tal suerte que, cuando se habla de *modelos de Iglesia*, no se habla de un único y exclusivo modelo, sino de una gran variedad de estos. En cada uno se encuentran riquezas y límites, que intentan expresar las diversas realidades eclesiales. Su riqueza está en la capacidad de complementarse por las posturas de los otros modelos²⁶. A su vez, esta diversidad da razón de los diferentes aspectos de la Iglesia en cuanto realidad compleja.

De manera aislada los modelos pueden incurrir en errores y distorsiones y, por tanto, caer en el peligro de restar magnitud a la riqueza extraordinaria de los datos bíblicos, del misterio que encierra la Iglesia y de la experiencia de fe de los creyentes. Lo anterior nos permite afirmar que cada modelo cuenta con parámetros que expresan una manera de comprender la realidad eclesial a la que se aproximan. Por tanto, es preciso elaborar la comprensión de dicha realidad partiendo de varios modelos y no adoptar la visión de un

²⁵ Cfr. José Marins y equipo, *Modelos de Iglesia...*, art. cit., 40.

²⁶ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, op. cit., 9-10.

modelo único, pues ésta sería parcial. De allí la importancia de hablar de diversos modelos de Iglesia.

Otros límites que presentan los *modelos de Iglesia* se expresan en cuatro sentidos:

a) Aun cuando tienen la capacidad de simplificar y esquematizar la realidad, no son la realidad: sólo son representaciones y prototipos con los que se busca dilucidar una realidad eclesial²⁷. Esto quiere decir que no representan toda la realidad, sólo pueden considerarse, por lo tanto, como aproximaciones nocionales a ésta.

b) No son definitivo: son analógicos e imperfectos. Cada *modelo* tiene sus debilidades y ninguno puede ser tomado como modelo de los demás²⁸. Debido a esto, los modelos pretenden dar razón del ser y quehacer de la Iglesia bajo un determinado punto de vista y no han de tener pretensión alguna de exclusividad.

c) No son reproducciones a escala, ya que, en correspondencia con el misterio de la Iglesia, son solamente parciales y funcionales²⁹. No han de ser tomados literalmente, aunque sirven para revelar o aproximarse al misterio de la Iglesia.

d) “No son autorreferenciales, sino que, más bien, están sujetos a la experiencia viva de la Iglesia con su tradición, su testimonio apostólico y con la tarea evangelizadora en el mundo que es siempre cambiante”³⁰.

²⁷ Cfr. José de Jesús Legorreta, *Hacia otros modelos de comunidad cristiana: ser y hacer comunidad en sociedades en cambio* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2015), 39.

²⁸ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 20-32

²⁹ *Ibid.*, 28-32.

³⁰ José de Jesús Legorreta, *Itinerario de la eclesiología de comunión en los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, (Granada: Facultad de Teología de Granada, 2011), 58.

Pese a las limitaciones que acabamos de señalar y el hecho de que los modelos son un instrumento de análisis eclesialmente construido, si se toman directamente del lenguaje bíblico, su importancia y vigencia teológica se hace más evidente, porque los modelos bíblicos son los que mayor credibilidad y aplicación pueden tener.

Al ser la Iglesia un misterio que se manifiesta en lo visible y espiritual, humano y divino³¹, de cuya realidad no es posible hablar directamente, ni definirla con meros conceptos, requiere del uso de imágenes, signos, símbolos y modelos como aproximaciones al menos parciales de su ser eclesial, su autocomprensión y concreción en la historia.

Toda vez que las imágenes expresan la realidad y la experiencia que de ésta se desprende sólo de manera parcial, nunca podrán representar en su totalidad el misterio de la iglesia³². Razón por la cual, los *modelos* son adoptados y aplicados en eclesiología bajo el supuesto de que ninguno puede expresar la totalidad que encierra su misterio.

En concordancia con lo dicho y acentuando la importancia del uso de modelos en eclesiología, presentamos a O'Meara y su aporte a la diversidad de modelos presentes en la misma Iglesia. El autor usó la expresión *sistemas de modelos* para explicar la historia y la estructura de la Iglesia.

De acuerdo con él, existen por lo menos cuatro sistemas que se emplean al presentar la teología católica. El primero incluye imágenes que el Nuevo Testamento usa para describir

³¹ "Ser a la vez humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina. De modo que, en ella, lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos" Concilio Vaticano II. Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosantum Concilium* 2.

³² Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 32.

la Iglesia (modelo bíblico). El segundo se saca de la tradición teológica de la Iglesia y de su reflexión sobre su propia naturaleza (modelos de la tradición apostólica). El tercer tipo de modelos puede apreciarse cuando se analiza la influencia de determinadas culturas y filosofías no cristianas en la concepción eclesiológica (modelos filosóficos)³³. El cuarto grupo de modelos viene de las ciencias sociales y del comportamiento de la sociedad, de la ciencia política, de las teorías de organización y de gobierno (modelos sociales)³⁴.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede apreciar que la Iglesia se ha estructurado y presentado de acuerdo con las diversas realidades históricas, siendo posible que coexistan varios de estos *modelos* en un mismo periodo de tiempo (el modelo Iglesia como comunidad mística; Iglesia como pueblo de Dios, entre otros) y favorezcan su comprensión y proyección en la historia.

Dado que las expresiones de las comunidades eclesiales no sólo son parciales, sino dinámicas en su expresión histórica, los modelos y las imágenes precisan ser revisados continuamente, para garantizar la adecuada expresión del ser de la Iglesia y de los elementos constitutivos de la fe, en cada momento histórico³⁵, así como garantizar que los elementos internos como externos de la Iglesia reflejen y realicen la comunidad humana y divina que

³³ El mismo autor O'Meara, propone que dentro de las eclesiologías que tenemos en la Iglesia católica hoy, podemos distinguir 5 estructuras filosóficas distintas, designadas como: (1) *neoplatónica*, (2) *Aristotélica*, (3) *nominalista*, (4) *idealista* y (5) *fenomenológico-histórica*. Cada una ejemplifica el influjo de formas ontológicas de pensar en la teología de la Iglesia cristiana, y cada una despliega las características de su propio mundo. Todos estos modelos ilustran el impacto de la filosofía en la eclesiología, a pesar de que cada una da lugar a su propia teología de la Iglesia. T. O'Meara, *Philosophical models in ecclesiology*, *Theological Studies* 39. 1978, p 3-21.

³⁴ T. O'Meara, *Philosophical models in ecclesiology*, *art. cit.*, 4.

³⁵ Cfr. José Marins y equipo. *Modelos de Iglesia CEB en América Latina*, *art. cit.*, 39.

en ella habita³⁶, y, de esta manera, aprovechar la capacidad interpretativa y simplificadora de la realidad eclesial que tienen los modelos.

2.2. Modelos de Iglesia y eclesiología

Ante el planteamiento de *modelos de Iglesia*, su aplicación, utilidad y límites, también se hace pertinente mencionar la diferencia que hay entre lo que hoy se entiende por *modelo de Iglesia* y lo que se concibió como *eclesiología* antes y durante el Concilio Vaticano II (eclesiología pre y conciliar). En ambos casos se habla de eclesiología, sólo que el entendimiento de la realidad eclesial concebida en el Concilio Vaticano II incidieron grandes cambios históricos, cuyo pluralismo y dinamismo social determinó y condicionó una nueva lectura de dicha realidad, misma que permitió vivir una transición en la manera de entender a la Iglesia con la utilización de nuevos métodos como los son *los modelos*.

Antes de abordar la diferencia entre eclesiología y modelos de Iglesia, y para efectos metodológicos se hace necesario primero, precisar los términos que utilizaremos para diferenciar las dos formas de reflexión sobre la misma Iglesia, las cuales se nombrarán: *eclesiología preconiliar* y, la otra, *Modelos de Iglesia*, sin perder de vistas que ambas formas de acercamiento a la Iglesia sustentan diferentes eclesiologías. Segundo, es importante mencionar que toda eclesiología es reflexión teológica sobre la Iglesia. Lo importante no es la eclesiología, sino la Iglesia misterio y obra de Dios en el mundo³⁷; por tanto, toda

³⁶ Cfr. José de Jesús. Legorreta, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina*. México, *op. cit.*, 77-78.

³⁷ Cfr. Víctor Codina, *La eclesiología desde América Latina* (Estella: Verbo Divino, 200), 10.

eclesiología reflexiona sobre la Iglesia, sobre la praxis eclesial, mas no se debe confundir o identificar a esta con la Iglesia.

En cuanto a la *eclesiología preconiliar* no se expresó en una sola forma de ser Iglesia, sino a través de diferentes perspectivas en las que se ha manifestado su ser eclesial. Según Fries, desde los inicios de la Iglesia se identifican cinco modelos o maneras de ser Iglesia: 1) La Iglesia como misterio; 2) La Iglesia como imperio; 3) La Iglesia en la modernidad; 4) La Iglesia como institución y sociedad; 5) Iglesia Vaticano I. El modelo de Iglesia como comunión corresponderá al modelo propuesto por el Vaticano II.

Desde una perspectiva de más corto plazo previo al Concilio, Juan Antonio Estrada identifica tres modelos eclesiales a la hora de definir a la Iglesia: 1) La Iglesia como sociedad; 2) La Iglesia como Cuerpo de Cristo; y 3) La Iglesia como pueblo de Dios, sin perder de vista que junto a estas definiciones existen otras en los tratados y manuales de Teología y en los documentos del magisterio pontificio.

Si bien se suele asociar la *eclesiología preconiliar* con la Iglesia como “sociedad perfecta”, esta última es sólo una de las *eclesiologías* previas a Vaticano II, la cual se define en su totalidad hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX; pero vemos algunos rasgos característicos que hunden sus raíces en diversos modelos que le precedieron. Ejemplo de ello es la Iglesia como imperio, presente en el siglo XI con una tendencia fuertemente legalista, que enfatiza la estructura jerárquica de la Iglesia y se centra en particular en la autoridad del clero. A finales del siglo XVIII se perfiló la noción de Iglesia como “sociedad perfecta” con mayor claridad. La *eclesiología* del siglo XIX reforzó el vínculo entre Iglesia y jerarquía. El Concilio Vaticano I (1869-1870) se centró exclusivamente en torno al Primado

del Papa y su infalibilidad. Nótese que esta manera de reflexionar sobre la Iglesia posee entre sus características poner énfasis en el poder y autoridad eclesial, así como acentuar el clericalismo, el juridicismo y el triunfalismo.

Por su parte, la segunda eclesiología o *modelos de Iglesia* iniciada por el Vaticano II, centrada en el concepto de comunidad, y frente a las características de la preconiliar (clericalismo, el juridicismo y triunfalismo), lleva a la Iglesia a cambiar la forma de definirse y comprenderse en la historia, a la vez que se entiende como Pueblo de Dios, Iglesia de Comunión, Cuerpo de Cristo, siempre en camino hacia su perfecta consumación. Esto le permitió a su vez hacer énfasis en su índole escatológica, cuya propuesta de *Iglesia como misterio e Iglesia como Pueblo de Dios*, en sus grandes rasgos definatorios, hace caer en la cuenta de que sus miembros gozan de la misma dignidad e igualdad y son todos sujetos activos de su vida y misión.

Con lo expuesto, planteemos la definición y diferencias de una y otra forma de acercamiento a la realidad eclesial. *La eclesiología* es “el estudio propiamente teológico de la Iglesia; su objeto es, por consiguiente, el misterio de la Iglesia, es decir, la parte de la teología que estudio a la luz de la fe la Iglesia bajo los dos aspectos de su ser y de su obrar”³⁸. *Un modelo de Iglesia* “puede definirse como un sistema de concepto lógicamente trabado que, aunados los datos de la revelación y la experiencia o análisis de la realidad, ayuda a comprender y proyectar ese complejo entramado social humano y divino que es la Iglesia”³⁹.

³⁸ Ibid., 121.

³⁹ Santiago Madrigal, *Eclesiología del Vaticano II y perspectivas actuales*. XXXIII Jornadas de Delegados de Apostolado Seglar. “Diagnóstico de la sociedad actual y necesidad de cambios” (Madrid 16 y 17 de febrero de

La eclesiología se refiere al estudio teológico de la naturaleza y la estructura de la Iglesia como comunidad de creyentes. Se centra en las creencias fundamentales sobre la Iglesia y su papel en la salvación. Por otro lado, los modelos de Iglesia se refieren a las diferentes formas en que se organizan las comunidades de creyentes. Estos modelos pueden variar en su estructura jerárquica, sus prácticas litúrgicas y sus enseñanzas doctrinales.

Mientras que la eclesiología se centra en las creencias fundamentales de la Iglesia, los modelos de Iglesia se enfocan en la práctica concreta de la fe. La eclesiología puede influir en los modelos de Iglesia, ya que los principios teológicos pueden guiar la organización y las prácticas de la comunidad. A su vez, los modelos de Iglesia también pueden influir en la eclesiología, ya que las prácticas y la organización pueden moldear la comprensión teológica de la Iglesia.

La eclesiología tiene un enfoque más abstracto y teórico, mientras que los modelos de Iglesia tienen un enfoque más práctico y concreto. Por otro lado, los modelos de Iglesia constituyen una herramienta específica para dar respuesta a la compleja cuestión "qué es la Iglesia". Un modelo eclesiológico es una visión o interpretación de cómo debe ser la Iglesia y cómo debe funcionar. Por ejemplo, el modelo eclesiológico de la Iglesia como Institución sostiene que la Iglesia Católica es la única "Iglesia una, santa, católica y apostólica", y es la única Iglesia de origen divino y apostólico dirigida por el Papa.

2013), 247. <http://www.conferenciaepiscopal.es/xxxiii-jornadas-de-delegados-de-apostolado-seglar/> (Consultado el 24 de septiembre de 2018).

En resumen, mientras que la eclesiología se enfoca en el estudio de la Iglesia en sí misma, los modelos de Iglesia son interpretaciones de cómo debe ser y funcionar la Iglesia; la eclesiología se refiere a la teología de la Iglesia, mientras que los modelos de Iglesia se refieren a la forma en que se organiza y practica la fe en la comunidad de creyentes. Ambos están relacionados, pero tienen enfoques diferentes.

Si bien ambos enfoques (pre- y conciliar) son útiles para aproximarse a la realidad de la Iglesia y su misterio, entendiendo que ambas son una construcción conceptual que sirve para interpretar el misterio que encierra, también es cierto que, y de acuerdo con la praxis, las eclesiologías antes de Vaticano II parecen quedarse en abstracciones sobre lo que es la Iglesia, por lo que se puede perder de vista la experiencia y la historia⁴⁰. Esto da como resultado una visión eclesial más estructurante, doctrinal y teórica.

El rasgo diferenciador con el que mejor se puede comprender la diferencia que planteamos entre eclesiologías pre- y conciliares, entre una y otra forma de analizar a la Iglesia es *la historicidad*. La afirmación de Madrigal lo expresa mejor al indicar que los modelos no sólo tienen en cuenta datos de la revelación para su acercamiento a la realidad de la Iglesia y su misterio, sino también la realidad histórica donde se manifiesta dicho misterio. Por su parte, en Vaticano II este diferenciador fue denominado enfoque histórico-

⁴⁰ Encontramos algunas excepciones en eclesiologías preconciarias como es el caso de obra de Yves Congar previa al Concilio y otros autores como H. de Lubac, Danielou, etc., que hicieron eclesiología en los años 30 y 40 con una investigación histórica amplia y profunda.

salvífico, “donde el misterio está en la historia, en la misma y única historia, aunque sin duda la trasciende”⁴¹.

Lo anterior nos permite advertir que cualquier reflexión eclesial en la que no se tiene presente el elemento histórico es propensa a asimilar a la eclesiología como una ciencia lógica que interpreta la naturaleza de la Iglesia y que opera de manera fundamental en el marco de una visión de la vida y la historia estática e invariable, que la lleva a establecer supuestas esencias a-históricas (como fue el caso de algunas eclesiologías preconciliares), y no una reflexión que estudia una esencia de la Iglesia que se expresa mediante formas históricas cambiantes⁴².

Así, los modelos conciliares también estudiados en el postconcilio se sustentan en una eclesiología histórica y situada, como un método crítico e interdisciplinar que pone al servicio de la Iglesia otras ciencias que bien ayudan a la importante labor de aproximación y simplificación de la realidad eclesial.

En síntesis: *I*. Debemos tener presente que las realidades eclesiales se desarrollan en la historia y que esta, a su vez, es cambiante, por lo que cabe pensar en modelos que surgen o responden a determinados momentos. Esto supone que todos los modelos tienen una justificación histórica, pero también que “todos en un momento determinado sufrirán un cuestionamiento provocado por el desarrollo de la historia”⁴³.

⁴¹ Citado José de Jesús Legorreta, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina* en E. Vilanova, *Para comprender la teología*, op. cit. p 79.

⁴² Cfr. José de Jesús Legorreta, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina*, op. cit., 53.

⁴³ Santiago Madrigal, *Modelos eclesiológicos...*, art. cit., 251.

2. Los *modelos* son una herramienta para la reflexión de la Iglesia, pero desde otro paradigma, es decir, una reflexión acerca del ser eclesial situado históricamente que se confronta con el evangelio, y que integra los elementos humano y divino (la dimensión histórica y la dimensión de la fe), aspectos a los que no se les daba importancia en algunas eclesiologías preconciliares (la dimensión histórica, los procesos, los errores, los cambios, etc.).

3. Por ello, es pertinente utilizar una serie de criterios que permitan identificar los diferentes aspectos y rasgos que los modelos reflejan de la realidad eclesial a la que han decidido aproximarse y si corresponden o no al momento histórico en que se presentan. Esto se desarrollará a detalle en algunos apartados siguientes.

Tener presente esta diferencia es útil, pues funciona como criterio de evaluación a la hora de analizar las diferentes propuestas de modelos o imágenes de Iglesia por autor, ya que permite advertir no sólo el tipo de eclesiología con la cual se acercan al misterio, sino también el entendimiento e imagen que tienen de la misma.

3. La Conferencia Episcopal española y los modelos de Iglesia

Hasta este punto hemos realizado una somera revisión tendiente a sustentar la pertinencia de los modelos en el estudio y análisis de la Iglesia, contemplando el contexto postconciliar. De igual manera consideramos necesario revisar el contexto histórico de la respuesta de alguna de las instituciones eclesiales frente a esta propuesta de comprensión, como fue el caso de la Conferencia Episcopal española.

El término *modelos de Iglesia* ha suscitado polémicas en cuanto al adecuado o inadecuado uso y aplicación a la eclesiología. La aplicación de dicha expresión ha sido cuestionada, especialmente en círculos de la ortodoxia católica que no vieron de manera favorable las connotaciones que este término trajo en la Iglesia.

En octubre de 1988, por medio del *Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española #20*, esta Comisión Episcopal se pronunció sobre el tema *modelos de Iglesia*. De los tres temas tratados en este boletín, el segundo, *Comisiones episcopales*, desarrolla en su inciso 2. Comisión Española para La Doctrina de la Fe, todo un apartado titulado: *Nota Doctrinal de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe sobre usos inadecuados de la expresión “Modelos de Iglesia”*.

La Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la Fe planteaba que el objetivo principal de la Nota era discernir la legitimidad o la no del término *modelo* para entender a la Iglesia y para orientar la práctica pastoral⁴⁴. La preocupación de la Comisión partía de la proliferación y aplicación a la eclesiología de este término que surgió en el postconcilio por parte de diversos teólogos y, sobre todo, por la diversidad y pluralidad de modelos, pues esto supondría la propugnación de modelos incompatibles con la realidad original de la Iglesia. Dicha Comisión indicó que este término, tal como se utiliza en las ciencias y en el lenguaje corriente, falsea la realidad. Derivado de lo anterior, la Nota Doctrinal señaló lo siguiente:

⁴⁴ Conferencia Episcopal Española, Boletín # 20 *Nota Doctrinal sobre usos inadecuados de la expresión modelos de Iglesia*. 18 de octubre de 1988. para la Doctrina de la Fe. Disponible: <https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/boletin/BOCEE020.pdf> (Consultado el 27 de agosto de 2021)

Si hoy volvemos a llamar la atención sobre este tema concreto es porque nos preocupan algunos usos del término «modelos» en la eclesiología o en la exégesis. La palabra «modelo», en la eclesiología y en la práctica pastoral, suscita, por lo pronto, perplejidades, no pocas veces. Su uso no crítico puede afectar a la recta inteligencia de la realidad constitutiva de la Iglesia, previa y normativa a toda consideración teórica y práctica. La Iglesia no puede ser reconstruída conforme a unos paradigmas o modelos, pues tiene su origen y fundamento permanente en el don de Dios en Cristo. No cabe duda de que algunos sentidos de este término, tal como se utiliza en las ciencias y aun en el lenguaje corriente, falsean, aplicados a la Iglesia, su realidad. Lo que aquí está en juego no es una cuestión simplemente especulativa. La problemática que se plantea como consecuencia del uso que algunos autores hacen de esta expresión es pastoral y doctrinalmente importante. Se trata de algo que afecta a la realidad misma de la única Iglesia. Todo ello con grandes repercusiones en la vida de la Iglesia y en la acción pastoral⁴⁵.

Aunque, de acuerdo con los obispos, la Nota no pretendió clarificar toda la problemática que están detrás del concepto *modelo*, ni siquiera toda la que cabe suscitar respecto a su mejor adecuación para analizar la realidad de la Iglesia, esta ofreció el servicio de discernimiento, de vigilancia y de promoción de la fe en su tiempo. No obstante, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe propuso algunos criterios de discernimiento al respecto del término *modelo* que tienen en cuenta los siguientes aspectos: 1. Casos de usos inadecuados de la expresión «Modelos de Iglesia»; 2 y 3. Unidad en la diversidad; 4. Nuevo

⁴⁵ Ibid., Conferencia Episcopal Española, *Nota Doctrinal*, 146.

Testamento y «Modelos» de Iglesia; 5. El «Canon» del Nuevo Testamento y su unidad; 6. Regla de Fe, Canon de las Escrituras, ministerio y diferencias en las comunidades del Nuevo Testamento; 7. Algunos elementos que configuran las comunidades del Nuevo Testamento; 8. La apelación al Concilio Vaticano II; 9. «Modelos Operativos»; y, 10. Algunos datos de la práctica pastoral.

Más que un análisis minucioso de cada uno de estos puntos es importante rescatar algunas alusiones a dicha Nota, las cuales nos permitan comprender el problema en el que se inserta nuestra investigación. En primer lugar, los criterios del 1 al 8 se referían sobre todo a la aplicación del término *modelo* a la inteligencia de la Iglesia. Con ello se advertía sobre la postulación de modelos diferentes y contrapuestos, surgidos de algunas interpretaciones del Nuevo Testamento, del Concilio Vaticano II y especialmente a aquellos sectores que creen poder construir modelos "completos y contrapuestos". En los criterios 9 y 10 los obispos mencionaban que este término se suele emplear con mucha más frecuencia para designar los proyectos operativos que dirigen la acción pastoral pues, según la postura de la Comisión, el concepto de modelo denota muchas veces la pretensión de ordenar la realidad desde intereses teóricos y prácticos, más allá de los intereses de la Iglesia. No obstante, la Comisión no niega que a lo largo de la historia de la Iglesia se haya hecho uso de conceptos, expresiones y formas de organización de su entorno cultural y social para salvaguardar el verdadero sentido del Evangelio en un horizonte determinado de comprensión y para llevar a cabo su misión en cada circunstancia histórica. Aun así, para los obispos, el problema surge cuando:

[...] hablando de modelos, se utiliza una visión parcial del misterio de la Iglesia y se cae en la tentación de encerrarse en la propia posición justificada por el modelo de

Iglesia que se ha escogido; cuando, amparándose en un determinado modelo se rechazan elementos o aspectos del ser constitutivo de la Iglesia; o cuando se aplica sin más a la Iglesia un modelo social o político sin tener en cuenta la naturaleza peculiar de la misma⁴⁶.

De acuerdo con la Comisión, el paso de un modelo eclesiológico a otro se llevaba a cabo sin apoyarse en la voluntad de Jesucristo y, con esto, no se garantizaría la vinculación de la comunidad eclesial con Jesucristo, su único Señor y, por tanto, con su identidad y continuidad a través de los tiempos⁴⁷. Este señalamiento se vincula, a su vez, con otros rasgos que bien pueden generar sospechas a la hora de validar o no un modelo, toda vez que se puede caer en la absolutización de un modelo como único, no tener presente que los modelos son sólo instrumentos analógicos de la realidad, o bien, no tener presente el elemento histórico y el contexto a la hora de acercarnos a la realidad de la Iglesia. Por ello, las indicaciones de los obispos respecto a los peligros o desviaciones que se pueden presentar a la hora de comprender al misterio de la Iglesia a través de la herramienta modelo pueden resultar válidas.

Por otra parte, esta misma Comisión advirtió que aplicar la expresión *modelos de Iglesia* en el marco cultural de pluralismo pone en peligro la unidad de la Iglesia, y acusa que dicho pluralismo, con sus consiguientes “modelos de comunidades cristianas”, es incompatible con el Nuevo Testamento y, por tanto, inaceptable. De igual manera, señalaban que, con lo anterior no sólo se realiza una relectura del Nuevo Testamento al servicio de los

⁴⁶ Ibid., Conferencia Episcopal Española.

⁴⁷ Cfr. Ibid.

modelos, sino también se hace una relectura de los textos del Concilio Vaticano II para justificar su *modelo de Iglesia*, apelando en particular a las propuestas eclesiales presentes en la Constitución *Lumen Gentium*.

En consecuencia, los obispos españoles proponían una lectura completa de los textos conciliares “por los que la Iglesia, mediante ellos y en un acto unitario de magisterio, expresa su inteligencia de la fe”⁴⁸. Con ello se intenta salir al paso de interpretaciones de algunos escrituristas sobre el Nuevo Testamento, a partir de las cuales han deducido la variedad de modelos en la Iglesia primitiva.

El documento concluyó señalando las repercusiones en esta problemática que ha sido una de las mayores preocupaciones de los obispos: “La falta de comunicación hoy muy frecuente de los diversos grupos entre sí y con sus Pastores”. Aun cuando la Nota en ningún momento se refiere a movimientos o a teólogos en concreto, se presume que se trató de una advertencia implícita a comunidades de base y a algunos teólogos que en el postconcilio se inclinaron por el ecumenismo y mostraron una abierta postura renovadora de la Iglesia, cuya aplicación de modelos a la eclesiología plasmó el rostro de una Iglesia involucrada con aspectos de contexto, identidad e historia, que se alejaba, por tanto, de la ortodoxia eclesial vigente durante décadas. Cabe resaltar que, posterior a esta Nota Doctrinal, no se ha registrado un pronunciado de manera oficial al respecto.

Teniendo en cuenta los planteamientos de la Comisión podemos, mencionar que determinar lo adecuado o inadecuado de la aplicación del término *modelos de Iglesia* al

⁴⁸ Ibid., Conferencia Episcopal Española.

análisis eclesial no es una tarea fácil, por lo que retomamos la discusión echando mano de lo que afirmaba Madrigal: “el método de modelo abre el acceso al conocimiento de la autoconciencia de la Iglesia en un momento determinado de su historia”⁴⁹; con esto se reconoce el valor del uso de los modelos como método de comprensión y análisis en la eclesiología, toda vez que permiten captar la estructura básica de la Iglesia y distinguir sus elementos constitutivos y distintivos, teniendo en cuenta no sólo la experiencia y manifestación de fe de sus creyentes, sino también los distintos procesos que permiten que dicha experiencia y el misterio se concreten en un momento dado.

Es importante recordar que los modelos son modos de conceptualizar o de expresar una realidad teológica; y aun cuando es cierto lo que afirma la Comisión al señalar que “La Iglesia no puede ser «reconstruida» conforme a unos paradigmas o modelos”⁵⁰, también es cierto que, aun cuando los modelos no la construyen ni la reconstruyen, sí tienen la capacidad de expresar la realidad eclesial y, a su vez, de conceptualizar o de simbolizar el misterio que esta encierra, ya que éstos pueden encontrarse más o menos cercanos al lenguaje, a las categorías y analogías empleadas por los textos bíblicos.

Dicho de otra manera, los modelos no son resultado de la imaginación de un teólogo –aunque pueden serlo–, sino que ponen de relieve determinadas concepciones de Iglesia, cómo actúa y cómo se entiende, ya sea en un momento dado, en un contexto específico o en un periodo histórico determinado. Por otra parte, dicha Comisión también afirma que:

⁴⁹ Santiago Madrigal, *Modelos eclesiológicos...*, art. cit., 250.

⁵⁰ Conferencia Episcopal Española, Boletín # 20 *Nota Doctrinal...*, op. cit.

[...] hablando de modelos, se utiliza una visión parcial del misterio de la Iglesia y se cae en la tentación de encerrarse en la propia posición justificada por el modelo de Iglesia que se ha escogido; cuando amparándose en un determinado modelo se rechazan elementos o aspectos del ser constitutivo⁵¹.

Lo anterior supondría tratar de construir distintos modelos teóricos basados en una selección de las dimensiones esenciales, sin tener en cuenta su contexto ni realidad histórica. Esto equivaldría a intentar reconstruir a la Iglesia, toda vez que el misterio de la fe lo conocemos históricamente. Por tal motivo, ante cualquier intento de un modelo de pretender encerrar la totalidad del misterio a una realidad concreta, consideramos que sería caer en un gran error. La intención de los modelos no es “reconstruir la Iglesia”, sino intentar conceptualizarse de acuerdo, justamente, con la concreción histórica de sus dimensiones esenciales.

Si bien todos los modelos poseen algo de adecuado y algo de inadecuado, también es cierto que no son como modelos arquitectónicos que se pueden construir y replicar. Los modelos de Iglesia a los que nos referimos en este estudio son más bien el análisis de la acción y autorreflexión de los creyentes en un periodo histórico, sin perder de vista la acción del Espíritu Santo presente en toda vida eclesial.

Por último, esta misma Comisión asevera que “... el paso de un modelo eclesiológico a otro se llevaba a cabo sin apoyarse en la voluntad de Jesucristo...”⁵², ante lo cual afirmamos que los modelos aplicados al análisis de la Iglesia no se planean, como se ha mencionado,

⁵¹ Ibid., Conferencia Episcopal Española.

⁵² Cfr. Ibid.

son resultado de la autoconciencia de la Iglesia y de su concretización en la historia. Pueden ser entendidos como imágenes que no muestran toda la realidad eclesial en sí, pero sí muestran cómo se relaciona, cómo está organizada, como se entiende a sí misma la Iglesia, y con estos elementos podemos hacernos una idea de qué es y cómo funciona.

De aquí la importancia de este estudio de insistir en que los modelos de Iglesia no son elementos teóricos que se traducen y se aplican en la realidad, sino que un modelo es lo que la realidad muestra de la vida eclesial en un momento dado, con sus regularidades o irregularidades.

En consecuencia, consideramos que tratar de construir modelos teóricos para luego convertirlo en modelos prácticos y, con ello, intentar describir la realidad eclesial y así planificar el futuro de la Iglesia, sería como construir diferentes Iglesias y, en ese caso, no se estaría hablando precisamente de la pluralidad de expresiones de la Iglesia ni de los diversos planteamientos para entenderla, pues de esto está conformada la Iglesia, el error al que nos referimos es pretender construir una Iglesia teóricamente hablando, sin contar con el elemento divino, es decir, apoyarse en la voluntad de Jesucristo, al cual está vinculada y debe su identidad y continuidad; y sin la realidad en la que nace y se desarrolla la vida eclesial, realidad que en sí misma es muy compleja, sumado a que los contextos socioculturales afectan su comprensión.

II. Criterios para la comprensión de modelos de Iglesia

A lo largo de la historia de la Iglesia han coexistido diversas formas de comprensión de la realidad eclesial. A lo largo de los siglos se han producido profundas transformaciones en su autoconciencia⁵³, lo cual habla de su riqueza y pluralidad. Por ello, para introducir el análisis de las diferentes praxis y reflexiones sobre la Iglesia, se hace pertinente abordar los numerosos modelos o imágenes que existen o han coexistido dentro de la misma. Si bien entendemos que en cualquier campo del saber la adopción de nuevos elementos puede generar dinámicas de respuestas diversas entre quienes lo componen, con lo anteriormente señalado hemos marcado la pertinencia de nuestra propuesta basada en la noción de *modelos*.

Para tratar de avanzar del análisis conceptual a nuestro análisis crítico comparativo, creemos que es necesario establecer e identificar los diversos criterios que se han asumido al hablar de modelos de Iglesia, en particular aquellos que nos permiten establecer las pautas o principios a partir de los cuales los autores postconciliares se acercaron a la nueva realidad eclesial después de los años setenta.

Entendemos el término “criterio” para efecto de este estudio desde el origen de la palabra “juzgar”, de aquello que implica un juicio de valor, cuya condición subjetiva permite concretar una elección, previo al análisis y comparación de diferentes aspectos. En nuestro

⁵³ Cfr. Heinrich Fries, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en *“Mysterium Salutis”*. *Manual de Teología como historia de la salvación*, ed. por J. Feiner - M. Löhrer (Madrid: Herder, 1984, IV/I), 231-296.

caso, a través de los criterios pretendemos analizar cada propuesta de modelo, sus posturas, planteamientos y comparar los elementos que los hacen compatibles o incompatibles entre sí.

El uso de criterios de evaluación ha sido utilizado por autores como Avery Dulles, Joaquín Losada, José Marins, entre otros. Para mayor ilustración mencionaré alguno de los criterios utilizado, por los dos primeros autores a modo de ejemplo. En el caso de Dulles, analizaremos su libro titulado *Modelos de Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, para realizar la crítica y elección de modelos, a través de dicha evaluación el autor busca resolver una serie de preguntas tales como: ¿son todos los modelos igualmente buenos o algunos son superiores a los otros? ¿son una pantalla opaca en la que se proyecta la realidad de la Iglesia o por el contrario una pantalla transparente que nos permite barruntar lo que realmente es? Y en tal caso, ¿qué es realmente la Iglesia? ¿Cuál es el mejor modelo?⁵⁴. A su vez, el autor advierte que existe un posible problema con respecto a la condición subjetiva que está implícita al usar criterios de evaluación, pues esto implica una elección de valores que bien pueden tender a favorecer o inclinar la balanza hacia el modelo de su preferencia, por lo que, para tratar de encontrar elementos más estables en su análisis, propone siete criterios que deben ser aceptables a los adheridos al mayor número posible de modelos⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 197-198.

⁵⁵ Los siete modelos utilizados por Dulles son: 1.º La base en la Escritura; 2.º Base en la tradición cristiana; 3.º La capacidad para dar a los miembros de la Iglesia el sentido de su identidad corporativa y de su misión; 4.º La tendencia a fortalecer las virtudes y valores generalmente admitidos como cristianos; 5.º Correspondencia con las experiencias religiosas del hombre de hoy; 6.º Los frutos teológicos; 7.º Capacidad para hacer que los miembros de la Iglesia puedan relacionarse con los que están fuera de su propio grupo, 198 – 200.

En el mismo tono que Dulles, Joaquín Losada, en su libro *Distintas imágenes de la Iglesia*, presentó las imágenes que la Iglesia se forma de sí misma, esto es, su autoconciencia, con el propósito de hablar de su identidad a través de un estudio de las imágenes eclesiales actuales. El autor se valió de tres criterios que llama “factores”, los cuales se establecen como determinantes de la formación de la imagen de Iglesia. Estos son: la circunstancia sociocultural que vive la Iglesia; su estructura organizacional y el factor último y definitivo con el Espíritu, su acción en la Iglesia⁵⁶.

En nuestro estudio intentaremos ser lo más imparciales posible, sin perder de vista la condición subjetiva de cualquier juicio de valor. Para ello, hemos seleccionado cuatro criterios, los cuales serán útiles para designar una base de referencia que nos permita analizar los diferentes *modelos de Iglesia* propuestos por los autores objeto de nuestro estudio, que posteriormente reseñaremos. Los criterios son: Fundamentación bíblica; Perspectiva histórica/social; Estructura eclesial; Destinatarios privilegiados del modelo.

Para el análisis tendremos en cuenta una serie de consideraciones tales como: los *modelos de Iglesia* no obedecen, como ya lo hemos mencionado, a consideraciones puramente teóricas, sino que derivan de la realidad ordinaria, mediada por la experiencia; se apoyan en los textos bíblicos, en la revelación, en las situaciones históricas, en el análisis del mundo y en construcciones simbólicas de la realidad. A partir de estas consideraciones fueron seleccionados los dos primeros criterios (1. Fundamentación bíblica; 2. Perspectiva

⁵⁶ Cfr. Joaquín Losada, *Distintas imágenes de la Iglesia...*, *op. cit.*, 9-12.

histórica/social), con los cuales analizaremos la validez de un modelo desde el punto de vista tanto teológico como fenomenológico.

Para comprender la realidad de la iglesia y su misterio, se debe considerar que los modelos no diseñan o replican una realidad eclesial: sólo la reflejan o transparentan. Por tanto, no se puede tratar de corresponder un modelo con la Iglesia, forzar en su esencia, valor y alcance; de lo contrario se disuelve. De aquí hacemos nuestra propuesta para los dos criterios restantes (4. Estructura eclesial; y 5. Destinatarios privilegiados del modelo).

En este apartado no intentamos categorizar a los modelos como verdaderos o falsos, pues desborda las posibilidades e intenciones de este trabajo. Como hemos señalado, los modelos, al permitirnos identificar y seleccionar aspectos de la realidad a la que nos aproximamos, nos permiten, a su vez, acercarnos a los rasgos que nos reflejan la autoconciencia que la Iglesia tiene de sí en un periodo dado. Funcionan también como una explicación analógica, por lo que consideramos que no es pertinente hablar de modelos verdaderos o falsos, sino de la aptitud o inaptitud de un modelo determinado para comprender una determinada realidad, en un contexto particular⁵⁷. Eso no quiere decir que cualquier modelo sea válido o adecuado, como si se tratara de replicas aplicables en cualquier momento o si se tratase de un único y exclusivo modelo. Su aptitud será medible gracias a los criterios expuestos.

Si bien señalamos que la pluralidad de modelos es importante, pues puede apoyar a una mejor explicación desde diferentes perspectivas, no se debe perder de vista que cada

⁵⁷ Cfr. Santiago Madrigal, *Modelos eclesiológicos...*, art. cit., 250.

autor o teólogo que propone un modelo de Iglesia y presenta su fundamentación bíblica, entre otros criterios de evaluación, lo hace desde un contexto histórico específico y, por tanto, debe ser estudiado en ese mismo. De aquí la importancia en este trabajo de investigación de analizar esas posturas eclesiales con sus propias posiciones personales. Dadas las aclaraciones anteriores, presentamos los cinco criterios seleccionados:

1. Fundamentación bíblica y teológica

No todas las eclesiologías se sustentan y legitiman bíblicamente, ejemplo de ello es el modelo institución, por lo que, a través de este criterio, se busca establecer qué modelos tienen un sustento bíblico y, dentro de ellos, cuáles realizan una argumentación bíblica válida y no forzada o acrítica, tomando en cuenta el contexto histórico en que se desarrollaron dichas argumentaciones.

Este criterio es de suma importancia, pues la Iglesia a lo largo de la historia ha expresado su identidad y misión a través de imágenes bíblicas. Muestra de ello son las utilizadas por el Concilio Vaticano II (LG 1), cuyas imágenes buscan acercarnos a su naturaleza. Es preciso identificar y analizar si el modelo sustenta su eclesiología en los textos bíblicos y en la doctrina de la Iglesia. Para ello, se requiere identificar en el *modelo* su conceptualización, los símbolos al expresar el misterio que encierra, los elementos o características más o menos cercanos al lenguaje, las categorías, las alegorías y las analogías empleadas por la Sagrada Escritura, no en un sentido estricto en el uso de las referencias

bíblicas, sino —y, sobre todo— que dichas referencias se apeguen por lo menos al sentido procedente del método histórico-crítico⁵⁸.

De acuerdo con la imagen bíblica o patristica con la que busque identificarse el modelo, es posible también identificar qué tipo de eclesiología sustenta su naturaleza y, a su vez, identificar que dicho modelo sea capaz de hacer una relectura de la teología tradicional y de los textos bíblicos para configurar su ser eclesial en un momento dado de la historia.

Con este criterio se busca valorar que en cada eclesiología exista perspectiva bíblica, incluso si su interpretación sea un poco ingenua, forzada, acrítica o con una validez cuestionable. Esto es, hay que valorar cada hermenéutica y desde qué intereses, contexto o posturas presentan los autores sus argumentaciones.

⁵⁸ “El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto “Palabra de Dios en lenguaje humano”, ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solo admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método” Pontificia Comisión bíblica. Discurso del Papa Juan Pablo II Sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia. 23 de abril de 1993.

Con esta denominación se refieren los autores a una aproximación exegética al texto bíblico que conjuga una pluralidad de métodos, que se distinguen por su atención a dos aspectos fundamentales: la forma lingüística de los textos y las estructuras subyacentes a la misma; el sentido original de un texto y consiguientemente las condiciones dentro de las cuales tuvo su origen y sus primeros destinatarios. De aquí se derivan los dos puntos de vista que caracterizan a la investigación histórico-crítica: el filológico, con el que se atiende a la forma lingüística del texto, y el histórico, con el que se estudian las condiciones en que tuvo su origen el texto. J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder Barcelona 1974; W Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1990. https://www.mercaba.org/VocTEO/M/metodo_historico_critico.htm

2. Perspectiva histórica / social

Partimos del hecho de que la Iglesia está en el mundo y en la historia. Con esto generamos el punto de partida para uno de los criterios que consideramos de mayor relevancia. A lo largo de los siglos la Iglesia se ha concretado de diversas formas, influenciada por la sociedad y también configurada por los acontecimientos sociales, por el desarrollo de las ciencias, el progreso y la tecnología; todo esto ha contribuido a configurar la proyección de la misión eclesial. De este modo, “la Iglesia asumió constantemente elementos de su contexto sociocultural y con ellos construyó su estructura organizativa y ministerial”⁵⁹. Así, reiteramos que los modelos eclesiales representan la forma en que la Iglesia se encarna en la realidad en un momento determinado al involucrar aspectos de contexto, identidad e históricos.

Tomando en cuenta esto, el *criterio de perspectiva histórico/social* es importante para analizar, en primer lugar, qué eclesiología fundamenta el modelo e identificar si es pre- o conciliar, pues esto nos dará elementos para su análisis más concreto.

Como ya se ha mencionado, al hablar de eclesiologías preconciarias nos referimos a aquellas eclesiologías que sustentan el ser de la Iglesia desde una reflexión estrictamente teológica y desde una perspectiva a-histórica, fija o estática; es decir, aspectos como la dimensión histórica, los procesos, los errores, los cambios sociales le son irrelevantes. Por su parte, con las eclesiologías conciliares o también denominadas modelo *histórico-fenomenológico* el elemento histórico hace parte esencial del ser de la Iglesia, le constituye;

⁵⁹ Juan Antonio Estrada, *Modelos de la Iglesia...*, op. cit., 51.

de ahí que no se debe considerar un evento aislado. Por tanto, cada uno de los miembros que la conforman y, en sí, ella misma, resulta como parte de su historia, se manifiesta y concretiza en este proceso y no fuera de él⁶⁰.

Es así como a través de este criterio se pueden analizar las implicaciones de tomar en cuenta, o no, la historia y el contexto social para la comprensión de la Iglesia, esto es, analizar en cada modelo la eclesiología que sustenta el ser de la Iglesia y su presencia en el mundo, ya sea al margen de la historia, con una visión universal, estática e inmutable a los cambios sociales, o desde una perspectiva histórica, donde la Iglesia sea capaz de cuestionar su ser y quehacer dados los desarrollos históricos. Este segundo enfoque considera abrirse a nuevas comprensiones del misterio eclesial determinadas por su autoconciencia y/o por la valoración que hagan los creyentes de su actuar en el mundo.

Por lo anterior, es importante no perder de vista que antes de la modernidad se solía valorar la historia referida a acontecimientos o situaciones ocurridas en el pasado, los cuales sólo llegan a nosotros como una narrativa. No así en la modernidad: “En nuestro presente histórico el mundo ha ingresado en una nueva constelación moderna, la modernidad-mundo, la cual tiene entre sus particularidades el hecho de redimensionar la condición presente. Esta radical transformación debe inducir a profundos cambios en el entendimiento de la historia como campo del conocimiento, sobre todo por la importancia que se le asigna al presente”⁶¹. En la actualidad, nociones tales como historia contemporánea, historia inmediata, historia actual, historia del presente o historia del tiempo presente, determinan la nueva manera de

⁶⁰ Cfr. José de Jesús Legorreta, *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina...*, op. cit., 54.

⁶¹ Hugo Fazio Vengoa, *Historia Crítica*, “La historia del tiempo presente y la modernidad mundo” 286, no. 34 (2007), <http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n34/n34a09.pdf> (Consultado el 20 de octubre de 2021).

abordar la perspectiva histórica, lo cual posibilita interpretar la perspectiva histórica en el análisis de los modelos como identificación estática con el pasado, o bien, como un acontecer del ser eclesial en un constante devenir.

Con este criterio también se busca analizar en cada modelo la relación existente entre la perspectiva histórica y social, y la dimensión trascendente de la Iglesia y la revelación. Para ello, es menester apoyarse en el aspecto teológico, el cual está determinado por sus presupuestos bíblicos y éstos, a su vez, referenciados por dos polos que determinan la comprensión de la Iglesia: el Reino y el mundo.

Leonardo Boff mencionaba que para que un análisis tenga un sentido teológico, además del fenomenológico, es necesario relacionar dos polos Reino–mundo, con lo que es posible tener una mejor comprensión de la Iglesia, pues esta no se puede entender por sí y en sí misma, al servicio de esas dos realidades que la trascienden. De acuerdo con el autor, Reino y mundo son los dos pilares sobre los que se asienta la Iglesia, “siendo el reino la categoría utilizada por Jesús para designar la salvación en su estado último, es decir, su consumación; y el mundo como el lugar de la realización histórica del reino, donde la Iglesia no es el reino, sino su signo e instrumento de implementación en el mundo, en función del servicio salvífico al mundo”⁶².

Esta relación de polos presente en la Iglesia sirve en dos sentidos: 1) para ubicar los aspectos históricos, sin dualismos, respecto a lo trascendente o espiritual; 2) para analizar cualquier modelo de Iglesia en función de su articulación o desarticulación entre polos, es

⁶² Leonardo Boff, *Iglesia carisma y poder: Ensayos de ecclesiólogías militantes* (Bogotá: Sal Terrae, 1989), 14.

decir, la correcta y equilibrada relación entre reino, mundo e Iglesia, donde la Iglesia no se identifique o confunda con alguno de los otros dos elementos. Por último, vale la pena mencionar que la dimensión histórica del ser eclesial implica también identificar cómo la Iglesia acontece en diversas formas históricas, esto es, diversos modelos de Iglesia y en algunos casos varios modelos en un mismo momento histórico.

3. Estructura eclesial

La estructura eclesial es un criterio de suma importancia para identificar la forma en que ha sido estructurado el modelo y, por ende, la manera en cómo concibe o define a la Iglesia.

Tenemos aquí un criterio útil para analizar la Iglesia en una forma intraeclesial y otra extraeclesial. La primera busca identificar cómo se estructura la Iglesia según cada modelo (organización eclesial) y qué tipo de relaciones se establecen dentro de la misma, esto es, relaciones de poder – verticales u horizontales (papel laico y clero) que al interior se desarrollan. Es posible entonces discernir si la base es más laical— donde la participación tiene que ser más horizontal— o si la base es más clerical o jerarcológica —donde la participación es más vertical. Este criterio también permite identificar, por una parte, qué aspectos de esta estructura se favorecen más —si los interiores, espirituales y del misterio de la Iglesia— o, por el contrario, los exteriores, organizativos, institucionales y jurídicos. También se pueden identificar qué elementos configuran el entramado institucional y quiénes

constituyen la columna vertebral de la institución— si la jerarquía eclesiástica, los religiosos o los laicos.

En este mismo sentido, es preciso identificar si su estructura es piramidal. De ser así, qué miembros del modelo ocupan el primer y último lugar en la pirámide eclesial; quiénes ejercen el poder de jurisdicción y si existe diferencia ente laicos y clero o alguna especie de desigualdad entre los miembros.

El teólogo brasileño Joao Batista Libânio afirmaba que “la Iglesia, como institución, se comporta dentro de determinado escenario, en un doble movimiento. *Ad intra*, organiza su propia vida, *Ad extra*, teje relaciones con el mundo político, económico, cultural y religioso circundante. En cada escenario, esas relaciones internas y externas se configuran de manera diferente”⁶³. Por ello, en esta segunda perspectiva extraeclesial (*Ad extra*) es importante determinar qué tipo de organización ejerce el modelo frente a los poderes, al Estado y a la sociedad, ya sea una organización de tipo monárquica o por el contrario una organización democrática; la primera con un marcado acento de absolutismo eclesial; la segunda con un ejercicio de la autoridad no verticalista, ni impositiva, sino democrática, consultiva y dialogante⁶⁴.

También es importante determinar la autocomprensión que la Iglesia tiene de sí misma y qué tipo de eclesiología desarrolla, por lo que este criterio también permite categorizar si se trata de una eclesiología apologética (defensa frente a otras iglesias, frente

⁶³ João Batista Libânio, *Escenarios de la Iglesia, viabilidad histórica y congruencia evangélica* (Ciudad de México: Ed. Dabar, 2000), 8.

⁶⁴ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Modelos de la iglesia teologías del laicado. art. cit.*, 53.

a otras confesiones religiosas o incluso frente a gente no creyente). También podemos identificar otro tipo de eclesiología como la de comunión; analizar la imagen de Iglesia que presenta: Iglesia comunión, pueblo de Dios o institución, etc.; qué tipo de relación tiene con el mundo (encerrada en sí misma, ecuménica, en relación con el mundo y a la realización del Reino); y cuál es su propuesta en el plano pastoral (acciones pastorales, evangelización, etc.).

En este mismo sentido, es pertinente determinar a través de este criterio qué tipo de eclesiología es preponderante en el modelo, es decir, si dentro de su teología considera como característica de la Iglesia que fuera de ella no hay salvación (Iglesia eclesiocéntrica), o si, por el contrario, el modelo presenta una propuesta de *Iglesia como misterio e Iglesia como Pueblo de Dios*, es decir, una Iglesia a imagen de la Trinidad en la que estamos integrados toda la humanidad de diversas maneras, la reunión de los que creen en Cristo, cuyo vínculo principal es la fe. Con lo anterior, no se pretende reducir las posturas de la Iglesia en relación con la salvación, pues hay otras posibilidades intermedias, sin embargo, en este análisis sólo haremos referencias a estas.

4. Destinatarios privilegiados del modelo

Para finalizar con los criterios, cada modelo tiene un sujeto preferencial o destinatario del modelo que debe ser considerado para identificar las diferentes propuestas, pues hay modelos que tienen una opción preferencial con un sector social. Ejemplo de lo anterior es el modelo de la Iglesia de los pobres. En este sentido, este criterio ayuda a descubrir el sujeto privilegiado en el modelo y la acción pastoral que de ahí se deriva.

Dado el impacto que este criterio tiene sobre la dirección de cada modelo, es conveniente identificar a quién se atiende, a quién va dirigido, cuáles son los estratos sociales fundamentales de la Iglesia y si tienen o no una perspectiva social. Tomando en cuenta a los destinatarios del modelo, como aquellos ante los que se sitúa la Iglesia, se puede deducir qué tipo de eclesiología o modelo definen su identidad.

Estos cinco criterios de evaluación nos apoyarán para emitir un juicio de valor adecuado para cada modelo de Iglesia que hemos retomado. Así, en la tercera parte de este artículo se revisarán los diferentes elementos tipológicos eclesiales propuestos de algunos de los autores y teólogos postconciliares más relevantes y la aplicación a través de un análisis comparativo de los criterios ya mencionados.

III. Tipología de modelos

En los capítulos anteriores abordamos en primer lugar, el término *modelo*, sus alcances y límites, sus definiciones y posibles aplicaciones a la eclesiología. En segundo lugar, planteamos la utilización de criterios de evaluación que posibilitan el análisis de los distintos modelos propuestos por los autores postconciliares. En este mencionaremos los diferentes elementos tipológicos eclesiales propuestos por los autores posconciliares.

Para llevar a cabo nuestro objetivo realizaremos una breve reseña por autor del contenido programático de sus obras, sus posturas, planteamientos y propuestas eclesiales; retomaremos los aspectos de interés de cada obra previamente señalada por autor y examinaremos su contenido más a detalle, en especial el análisis por modelo de Iglesia propuesto por autor, así como los criterios que ha usado para analizar los modelos y/o los factores con los que están identificando modelos, de tal forma que en el capítulo IV podamos establecer una comparación y determinar cuál o cuáles criterios de los anteriormente presentados aplican o no en sus posturas eclesiales.

A su vez, trataremos de identificar en cada autor citado qué categoría utiliza (modelo, imagen o paradigma); la utilidad de los modelos o de la categoría utilizada; los tipos de modelos, así como los criterios de análisis propuestos.

1. Elementos tipológicos-eclesiales propuestos por algunos de los autores posconciliares

En este punto, pasamos a propuestas concretas de autores que hemos seleccionado para esta investigación debido al análisis tan valioso que han realizado respecto al tema. Dichos autores que comenzamos a esbozar aquí y que en el siguiente apartado se revisarán alguno de ellos, en un recorrido historiográfico a través de su obra son Avery Dulles, Joaquín Losada, Víctor Codina, Juan Antonio Estrada, Heinrich Fries y Fernando Rodríguez.

A manera de introducción realizaremos una breve reseña de cada uno de estos autores e indicaremos sus propuestas de modelo de Iglesia registrados en un periodo posterior al Concilio Vaticano II. Resaltaremos los antecedentes de cada autor y abordaremos datos bibliográficos de mayor relevancia y el contexto histórico y social donde realiza su estudio de modelo.

Esta revisión será en un sentido panorámica y en el siguiente apartado, como mencionamos, se revisarán de manera crítica dos de las propuestas eclesiales de tres autores y se hará un análisis, por modelo, de los planteamientos y conclusiones a las que llega cada autor. Por el momento, nos enfocamos en sus propuestas y tipología de modelos.

1.1 Dulles, Avery. *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos.*

Avery Dulles fue uno de los pioneros en estudios eclesiológicos posterior a Concilio Vaticano II con su obra sobre modelos de Iglesia, la cual data de 1975. Teólogo

norteamericano nombrado cardenal, aunque nunca fue obispo. Nació en Auburn, Nueva York, el 24 de agosto de 1918 y falleció el 12 de diciembre de 2008. Fue militar y posteriormente, ingresó en la Compañía de Jesús y fue ordenado sacerdote el 16 de junio de 1956. Obtuvo un doctorado en teología en la Universidad Pontificia Gregoriana, de Roma. Enseñó teología en la Universidad de Woodstock (1960-1974) y en la Universidad Católica de América (1974-1988), Además, fue profesor visitante en numerosas otras instituciones, autor de 23 libros y más de 750 artículos⁶⁵.

El teólogo norteamericano, escribió la obra de nuestro interés: *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, en la cual precisa la importancia de abordar el uso de modelo de Iglesia en eclesiología. Para ello, se vale de la eclesiología comparada, la cual, según el autor, ha sido una disciplina practicada durante bastantes años en los círculos ecuménicos. El término, en su expresión usual, significa una reflexión sistemática sobre los puntos de coincidencia y discrepancia en la eclesiología de las diferentes denominaciones. Sin embargo, Dulles afirma que realizará otro tipo de eclesiología comparada que, para su caso, llamará *modelo*⁶⁶.

En su obra, después de realizar una amplia exposición de modelos aplicada a la eclesiología, su importancia y relevancia, Dulles presentó lo que, a su criterio, son los cinco modelos básicos, con sus respectivos valores y debilidades. Sigue con consideraciones de los

⁶⁵ Cfr. Avery Dulles, “Biografía Avery Robert Dulles”, Wikipedia, https://es.wikipedia.org/wiki/Avery_Dulles (Consultado el 28 de diciembre de 2021).

⁶⁶ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 9.

modelos ante problemáticas de la teología contemporánea y concluye con una evaluación de los valores y límites de los diversos modelos planteados.

Los modelos propuestos por el autor a través de los cuales se busca entender el carácter de la Iglesia son: La Iglesia como Institución; La Iglesia como comunión mística; La Iglesia como sacramento; La Iglesia como heraldo; La Iglesia como servidora. Cada uno de los cinco modelos es considerado y evaluado en sí mismo; y, como resultado de este proceder crítico, Dulles llegó a la conclusión de que una teología equilibrada de la Iglesia debe encontrar el modo de incorporar las afirmaciones básicas de cada una de las diversas eclesiologías típicas.

Por otra parte, Dulles en su intento de aproximarse aún más a la realidad de la Iglesia desde las perspectivas de los cinco modelos básicos antes relacionados, que a su criterio hablan de lo que es la Iglesia, abordó diferentes dimensiones de la misma con el fin de analizar a detalle estos cinco modelos y sus diferentes visiones de la Iglesia. Para realizar esta aproximación, el autor relacionó los cinco modelos básicos con los siguientes temas: *La Iglesia y la escatología*; *La verdadera Iglesia*; *La Iglesia y las iglesias*; así como *Eclesiología y ministerio* e indicó las notorias diferencias en lo que una y otra conciben de lo que es la Iglesia.

1.2 Marins, José. *Modelos de Iglesia CEB en América Latina.*

José Marins es un teólogo brasileño considerado un experto en Comunidades Eclesiales de Base (CEB), fundador y animador de estas comunidades en Brasil hace más de cincuenta años. Junto con su equipo ha publicado libros sobre Comunidades Eclesiales de

Base traducidos a muchos idiomas. Estudió el ser Iglesia nacida del Concilio Vaticano II, la cual se concretó en América Latina en una Iglesia comprometida en hacer realidad la unión entre fe y vida, aspecto que siempre estuvo presente en las CEB y en su propia vida y teología⁶⁷.

Marins participó como asesor de los obispos del Brasil en el Concilio Vaticano II y estuvo en la Conferencia General del Episcopado en Medellín, además de ser coordinador de la dinámica en la de Puebla. Con su equipo ayudó al Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) a preparar la Asamblea de Santo Domingo y a organizar los documentos preparatorios elaborados por las conferencias episcopales del Caribe y América Latina.

La obra de este autor *Modelos de Iglesia CEB en América Latina*, escrita en 1976, tiene como objetivo analizar el nuevo modelo eclesial surgido del Concilio Vaticano II y fue reflexionado en conferencias episcopales posteriores al Concilio. El autor realiza un recorrido metodológico donde aborda y analiza elementos de la realidad eclesial, reflexiona desde la teología pastoral los diferentes modelos de Iglesia con un mayor énfasis en el modelo comunitario liberador y presenta los aspectos más importantes del modelo que se gesta en América Latina.

Si analizamos los aspectos de su obra que refieren a la realidad eclesial, desarrolla en su contenido las interrogantes como ¿qué se dice de la Iglesia?, tanto con respecto a la Iglesia del Concilio Vaticano II como a la Iglesia de América Latina.

⁶⁷ Cfr. “Cosas de la Iglesia, José Marins”, <https://www.luis-aleman.info/2017/01/12/jose-marins/>, Fe cansada, (Consultado el 28 de diciembre de 2021).

En cuanto a la reflexión teológico–pastoral, el autor realiza una aclaración de términos incluyendo el porqué de los modelos, así como un estudio de los diferentes modelos eclesiales, tales como: Institución; Sacramento; Palabra; Servicio; Comunidad; Liberadora. Finalmente, desarrolla de manera más amplia lo que para su criterio es el modelo que se agota en América Latina, el de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), con todas las tipologías de Iglesias que de esta surgen.

1.3 Estrada, Juan Antonio. *Modelos de la Iglesia y teologías del laicado.*

Juan Antonio Estrada nació en la ciudad de Madrid en 1945. Es escritor, docente y sacerdote católico de la Compañía de Jesús. Obtuvo la licenciatura en Filosofía en la Universidad de Comillas de Madrid; el doctorado en filosofía por la Universidad de Granada, la maestría en teología en la Universidad de Innsbruck en Austria, así como el doctorado en teología en la Universidad de Múnich y su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana de Roma. En su obra, *Modelos de la Iglesia y teologías del laicado*, escrita en 1997, Estrada realiza un análisis de la Iglesia desde el anuncio del Reino de Dios, la constitución de la misma después de Jesús y menciona que el centro de la eclesiología es la comunidad discipular y el desplazamiento de la comunidad por los ministros, hasta llegar a los modelos eclesiológicos y teología del laicado, donde esboza los límites del modelo neotestamentario y la Iglesia como identidad cambiante.

Dentro de los modelos eclesiológicos analizados por Estrada se encuentran: Modelo institución (Eclesiología institucional o eclesiologías societarias- sociedad perfecta); Modelo

comunitario (Iglesia como pueblo de Dios). Su énfasis está puesto en analizar cómo con el cambio de modelos, los elementos que lo componen sufren transformaciones y el papel del laico como del clero pueden ser replanteados.

1.4 Codina, Víctor. *Tres Modelos de ecclesiología. Estudios Eclesiásticos.*

Víctor Codina, sacerdote jesuita nacido en 1931 en Barcelona España, estudió filosofía y teología en Sant Cugat, en Innsbruck y en Roma. Doctor en Teología, fue profesor de teología en Sant Cugat y vivió en L'Hospitalet y Terrassa. Desde 1982, hasta 2018 residió en Bolivia, donde se desempeñó como profesor de teología en la Universidad Católica Bolivia de Cochabamba, alternando esta labor con el trabajo pastoral en barrios populares con las clases y un intenso trabajo de publicaciones.

Los primeros años del autor en América Latina coincidieron con el florecimiento y posterior cuestionamiento de la Teología de la liberación, una corriente teológica que revolucionó la Iglesia dado el acontecimiento del Concilio Vaticano II. La gran novedad de la Teología de la Liberación fue “mostrar que la pobreza no es casual, sino fruto de estructuras económicas y políticas injustas, y que otro mundo es posible”⁶⁸.

En cuanto al artículo del autor, *Tres modelos de Ecclesiología*, fue publicada en 1983. Al igual que las otras obras y autores de nuestro estudio, el texto de Codina surge a raíz del Concilio Vaticano II. El autor advierte el surgimiento de diferentes modelos o imágenes de

⁶⁸ Cfr. Víctor Codina: “No se puede hacer teología desde un despacho”, entrevista, Vida Nueva Digital, <https://www.vidanuevadigital.com/2021/10/02/victor-codina-no-se-puede-hacer-teologia-desde-un-despacho/> (Consultado el 15 de enero de 2022).

la Iglesia, las cuales, como señala, provienen de las distintas eclesiologías que se han dado a lo largo de la historia y que deben ser presentadas en su configuración, génesis y fundamento teológico. Dichas eclesiologías deben juzgadas a la luz del Evangelio, desde el presente y de cara al futuro. Por tanto, el estudio de Codina presenta que son, para su postura, los tres modelos eclesiológicos principales⁶⁹:

1. La eclesiología preconiliar
2. El Vaticano II
3. El modelo de Medellín-Puebla.

1.5 Losada, Joaquín. *Distintas imágenes de la Iglesia. Cátedra de teología contemporánea.*

Joaquín Losada, nacido en Moldes (Boborás) el 28 de agosto de 1925 y fallecido en Salamanca el 11 de enero de 2000, comenzó la carrera de Leyes en la Universidad de Santiago de Compostela en 1942, carrera que abandonó al año siguiente para unirse a la Compañía de Jesús. Estudió en Salamanca (clásicos), en la Universidad Pontificia Comillas (filosofía y teología), en Santiago (historia) y en Roma; dirigió el Colegio Pontificio de Comillas, del que fue vicerrector, y fue profesor en la Universidad Complutense de Madrid.

Con la intención de ahondar en la autoconciencia de la Iglesia, en su libro *Distintas imágenes de la Iglesia. Cátedra de teología contemporánea*, publicado en 1984, el autor presenta las imágenes de la Iglesia, es decir, las que la Iglesia se forma de sí misma, su

⁶⁹ Cfr. Estudios eclesiológicos, “Tres modelos de eclesiología, Víctor Codina”, Revista Comillas, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiacos/article/view/17732> (Consultado el 15 de enero de 2022).

autoconciencia, no las formas figurativas o simbólicas; tampoco se refiere a “las imágenes fruto de la elaboración especulativa en las que el teólogo pretende simbolizar su comprensión del ser misterio”⁷⁰.

En los capítulos “La autoconciencia de la Iglesia” y “Los factores determinantes de la formación de la imagen de Iglesia”, Losada desarrolla la acción de la circunstancia histórica como factor de imagen, el rol social rasgo determinante en la imagen de la Iglesia y las imágenes de Iglesia presentes en la ecclesiológia actual, que de acuerdo con él se reflejan en los siguientes modelos:

1. La Iglesia exorcista
2. La Iglesia “Arca de la salvación”
3. La Iglesia “Mater et Magistra”
4. La Iglesia profética y servidora

Es importante mencionar que escoge el término *imágenes* para estudiar a la Iglesia en sus diferentes expresiones.

1.6 Fries, Heinrich. *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático*

Heinrich Fries vivió de 1911 a 1988. Perteneció al movimiento ecuménico y fue profesor de Teología Fundamental y de Teología Ecuménica en la Universidad de Múnich.

⁷⁰ Joaquín Losada, *Distintas imágenes de la Iglesia...*, op. cit., 9.

Participó en el Movimiento Una-Sancta para la Unidad de los Cristianos y trabajó con los teólogos de más prestigio de su momento como Pannenberg y el cardenal Walter Kasper, quien lo describió como un "faro de esperanza para un futuro reconciliado de la unidad de las iglesias". Vale la pena resaltar que fue participante en el Concilio Vaticano II a petición del cardenal Julius Dopfner.⁷¹ Como teólogo Fries desarrolló gran parte de su obra alrededor de la cuestión de la Iglesia. Concretamente, su pensamiento se alternó sobre dos ejes: la Iglesia y la fe. Estos dos elementos son puestos en relación en su teología y en particular en el trabajo titulado *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático*, al afirmar que la Iglesia del futuro no puede subsistir sin la fe cristiana, ni viceversa; por ello, señaló que “ésta ha de vivir en constante conversión y renovación con el fin de ser un signo privilegiado de la credibilidad de la fe cristiana”⁷². Considerando lo anterior, Fries propone los siguientes modelos:

1. La Iglesia como “misterio” Los tres primeros siglos:
2. La Iglesia como “imperio” Consecuencias del giro constantiniano:
3. La Iglesia en la Edad Moderna: “confesiones” dentro de la Iglesia
4. La Iglesia como “institución” y “sociedad” La Ilustración, el Romanticismo y la Restauración
5. El Vaticano I
6. Búsqueda de la totalidad

⁷¹ Cfr. Libros recomendados por Ediciones Cristiandad, “Fries, Heinrich”, Ediciones Cristiandad, <https://www.edicionescristiandad.es/authors/fries-heinrich/>, (Consultado el 15 de enero de 2022).

⁷² Cfr. Estudios eclesiológicos, “La credibilidad de la Iglesia y el futuro de la fe en el pensamiento de Heinrich Fries”, REDIB, https://redib.org/Record/oai_articulo3436369-la-credibilidad-de-la-iglesia-y-el-futuro-de-la-fe-en-el-pensamiento-de-heinrich-fries, (Consultado el 15 de enero de 2022).

1.7 Rodríguez, Fernando. *Modelos de Iglesia. Perspectiva histórica y problemática actual.*

Fernando Rodríguez Garrapucho es un sacerdote de la congregación Sagrados Corazones de Jesús; nacido en la localidad palentina de Venta de Baños. Es doctor en Teología, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca y director del Centro Ecuménico Juan XXIII⁷³. También ha sido profesor de Teología dogmática, especialista en Eclesiología, Ecumenismo y Mariología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y director de la Revista “Diálogo Ecuménico”. Desde 1999 es consultor de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales de la Conferencia Episcopal Española y, a partir de 2014, es consultor del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los cristianos⁷⁴.

Entre sus publicaciones es relevante para nuestro análisis su obra *Modelos de Iglesia* escrita en 1994. En ella aborda la temática desde una perspectiva histórica y a partir de la problemática actual, pues ahí revisa, en primer lugar, un ejemplo actual de modelo de Iglesia que parte de las propuestas del filósofo alemán Jürgen Habermas, quien sostiene una crítica social del mundo occidental. De igual manera, Rodríguez hace un recorrido histórico que permite tener a la vista un amplio horizonte a los diversos modelos que se han dado en el

⁷³ Cfr. Grupo Iberoamericano de teología, “Fernando Rodríguez Garrapucho”, Fundación Pablo VI, <https://www.fpablovi.org/images/pdf/CV/FernandoRodriguez.pdf> (Consultado el 15 de enero de 2022).

⁷⁴ Cfr. Cursos Aprender desde tu casa, “Fernando Rodríguez Garrapucho”, Universidad de la Mística, <https://www.mistica.es/cursos/guruauthor/view/216-fernando-rodriguez-garrapucho>, (Consultado el 15 de enero de 2022).

tiempo y señala los dos elementos esenciales en la constitución de la Iglesia: el Espíritu Santo y los hombres concretos que forman la Iglesia. Este doble elemento, divino y humano, permite que a lo largo de la historia haya habido comprensiones progresivas y diferentes de la Iglesia sobre sí misma.

- 1.** Iglesia nuevo testamento – Modelo neotestamentario de la Iglesia
- 2.** Diversos modelos de Iglesia en la historia
 - A.** Modelo: La Iglesia como misterio
 - B.** Modelo: Iglesia como imperio
 - C.** Modelo: La Iglesia de las confesiones
 - D.** Modelo: La Iglesia como institución y sociedad
 - E.** Modelo: La Iglesia en el Concilio Vaticano II

Finalmente, a modo ilustrativo presentamos los modelos de Iglesias propuestos por autores reseñados, con el fin de tener una visión panorámica de la pluralidad de modelos y con ello, de eclesiologías presentes en la Iglesia.

Modelos de Iglesia propuestos por autores consultados						
Dulles	Marins	Codina	Losada	Fries	F. Rodriguez	Estrada
1. La Iglesia como Institución	1. Modelo institución	1. La eclesiología preconciliar	1. La Iglesia exorcista	1. La Iglesia como "misterio" Los tres primeros siglos:	1. Iglesia nuevo testamento – Modelo neotestamentario de la Iglesia	1. Modelo institución (Eclesiología institucional o eclesiologías societarias-sociedad perfecta)
2. La Iglesia como comunión mística	2. Modelo sacramento	2. El Vaticano II	2. La Iglesia "Arca de la salvación"	2. La Iglesia como "imperio" Consecuencias del giro constantiniano:	2. Diversos «modelos de Iglesia en la historia	2. Modelo comunitario (Iglesia como pueblo de Dios).
3. La Iglesia como sacramento	3. Modelo palabra	El modelo de Medellín-Puebla	3. La Iglesia "Mater et Magistra"	3. La Iglesia en la edad moderna: "confesiones" dentro de la Iglesia	A. Modelo: La Iglesia como misterio	
4. La Iglesia como heraldo	4. Modelo servicio		4. La Iglesia profética y servidora	4. La Iglesia como "institución" y "sociedad" La Ilustración, el Romanticismo y la Restauración	B. Modelo: Iglesia como imperio	
5. La Iglesia como servidora	5. Modelo comunidad			5. El Vaticano I	C. Modelo: La Iglesia de las confesiones	
	6. Modelo Liberadora			6. Búsqueda de la totalidad	D. Modelo: La Iglesia como institución y sociedad	
					E. Modelo: La Iglesia en el Concilio Vaticano II	

De esta manera, hemos reseñado de manera breve los autores en mención e indicado las propuestas de Modelos de Iglesia. Con esta información, nos detendremos a realizar en el siguiente capítulo el análisis comparativo de algunos modelos y autores y determinar qué criterios de los planteados en el apartado II aplica y de qué manera, partiendo de los modelos de nuestro interés y pertinencia.

IV. Análisis crítico comparativo entre modelos y propuestas eclesiales

En el capítulo anterior abordamos la tipología de modelos al plantear los diferentes elementos y propuestas eclesiales de los autores posconciliares consultados. En este capítulo nos proponemos analizar de manera crítica dos propuestas eclesiológicas y sus modelos de Iglesia, sus alcances, límites, coincidencias y aspectos divergentes. Para fines metodológicos, analizaremos los modelos más representativos y relevantes para nuestro análisis: Institución y Comunión. También consideraremos las propuestas de los autores Avery Dulles, José Marins y Juan Antonio Estrada con respecto a estos modelos. Para lograr esto, realizaremos un análisis crítico comparativo entre los modelos y propuestas eclesiales para determinar cuáles criterios son aplicables o no en sus posturas eclesiales, no sin antes esbozar a modo de reseña sus planteamientos y posturas por modelo. Luego, identificaremos los criterios de análisis propuestos por cada autor y utilizaremos esta información para evaluar la cercanía o no de esas posturas con los planteamientos del Concilio Vaticano II. De esta manera, realizaremos un análisis comparativo entre modelo, autor y criterio.

1. Iglesia como Institución o Modelo Institución

Los autores Dulles, Marins y Estrada encabezan la lista de sus propuestas eclesiológicas con la *Iglesia como institución o modelo institución*.

A. Dulles, Avery: La Iglesia como Institución

Según Dulles la Iglesia en el modelo institución ha sido equiparada a una sociedad, más aún, a una sociedad perfecta, que por sus características presenta una insistencia en su visibilidad; también llamada visión institucional de la Iglesia a la noción de esta cuando se define a partir de su estructura de gobierno, enfatizando en los poderes y derechos del clero⁷⁵. Diferenciar el institucionalismo (“un sistema en el que los elementos institucionales son considerados como primarios”⁷⁶) del aspecto institucional propio de la Iglesia, fue una constante para el autor, al considerar que el primero deforma la naturaleza de la misma⁷⁷; este enfoque institucional no ha sido invariable a lo largo de la historia de la Iglesia, en el periodo patrístico del siglo XIII y en la Edad Media, la Iglesia quedó relativamente libre de institucionalismo, por el contrario, su desarrollo se dio a finales de la Edad Media y durante la Reforma como respuesta a los ataques contra el papado y la jerarquía, llegando a su clímax o mayor enfoque institucional en la segunda mitad del siglo XIX. Esto se expresó con más

⁷⁵ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 35-36.

⁷⁶ *Ibid.*, 36

⁷⁷ *Ibid.*, 36

claridad en el primer esquema de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano I⁷⁸.

Otro aspecto abordado por Dulles fue la eclesiología presente en el Concilio Vaticano II, la cual comparó con la eclesiología de la Iglesia como Institución. Según él, este Concilio no priorizó el institucionalismo, pero tampoco negó los elementos institucionales y evitó caer en el juridicismo, la evolución sufrida en los diferentes esquemas de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y la presencia del institucionalismo en el esquema preliminar con sus tres términos característicos: clericalismo, juridicismo y triunfalismo hicieron parte de sus planteamientos⁷⁹.

Dentro de las características del modelo institución y su concepción jerárquica de la autoridad, el autor mencionó a los destinatarios del modelo a quienes llama beneficiarios de la Iglesia, así como las analogías de esta Iglesia en función a su labor de madre (les da vida eterna) y de comedor (los alimenta con la gracia)⁸⁰. Así mismo, no dejó de lado los pilares fundamentales de la institución: Documentos oficiales y Revelación divina; elemento de continuidad de los orígenes del cristianismo y un fuerte sentido de identidad corporal⁸¹. Sin embargo, advirtió de los fallos más relevantes de la teoría de la institucionalidad: bases bíblicas débiles; clericalismo y juridicismo; obstáculos a una teología creativa y fructífera (Teología a la defensa de posturas oficiales y no atenta al espíritu crítico y de investigación); y ausencia de una teología ecuménica.

⁷⁸ *Ibid.*, 37

⁷⁹ *Ibid.*, 38-41

⁸⁰ *Ibid.*, 42

⁸¹ *Ibid.*, 43-44

Los cinco modelos básicos expuesto en su obra le sirvieron al autor para analizar a la Iglesia institución desde el análisis de cuatro dimensiones: *la Iglesia y la escatología; la verdadera Iglesia; la Iglesia y las iglesias, Eclesiología y ministerio y la Iglesia y la revelación*. Estas dimensiones muestran las diferentes maneras que, según él, se realiza la Iglesia de acuerdo con cada modelo. En este apartado, retomamos ese análisis por dimensiones y exponemos cómo Dulles entiende la Iglesia a través del modelo Iglesia como Institución:

Dimensión *la Iglesia y la escatología*, el énfasis del modelo Institución está puesto en el depósito como don escatológico, es decir, el depósito de la doctrina, ministerio y sacramentos que Cristo deja tras su muerte, este don es capaz de salvar a todo el género humano hasta la parusía. Para este modelo, la Iglesia es escatológica en tanto que administra la gracia y es un vehículo sagrado hacia el destino final, sin embargo, se suprime la visión del cielo en la dimensión social y no se contempla la Iglesia celestial, solo la institucional⁸².

Dimensión *la verdadera Iglesia*, la discusión se planteó entre la verdadera Iglesia y las falsas a partir de los cuatro atributos según el Concilio Niceno-Constantinopolitano: una, santa, católica y apostólica. Solo una Iglesia era verdadera y esta era identificada como institución “cuyas notas eran utilizadas para distinguir entre la verdadera Iglesia y sus contradictorias”⁸³. En el modelo Institución, las notas eran entendidas en función del alto concepto institucional de la Iglesia como sociedad visible y sus atributos también lo eran, esto posibilitaba diferenciar a la verdadera Iglesia. En este modelo, al equiparar a la Iglesia

⁸² *Ibid.*, 118.

⁸³ *Ibid.*, 133

con la institución se consideró que fuera de ella el hombre no obtiene salvación y era indispensable estar dentro de ella⁸⁴. De igual manera, se consideraba que los atributos de la Iglesia habían sido otorgados por Cristo, lo que convertía a la Iglesia en una institución estática e inalterable en su estructura⁸⁵.

Dimensión *la Iglesia y las iglesias*, la cuestión central es el ecumenismo y el lugar que ocupa la Iglesia. El modelo Institución es el que menos favorece el ecumenismo debido a sus rasgos de institucionalismo exclusivista, sólo una Iglesia es considerada como sociedad perfecta y la posibilidad de la realización de la Iglesia de Cristo fuera de ella no se contemplaba⁸⁶.

Dimensión *Eclesiología y ministerio*, relación entre el modelo y el ministerio. En el modelo Institución, los relevantes son el clero, quienes ocupan la dirigencia y son representantes de la Iglesia, como jerarquía están por encima y a la cabeza de toda la organización y el papel del sacerdote suele tener un estatus de poder⁸⁷.

Dimensión *la Iglesia y la Revelación* para identificar el modo de entenderse a la revelación en el modelo, el autor consideró indispensable saber el tipo de cristología utilizado. En este modelo, “la Iglesia era vista como guardián y custodia de la revelación”⁸⁸ y la autoridad venía dada de los apóstoles, lo que favorecía la concepción de infalibilidad y conllevaba a una visión jurídica, por tanto, su acogida era obligatoria y debía ser acatada sin

⁸⁴ *Ibid.*, 135

⁸⁵ *Ibid.*, 134 y 137

⁸⁶ *Ibid.*, 149

⁸⁷ *Ibid.*, 170

⁸⁸ *Ibid.*, 184

cuestionamientos; la revelación se entendía en forma de proposiciones, con el peligro de caer en indiferencia al contenido⁸⁹.

B. Marins, José: Modelo Institución

Marins abordó el modelo Institución describiendo sus aspectos importantes y en su crítica los *aspectos positivos y negativos*. Entre los aspectos importantes se encuentra el origen, desarrollo y elementos claves del modelo, siendo el de mayor duración histórica vigente hasta nuestros tiempos, aunque no con la misma fuerza⁹⁰; el concepto principal de este modelo es que la Iglesia es una sociedad perfecta, santa y salvadora. Este concepto surgió en la tardía Edad Media y se consolidó en la contrarreforma con el ánimo de defender el papado y la jerarquía, su visibilidad se evidencia en el Papa y fue propuesta y definida con mayor detalle en el Concilio Vaticano I. Adicional a esto, Marins afirmó que este modelo quiso explicar en qué consiste y cuáles son los límites que determinan la verdadera Iglesia de Jesús⁹¹.

Entre los *aspectos positivos* se encuentra, sentido de identidad y fidelidad a la institución; eficacia en las acciones gracias al concepto de autoridad absoluta; mayor esfuerzo misionero: formación del clero y despertar de vocaciones sacerdotales y religiosas; en América Latina, en algunos casos se convirtió en la voz de los pobres y excluidos⁹². En cuanto a los *aspectos negativos* del modelo, el autor planteó la hipertrofia como el gran riesgo, donde

⁸⁹ *Ibid.*, 184-185

⁹⁰ Cfr. José Marins y equipo, *Modelos de Iglesia...*, art. cit., 44-49

⁹¹ *Ibid.*, 44-47

⁹² *Ibid.*, 47-48

la Iglesia se identifica con las sociedades de su entorno con tintes políticos y partidarios y el campo teológico pierde su centralidad, lo que conlleva a un detrimento en el área pastoral⁹³.

La propuesta eclesiológica del Concilio Vaticano II fue utilizada por el autor como criterio de evaluación para esbozar los diferentes cuestionamientos realizados al modelo: apertura y autonomía de la Iglesia particular versus la Iglesia universal y uniformante; norma evangélica por encima de la norma administrativa; redescubrimiento de la dimensión profética; poca fundamentación bíblica: juridicismo; papel de los laicos versus el papel del clero y poca o nula presencia de una teología ecuménica⁹⁴.

C. Estrada, Juan Antonio: Modelo Institución - Eclesiología Institucional o Societaria

Los planteamientos de Estrada partieron del análisis comparativo entre la eclesiología institucional y el modelo comunitario, refiriéndose de manera especial al neotestamentario. Según él, ambos conciben diferentes eclesiologías y, por ende, diversas teologías del laicado; el modelo comunitario surgió de la idea de la Iglesia como pueblo de Dios e Iglesia como sacramentos presentes en el Concilio Vaticano II. Por el contrario, del modelo institucional surgieron las eclesiologías societarias que culminaron en la Iglesia como sociedad perfecta, especialmente en el siglo XIX⁹⁵.

⁹³ *Ibid.*, 48

⁹⁴ *Ibid.*, 49-50

⁹⁵ Juan Antonio Estrada, *Modelos de la iglesia teologías del laicado. art. cit.*, 39

Según Estrada, la Iglesia tiene una fuerte referencia comunitaria, discipular y laical evidenciada en el Nuevo Testamento, sin embargo, con el modelo institucional y los cambios que introdujo, la eclesiología se desplazó de lo congregacional a lo institucional y de la estructura asamblearia a la jerarquización verticalista y piramidal, esto produjo consecuencias notorias en la manera de comprender lo que es la Iglesia. Además, con este modelo la Iglesia pasó de ser entendida como comunidad germinal del reino, inserta en la sociedad y buscando inculturarse en las distintas sociedades sin perder su identidad específica cristiana, a identificarse con el reinado de Dios y poner el acento en la defensa de la sociedad cristiana (cristiandad); la Iglesia se circunscribía a los límites del imperio y se identificaba con la sociedad romana⁹⁶.

Dado el énfasis de su estudio en la teología del laicado, Estrada identificó en cada modelo y su eclesiología el papel que juega el laico y el ministro, según como comprendamos preferentemente a la Iglesia se deducirá una determinada teología de la identidad cristiana y una plural significación de lo que es el laico⁹⁷. Sin perder de vista que los cambios acontecidos en la historia y en la Iglesia obligaron a la introducción de nuevos elementos organizativos y ministeriales para garantizar su pervivencia en un contexto problemático y hostil. Esto llevó al salto progresivo de una Iglesia comunión a una Iglesia como sociedad o institución⁹⁸, con una doctrina homogénea y una uniformidad estructural⁹⁹.

⁹⁶ *Ibid.*, 35-37

⁹⁷ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Modelos de la iglesia teologías del laicado. art. cit.*, 40.

⁹⁸ *Ibid.*, 33

⁹⁹ *Ibid.*, 19-21

1.1 Criterios de evaluación aplicados al análisis de modelos

Con las propuestas anteriormente reseñadas de Dulles, Marins y Estrada y sus respectivos planteamientos sobre el modelo Institución, es posible analizar la aplicación de los cinco criterios. Para los tres primeros criterios: *a) analizar la Iglesia intra-ecclesial y extra-ecclesia, b) identificar qué aspectos dentro de esta estructura se favorecen más y c) identificar si su estructura es piramidal y qué tipo de relaciones se dan*, podemos afirmar que los autores consultados estuvieron de acuerdo en que nos encontramos frente a un modelo jerárquico cuya comprensión de la Iglesia impulsa el desarrollo de una eclesiología de corte jurídico. Este modelo eclesial se define a sí mismo como una sociedad suprema y perfecta que posee en sí misma todos los medios necesarios para alcanzar su fin.

Este modelo de Iglesia se denomina Jurídico al poner de relieve los aspectos jurídicos, institucionales y organizativos y pasar a un segundo plano los aspectos interiores, espirituales y del misterio de la Iglesia. Societario en tanto la Iglesia es entendida como una “sociedad perfecta” cuyos fundamentos están asentados en el poder temporal y espiritual y sus estatutos son similares a los del Derecho Público¹⁰⁰, la Iglesia se define jurídicamente como sociedad perfecta. Las funciones del clero son claramente diferenciadas del laicado y el carácter societario privilegia el aspecto jurídico, institucional y jerárquico de la Iglesia. El clero está por encima del laico y la Iglesia se equipara a la jerarquía, los derechos de la Iglesia se identifican con los del clero.

¹⁰⁰ Cfr. Dulles, Avery. *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos. op cit.*, p 40.

En la perspectiva *extra-ecclesial* o *Ad extra*, criterio *d*, es importante determinar qué tipo de organización ejerce el modelo frente a los poderes, al estado y a la sociedad. Los autores señalaron que el modelo tiende a sofocar todo intento de una teología creativa al defender las posiciones oficiales. Se presenta como una organización monárquica, con un marcado acento de absolutismo eclesial y un ejercicio de la autoridad verticalista no consultiva ni dialogante con el mundo, lo que dificulta el ecumenismo.

En cuanto al criterio *e*, *determinar la autocomprensión que la Iglesia hace de sí misma y qué tipo de ecclesiólogía desarrolla*, este modelo conllevó importantes problemas teológicos según los autores, entre ellos se encuentran la hermenéutica de las fuentes, la salvación de los no-católicos y el lugar de los carismas versus los ministerios. Su teología considera que fuera de la Iglesia no hay salvación y se le dificulta dialogar con el mundo actual debido a sus pretensiones monopolísticas y auto-referenciales que provocan el rechazo de quienes no aceptan una pertenencia institucional para vivir su experiencia religiosa.

Cada uno de estos aspectos mencionados fueron considerados por los autores como desventajas importantes del modelo Institución. Si bien fue un modelo funcional en su momento que permitió la pervivencia de la Iglesia en una época de persecuciones y hostilidad, también es cierto que pasada esta época la Iglesia insistió en mantener estructuras organizativas fijas que no respondían a las necesidades del mundo ni a las propuestas eclesiales del Concilio Vaticano II. Los autores analizados no desestiman la importancia y utilidad de un elemento o aspecto institucional de la Iglesia, pero advierten el peligro que representa para la Iglesia el institucionalismo al deformar su ser eclesial cuando es considerado un aspecto primario.

1.2 Análisis de las propuestas y aportes por autor

Una vez aplicados los cinco criterios que hemos propuesto en esta investigación, presentamos los aportes de estos autores:

Dulles: al plantear las diferentes maneras de realizarse la Iglesia en función de las dimensiones que plantea, nos permite conocer con mayor detalle el modelo al que se acerca, en este caso la Iglesia como *institución*. En todas estas dimensiones y desde su perspectiva y análisis, este modelo se caracteriza por concebir a la Iglesia con estructuras fijas y estáticas.

Se destaca en los planteamientos del autor las propuestas eclesiales del Concilio Vaticano II. Cada una de sus dimensiones están referidas a la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y a otros documentos conciliares que le permitieron hacer puntos de comparación con sus aseveraciones, ya fueran aspectos positivos o negativos del modelo; a modo de ejemplo, encontramos la propuesta escatológica del Concilio al abordar el tema de “La naturaleza escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial”¹⁰¹. La eclesiología del Concilio le sirvió como base comparativa para cuestionar a la Iglesia vista como una institución histórica que se auto— concibe como la Iglesia de Cristo y en concreto la de *Lumen* para diferenciar cómo eran entendidos los cuatro atributos antes y después del Concilio. Según él, el Concilio Vaticano II no eliminó todos los problemas concernientes a

¹⁰¹ *Ibid.*, 113

la noción de Iglesia como institución y dejó algunos puntos sin resolver¹⁰². Esbozó a detalle las conclusiones a las que llegó referente a los aspectos institucionales de la Iglesia.

Para el autor, el modelo institucional no puede ser tomado como primario y, aunque no cuestionó la importancia de los elementos institucionales, consideró que sus estructuras deben estar en función de la gracia, la comunión, la sacramentalidad y de una Iglesia heraldo y servidora del mundo¹⁰³. Además, afirmó que el modelo institución carece de sustentos bíblicos que apoyen su teología, no ahondó en el criterio bíblico planteado en su obra como criterio de evaluación para analizar este modelo, carece de referencias y pistas que nos permitan aproximarnos a dicho criterio. De manera general, en la evaluación de los cinco modelos que propuso, parece quedarse corto al no desarrollar estos criterios de evaluación, siendo la parte menos fundamentada de todo su análisis, sin desestimar la amplitud con que detalla y explica cada modelo en los apartados correspondientes.

Marins: al referirse a la Iglesia, la asimiló a un ser vivo que necesita asumir elementos específicos de las diferentes épocas y culturas para pervivir en el tiempo y hacerse presente en la realidad e historia de los hombres¹⁰⁴. Advirtió las dificultades que esto supone, si bien la Iglesia debe encarnarse en la historia, también puede caer en el peligro de adaptarse y perder su dinamismo al no renovarse conforme a las exigencias de un mundo cambiante, puede reducirse a un ideal de universalidad que la orilla a perder su identidad al identificarse con diversas culturas o sociedades¹⁰⁵. Estas observaciones resultaron pertinentes al expresar

¹⁰² *Ibid.*, 37-37

¹⁰³ *Ibid.*, 205

¹⁰⁴ Cfr. José Marins y equipo, *Modelos de Iglesia...*, art. cit., 42

¹⁰⁵ *Ibid.*, 42-43

la realidad en la que cayó el modelo societario y que ha dificultado la aceptación y existencia de otros modos de ser Iglesia en una sociedad plural.

El autor no se detuvo a profundizar en el modelo institución, sino que esbozó los elementos más importantes que posee por medio de una crítica teológica-pastoral. Su enfoque estuvo centrado en detallar el nuevo modelo eclesial que se gestó en América Latina: *la Iglesia Liberadora* que se concretizó en las CEB, a través del reconocimiento de la realidad. No hizo referencia al Concilio Vaticano II más que para advertir que esta nueva Iglesia no responde a las estructuras jerárquicas ni jurídicas del institucional.

No obstante, Marins mencionó sus aspectos positivos, es el único autor que se detuvo a reparar en ellos, insistió que es fuertemente cuestionado y desde este sentido desarrolló su idea del modelo¹⁰⁶. Explicar a detalle su funcionalidad y por qué se fortaleció en su momento de esplendor histórico, fue otro punto importante desarrollado en su obra. Se refirió a la seguridad y organización eclesial que brindó ante los cambios, así como a la postura que tomó frente al “mundo”, visto como rival o amenaza, además, criticó las estratégicas alianzas y acuerdos que la Iglesia hizo para asegurar y perpetuar su poder y presencia social¹⁰⁷. Por último, al igual que Estrada, Marins cuestionó los graves problemas que presenta este modelo en el plano pastoral y teológico al vincular la política y otros intereses¹⁰⁸.

Estrada: la fuerte crítica al modelo institucional estuvo presente en su análisis; institución, pueblo de Dios y comunidad se contraponen. Según el autor, el primero no

¹⁰⁶ *Ibid.*,47

¹⁰⁷ *Ibid.*, 45-46

¹⁰⁸ *Ibid.*,48

concibe la idea de Iglesia como comunidad con pluralidad de ministerios y carismas, estas últimas arruinan todo esquema de jerarquías y dan mayor apertura al laicado¹⁰⁹.

Otro aporte importante de Estrada fue insistir en que la eclesiología dejada por las primeras comunidades discipulares y las Iglesias postpascuales neotestamentarias fueron básicamente comunitarias y plural, no institucional. Por lo tanto, para el autor la eclesiología llevada a cabo no es indistinta para la teología del laicado o del ministerio¹¹⁰. Su intención fue evidente, mostrar cómo según sea el modelo de Iglesia vigente, así será la teología utilizada en detrimento o exaltación del papel del laico en la vida eclesial. En el caso del modelo institución, el papel del laico fue limitado y reemplazado progresiva y paulatinamente por el clero, la preocupación se centró en la delimitación de poderes y se desarrolló una dimensión sistémica e institucional de la Iglesia¹¹¹.

Otra fuerte crítica hecha por el autor va en la misma línea y la esboza por medio del concepto de *heterodoxia*, al concebir a la Iglesia bajo el esquema institucional, este concepto dejó de estar en función de lo existencial y práctico para estar a merced de lo doctrinal y jurídico, se convirtió en una herramienta de política eclesial al servicio de los poderes jerárquicos¹¹².

Si bien Estrada hizo alusión constantemente al Nuevo Testamento, a la eclesiología comunitaria y al paradigma plural de los escritos neotestamentarios, también dejó claro que este modelo no sirve como referente total de comparación para los modelos que surgieron

¹⁰⁹ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Modelos de la iglesia...*, art. cit., 40

¹¹⁰ *Ibid.*, 40-41

¹¹¹ *Ibid.*, 41-42

¹¹² *Ibid.*, 42

posteriormente al plantear los límites del modelo neotestamentario¹¹³. Dado su interés en comparar los modelos neotestamentarios con el institucional y los cambios sufridos en la teología del laicado, Estrada no abordó ni planteó la discusión en torno al Concilio Vaticano II. No existe ninguna referencia en su obra consultada que lo muestre, su criterio de evaluación estuvo basado en analizar la evolución sufrida por la Iglesia y el desarrollo eclesiológico propio del Nuevo Testamento. Esto permite establecer los elementos básicos y secundarios de la Iglesia, los cambios actuales sufridos en la eclesiología y las implicaciones directas o indirectas en el papel del laico y todas las consecuencias que se desprenden de estos cambios¹¹⁴.

2. Iglesia Comunción

El segundo modelo propuesto por los autores Dulles, Marins y Estrada es *La Iglesia como Comunción*. Presentaremos sus diferentes planteamientos y posteriormente la aplicación de criterios y análisis.

A. Dulles, Avery: Iglesia como comunión mística

El análisis del modelo realizado por Dulles partió de las diferencias que desde el punto de vista sociológico se le puede dar a la noción de comunión y sociedad¹¹⁵. En cuanto a sus antecedentes realizó un recorrido histórico de lo que es la Iglesia como comunión partiendo

¹¹³ *Ibid.*, 45

¹¹⁴ *Ibid.*, 5-6

¹¹⁵ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 49

del enfoque de varios teólogos protestantes y, desde la eclesiología de la Iglesia católica con autores como Y Congar y J. Hamer, para quienes la categoría de comunión es un punto central de la eclesiología y de suma importancia aspectos de la Iglesia como comunión interno y externo¹¹⁶.

Seguido, planteó el concepto de Iglesia como comunión desde las imágenes bíblicas de *Cuerpo de Cristo* y *Pueblo de Dios*; las posturas de San Agustín y Santo Tomás de Aquino en la Alta Edad Media hasta llegar a mediados del siglo XIX, cuando la teología de la Iglesia como Cuerpo Místico comenzó a resurgir después de un largo periodo de una eclesiología institucionalista, sin dejar de mencionar la encíclica *Mystici Corporis* del Papa Pio XII y finalmente *Lumen Gentium*¹¹⁷.

Según Dulles, Pueblo de Dios es el principal paradigma de la Iglesia en los documentos del Concilio Vaticano II. Este modelo hunde sus raíces en el Antiguo Testamento y que en *Lumen Gentium* 9 es concebido como una comunidad llena de Espíritu Santo y equiparable a una estructura visible y social¹¹⁸. Existe una aparente analogía entre Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, así como las diferencias entre uno y otro. En cuanto a lo analógico, indicó lo democrático que suelen ser ambos modelos en comparación al institucional; la necesaria guía y dirección del Espíritu Santo a toda la Iglesia y la dignidad e igualdad de la que gozan todos sus miembros. En lo que difieren los modelos se encuentra la

¹¹⁶ *Ibid.*, 51-52

¹¹⁷ *Ibid.*, 53-55

¹¹⁸ *Ibid.*, 56

distancia existente entre la Iglesia-Pueblo y la cabeza-Cristo, la una pecadora y la otra santa¹¹⁹.

De acuerdo con las debilidades que plantea el modelo Pueblo de Dios, Dulles se refirió a ellas retomando los planteamientos de Congar, afirmó que Espíritu Santo y Pueblo de Dios solo se integran bajo el concepto de “nueva alianza”, expresada en su relación de filiación con Dios. Al margen de este concepto, es el modelo Cuerpo de Cristo que mejor describe o se aproxima a la realidad total de la Iglesia, por lo tanto, aseguró que este último modelo es superior al de Pueblo de Dios¹²⁰; lo problemático que puede resultar el término Pueblo de Dios estriba en que, si bien, existe una alianza y un llamado a un pueblo, también es cierto que los cristianos no son los únicos convocados a formar parte de él¹²¹, esto lleva a identificar a la Iglesia solo con la Iglesia católica.

En el caso de Cuerpo de Cristo, el posible peligro que corre el modelo se presenta cuando se polariza el aspecto de la gracia sin tener en cuenta el aspecto visible de la Iglesia, esto es, entender a la Iglesia solo en términos de encarnación, cayendo en lo que el autor llamó divinización de la Iglesia¹²². En términos generales, Dulles señaló que estas eclesiologías comunales presentan dentro de sus desventajas el peligro de caer en el dualismo, dada la dificultad de generar relaciones de equilibrio entre los aspectos visible y espiritual.

¹¹⁹ *Ibid.*, 56

¹²⁰ *Ibid.*, 57

¹²¹ *Ibid.*, 57

¹²² *Ibid.*, 58 y 63

En cuanto a los criterios que le permiten al autor esbozar las diferencias existentes entre eclesiologías de comunión y eclesiologías institucional se encontraron: límites de la unión (lo externo es secundario); beneficiarios (todos los animados por la fe/no hay distinción ni privilegiados) y fin de la Iglesia (llevar a los hombres a la comunión con Dios) ¹²³. Dentro de las ventajas que presentan los modelos comunitarios, el autor indicó que las eclesiologías de comunión tienen un sustento en la tradición de la Iglesia y fueron un tema central en las primeras comunidades cristianas; gozan de la atención y fueron priorizados en el Concilio Vaticano II por encima del modelo jerárquico; su acento está puesto en los asuntos interiores al subrayar la relación del Espíritu Santo con sus miembros; dan paso a la espontaneidad de acción sin ser subordinados por la jerarquía; responden con mayor facilidad a las necesidades espirituales de los fieles al salir al encuentro de ellos, en especial el modelo Pueblo de Dios que es más ecuménico¹²⁴.

En cuanto al análisis que realizó el autor, el modelo comunión se manifiesta de acuerdo con cada una de las siguientes dimensiones:

Dimensión *Iglesia y la escatología*: en este modelo, la escatología es vista como aquella comunión entre los hombres en Cristo que empezó en la tierra y tiene su consumación en el cielo, la Iglesia sólo alcanza su plenitud en la vida eterna, este planteamiento también es avalado, según el autor, por Lumen y la tradición de la Iglesia¹²⁵.

¹²³ *Ibid.*, 60-61

¹²⁴ *Ibid.*, 61-62

¹²⁵ *Ibid.*, 119

Dimensión *La verdadera Iglesia*: las notas son interpretadas en términos de atributos propios de esta comunidad, parte del misterio que se hace presente tanto fuera como dentro de ella. La Iglesia vital y dinámica trabaja con sus miembros para llegar a ser plenamente una, santa, católica y apostólica¹²⁶.

Dimensión *La Iglesia y las iglesias*: tanto el modelo comunión como el sacramental conciben el tema desde una perspectiva ecuménica, la unidad entre hermanos va más allá de agrupaciones o asociaciones humanas, más bien responde a la gracia y unidad trinitaria entre estos y con el género humano, la única diferencia sustancial entre estas dos eclesiologías estriba en que el modelo sacramento diferencia el sacramento como signo de gracia y el efecto que este sacramento produce en el que libremente le acoge y le justifica interiormente¹²⁷.

Dimensión *Eclesiología y ministerio*: el modelo comunión no concibe al ministerio en términos jerárquicos sino en términos de líder comunal, en su caso, el modelo sacramento se acerca al concepto de sacerdote, pero como mediador de la gracia, estas dos formas de acercamiento al ministerio ponen en cuestión la Jerarcológia¹²⁸.

Dimensión *La Iglesia y la revelación*: la revelación es vista como comunión personal con Dios y a la Iglesia como el lugar de encuentro de los que han recibido esta revelación¹²⁹.

¹²⁶ *Ibid.*, 138

¹²⁷ *Ibid.*, 159

¹²⁸ *Ibid.*, 172-174

¹²⁹ *Ibid.*, 186-187

El modelo sacramento entiende esta noción desde dos perspectivas: Invisible–implícito en tanto encuentro con la gracia y explícito-visible en cuanto expresión de ese encuentro¹³⁰.

B. Marins, José: Modelo de Iglesia Comunidad

Al igual que con el esquema del institucional, el autor nos presentó el modelo comunidad con sus aspectos más importantes. La idea central es que la Iglesia es una comunidad de personas en la Trinidad, don del Espíritu Santo, es Cuerpo de Cristo y es Pueblo de Dios que avanza hasta su realización total, es lugar y medio de la gracia en la tierra¹³¹. La *Gaudium et Spes* (11, 40, 42, 44) y varios de sus numerales estuvieron dentro de sus referencias para describir lo que es la Iglesia: comunidad en misión, comunidad evangelizadora, fermento y alma de la sociedad que se renueva en Cristo, presencia de Cristo glorificado, su finalidad es escatológica y salvífica¹³².

En el modelo de comunión, el autor definió a la Iglesia desde la perspectiva de la fe y no desde estructuras institucionales; advirtió los peligros de biologismo y sociologismo en los que puede caer este modelo si se toma al pie de la letra la idea de que Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios son metáforas¹³³, aunque no ahondó en estos conceptos, pero sí en los cinco elementos característicos del modelo, según el autor, fueron descritos así: 1. Relación

¹³⁰ *Ibid.*, 188

¹³¹ Cfr. José Marins y equipo, *Modelos de Iglesia...*, *art. cit.*, 64

¹³² *Ibid.*, 66

¹³³ *Ibid.*, 67

personal y comunitaria de todos los creyentes con el Espíritu Santo y entre ellos; 2. Da menor importancia al territorio y a la infraestructura eclesial y define a la Iglesia como Iglesia particular; 3. Aspira a la unidad y abre grandes posibilidades ecuménicas; 4. La eucaristía es expresión de comunión visible; 5. El sacerdote es ante todo educador de la fe y creador de comunidades¹³⁴.

Aspectos positivos, aparte de los ya mencionados, el surgimiento de diversos equipos apostólicos; el protagonismo de agentes pastorales; la búsqueda constante de la unidad para atraer nuevos miembros y recuperar a los que se han distanciado; participación democrática de todos los miembros; mayor compromiso con los pobres y surgimiento de comunidades inmersas en las realidades particulares; mayor creatividad, menor poder y ejercicio del clero; surgimiento de nuevas expresiones teológicas, grupos bíblicos y de oración; mayor libertad a la acción y presencia del Espíritu Santo¹³⁵.

Aspectos negativos: convertirse en comunidades reducidas a lo sociológico, pequeños ghettos; el otro extremo es la divinización de la Iglesia; dualismo entre la dimensión visible y la espiritual y peligro de sofocar la dimensión misionera de la Iglesia y centrarse más en las experiencias interiores¹³⁶.

¹³⁴ *Ibid.*, 67

¹³⁵ *Ibid.*, 68

¹³⁶ *Ibid.*, 69

C. Estrada, Juan Antonio: Comunidad – Modelo Neotestamentario

Como hemos mencionado en apartados anteriores, el autor describió en su obra el desarrollo y evolución sufrido por la Iglesia desde el Nuevo Testamento hasta el Concilio Vaticano II. En este recorrido analizó cómo en la constitución de la Iglesia naciente, el centro de la eclesiología era *la comunidad discipular*, desde allí realizó una fuerte crítica a los elementos que constituyen el modelo de Iglesia como institución, muchos de los cuales no se sostienen de acuerdo con los datos suministrados por el Antiguo Testamento y se hace a un lado las aportaciones del método histórico crítico a la discusión teológica. Un ejemplo de lo anterior es el cuestionamiento referente a la *sucesión apostólica* y la jerarquía de la Iglesia en el modelo institución, pese a que bajo esta teología se sustentó y legitimó la autoridad ministerial como resultado de una lectura posterior que interpretó los datos fragmentados del Antiguo Testamento referente al papel de Pedro¹³⁷. Se desconoce el hecho de que Jesús no estableció una estructura apostólica y ministerial y menos bajo una estructura fija dada¹³⁸.

De igual manera lo fue la pluralidad de Iglesias presentes en la Iglesia primitiva versus la postura de una Iglesia única y universal; el surgimiento de la Iglesia como resultado de la conjugación de una variedad de elementos que impidió la uniformidad y, por el contrario, favoreció la diversidad teológica; el surgimiento de múltiples ministerios y la pluralidad de carismas¹³⁹, hicieron parte de los temas abordados por el autor en este proceso evolutivo del modelo.

¹³⁷ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Modelos de la iglesia...*, art. cit., 34 y 46

¹³⁸ *Ibid.*, 20

¹³⁹ *Ibid.*, 19

La Iglesia institución se sostiene bajo un modelo hegemónico doctrinal y uniformidad estructural y, por ende, este modelo no es compatible con la Iglesia del Nuevo Testamento. Según la crítica de Estrada, la unidad que se generó en estas comunidades fue resultado de acciones complejas y dinámicas en la búsqueda del consenso que confluyeron en la pluralidad de ministerios y doctrinas, dadas las diversas comunidades que de este ejercicio se desprendieron¹⁴⁰, el modelo hegemónico institucional no se sustenta en estos datos. El centro de las Iglesias del Nuevo Testamento estaba en la nueva manera de relacionarse con Dios y entre sí, que enseñó Jesús y no en las estructuras organizativas que posterior y progresivamente fueron tomando fuerzas e instalándose en las comunidades postpascuales¹⁴¹, así como su concepto de Iglesia se basaba y centraba en la vida sacramental y eucarística.

Otro punto importante que sustentó Estrada tiene que ver con las funciones de autoridad que desempeñaban los miembros de las primeras comunidades, no existía la idea de dignidades y privilegios, su estructura estaba basada en el ejercicio de diversas funciones y carismas, por lo tanto, se daba igualdad de dignidad expresada en una unidad plural¹⁴². Finalmente, como punto central de su obra mencionó cómo en estas primeras comunidades no existía distinción entre el papel del laico y el cristiano en general, gozaban de la misma identidad, en esta vida de fe su centro era la comunidad y no el clero¹⁴³.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 21

¹⁴¹ *Ibid.*, 22

¹⁴² *Ibid.*, 25, 27

¹⁴³ *Ibid.*, 28-29

2.1 Criterios de evaluación aplicados al análisis de modelos

Con las propuestas de estos tres autores y sus respectivos planteamientos sobre el modelo comunión, nos detendremos a analizar la aplicación o no de los cinco criterios:

Para los tres primeros criterios: *a) analizar la Iglesia intra-ecclesial y extra-ecclesia;* *b) identificar qué aspectos dentro de esta estructura se favorecen más;* *c) identificar si su estructura es piramidal y qué tipo de relaciones se dan,* el modelo comunión, según los planteamientos de los tres autores consultados, acentúa las dimensiones sacramentales, comunitarias y neumáticas de la Iglesia, concebida primariamente como una koinonía, comunión entre Dios y los hombres, lo fundamental en esta forma de entender a la Iglesia es la común igualdad y dignidad de todos sus miembros, de lo cual deriva la jerarquía de la Iglesia y los religiosos. Esta noción de Iglesia pone de relieve que todos los miembros de la Iglesia pertenecen al Pueblo de Dios; comparten la misma dignidad e igualdad en virtud del bautismo. “Sacerdocio común” en virtud del cual todos en la Iglesia participan – aunque según formas y ministerios diversos- de la profecía, del sacerdocio y la realeza del Señor Jesús. De esta manera el mismo ministerio jerárquico es visto en la Iglesia y para la Iglesia, nunca fuera de ella.

El criterio *d*, *en la perspectiva extra-ecclesial o Ad extra es importante determinar qué tipo de organización ejerce el modelo frente a los poderes, al estado y a la sociedad,* los tres autores coincidieron en afirmar que este modelo responde a otra relación entre la Iglesia y el mundo que la sitúa como un lugar sacramental del reino, signo visible de la acción de Dios en la historia.

En cuanto al criterio *e para determinar la autocomprensión que la Iglesia hace de sí misma y qué tipo de eclesiología desarrolla, con sus respectivos matices*, los autores estuvieron de acuerdo en que la Iglesia comunión se entiende como Pueblo de Dios, Iglesia de Comunión, Cuerpo de Cristo, siempre en camino hacia su perfecta consumación, lo que le permite a su vez hacer énfasis en su índole escatológica; el origen, fundamento y meta de la Iglesia comunión es el misterio de la Trinidad; la noción de comunión es la que mejor expresa la naturaleza de la Iglesia por sus orígenes y la manera en que se relacionan sus miembros.

Finalmente, una constante entre los autores fue mencionar que este modelo ha surgido y se mantiene vivo en diferentes momentos de la Iglesia y prevalece a lo largo de su historia. Con el Concilio, esta noción de Iglesia comunión toma un papel central sin dejar de lado la sacramentalidad episcopal y su carácter colegial, así como la misión pastoral.

2.2 Análisis de las propuestas y aportes por autor

Dulles: su intención fue mostrar cómo dos eclesiologías, Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, tienen como factor común la vida comunitaria de los miembros de la Iglesia¹⁴⁴. Desarrolló de manera amplia estas dos nociones y las presentó como un proceso en el que se fue reavivando la idea de concebir a la Iglesia como comunión, cuyo énfasis está puesto en el reconocimiento de origen sobrenatural y avivado por el Espíritu Santo ante la aridez de los

¹⁴⁴ Cfr. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 60

modelos institucionalistas presentes hasta entonces. Por ello, con Tomás de Aquino afirmó que el Cuerpo de Cristo no es esencialmente visible o societal y mucho menos jerárquico¹⁴⁵, si bien exterior en sus expresiones de fe, es sobre todo comunión interna.

De las dos nociones, el autor parece inclinarse por la de Cuerpo de Cristo para referirse a la Iglesia como comunión, sin embargo, en casos concretos donde la Iglesia puede caer en el peligro de la divinización al adjudicarle toda la responsabilidad al Espíritu Santo sin que sus miembros asuman su parte, el autor afirmó que la noción Pueblo de Dios se ajusta más a la realidad de la Iglesia en tanto se hace presente en la historia y actúa en el mundo¹⁴⁶. Además, este modelo, según el autor, tiene un sentido más ecuménico dadas las características que posee para abrirse a un diálogo interconfesional o interreligioso¹⁴⁷.

La Iglesia como comunión fue criticada por Dulles por no contar con bases para evitar el posible dualismo entre las dimensiones visible y espiritual y adjudicarle a esta última solo aspectos divinos sin la participación de lo humano, sin embargo, también presentó la solución a este problema que, a su parecer, es la complementariedad mutua entre los aspectos organizativos y de comunión¹⁴⁸.

Dentro de sus observaciones, nos parece valioso rescatar tres menciones importantes que realiza el autor sobre la Iglesia como comunión respecto a las eclesiologías de *Lumen Gentium*, estas dejan ver su afinidad por las propuestas del Concilio: 1. Esta Constitución da un giro a la forma de entender a la Iglesia y, por ende, no sigue las posturas de la Encíclica

¹⁴⁵ *Ibid.*, 54

¹⁴⁶ *Ibid.*, 58

¹⁴⁷ *Ibid.*, 61

¹⁴⁸ *Ibid.*, 63

Mystici Corporis; 2. El documento distingue con claridad las nociones de Iglesia Cuerpo de Cristo de la Iglesia como sociedad jerárquica; 3. No afirma que este Cuerpo Místico sea identificable con la Iglesia católica¹⁴⁹.

En cuanto a la concretización de las eclesiologías comunales, como es el caso del Pueblo de Dios y las CEB, afirmó que se corre el gravísimo peligro de buscar en estas comunidades Iglesias maternalistas y asistencialistas que le resuelvan los problemas de toda índole a sus miembros, dejando a un lado la función principal de acercarlos al misterio divino y ayudarles a crecer en él¹⁵⁰.

Marins por su parte, no hace mayor alusión al Concilio más que la referencia a *Lumen* al indicar que utilizó modelos como sacramento, Pueblo de Dios y comunión y, en *Gaudium et Spes* para referirse a la Iglesia comunión en los numerales que hemos mencionado en el apartado anterior.

Sus planteamientos respecto al modelo son muy concretos. Sin embargo, se evidencia claramente que bebió de los planteamientos de Avery Dulles, no sólo en el recorrido histórico que hace el autor sobre los diferentes estudios y posturas, sino también utiliza las mismas fuentes bibliográficas, lo que nos podría indicar el buen trabajo realizado por Dulles como referente del tema, pero a su vez, la poca investigación de otras fuentes por parte de *Marins*. Lo anterior podría entenderse dado el énfasis que el autor le da a su obra: el análisis y exposición del Nuevo Modelo Eclesial, el modelo que se gesta en América Latina.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 55

¹⁵⁰ *Ibid.*, 64

Estrada: en el planteamiento de sus propuestas sobre el modelo comunitario del Nuevo Testamento y su contraste con el modelo institucional, nos deja ver la importancia de leer la realidad de la Iglesia desde la historia y cómo esta se convierte en un criterio valioso de análisis. Al abordar a la Iglesia como identidad cambiante nos lleva a pensar que, así como se produjo una transformación de lo comunitario a lo societario, en la actualidad sigue estando la posibilidad de un nuevo contexto social y eclesial y, por tanto, de nuevas formas de ser Iglesia menos estructurantes y más comunitarias.

Otra propuesta importante que planteó Estrada para afrontar los problemas eclesiológicos vigentes es “la vuelta a las escrituras, su reinterpretación desde el método histórico crítico y el redescubrimiento de una teología histórica que nos permita comprender mejor los cambios, discontinuidades y conflictos que se han dado en la eclesiología hasta llegar a la situación vigente”¹⁵¹. Esto sin perder de vista los límites que presenta el modelo neotestamentario al indicar que, si bien sirve como criterio de análisis y referente para la formación de nuevas comunidades, no se puede tomar como un modelo definitivo. Dado que la eclesiología de hoy y de todos los tiempos evoluciona, se transforma y avanza con el cambio de los tiempos.

El desarrollo de la teología del laicado como punto central de su análisis, nos brinda la posibilidad de acercarnos a la Iglesia desde otra perspectiva, una que va en consonancia con el sentir y la experiencia de las primeras comunidades cristianas, donde el papel del laico era preponderante y el desarrollo de sus funciones no estaba subordinado, sin la apertura a nuevas formas de ser Iglesia en la actualidad, el laicado carece de oportunidades y, por tanto,

¹⁵¹ Cfr. Juan Antonio Estrada, *Modelos de la iglesia...*, art. cit., 43

el clericalismo seguirá siendo la forma dominante de ejercer funciones de autoridad en la Iglesia.

Finalmente concluimos que el análisis realizado por los autores y sus diversos planteamientos nos muestra el genuino interés que se despertó posterior al Concilio Vaticano II por estudiar a la Iglesia, las diversas teologías y eclesiologías que de ellas se desprenden y la riqueza y variedad de modos en que la realidad eclesial se expresa. Notamos que varios de los autores consultados toman como punto de partida la obra de Avery Dulles en sus argumentaciones y planteamientos, convirtiéndose en un referente importante en el estudio de modelos de Iglesia, no solo porque fue pionero en estos temas posconciliares sino también por sus valiosos aportes.

Cada autor, desde diferentes líneas de investigación y valiéndose de diversas dimensiones realizó un acercamiento al modelo y definió su esencia y realización, lo que nos lleva a afirmar que no hay una sola forma en que de manera plena se concrete el ser de la Iglesia, por ello, plantear la cuestión desde múltiples perspectivas analizando cuáles son las posturas que toma cada modelo eclesiológico resulta útil, en cuanto nos permita determinar los límites y alcances de cada uno y concluir que la Iglesia camina constantemente hacia su futura consumación y que los modelos solo son expresión deficiente del misterio que en sí mismo encierran.

Para finalizar y en consonancia con Losada, retomamos la idea de que los modelos descritos no tienen la pretensión de plasmar la autoconciencia o identidad de la Iglesia en su

totalidad, son más bien reflejo de esta misma Iglesia en un momento determinado de la historia y, por tanto, presentan una singular significación por su arraigo o actualidad¹⁵².

¹⁵² Cfr. Joaquín Losada, *Distintas imágenes de la Iglesia...*, 51.

Conclusiones

Al promulgarse el Concilio Vaticano II, cuyo eje de reflexión principal fue la Iglesia, con un nuevo esquema teológico sobre su ser eclesial, se presentaron en sus diversas propuestas eclesiológicas modelos de Iglesia que contemplaron superar décadas anteriores de una eclesiología de corte jurídico y jerárquico. Fue en Vaticano II donde se concretizó la teología que dio paso a una verdadera renovación eclesiológica, y en *Lumen Gentium* se desarrolló toda la reflexión teológica y el cambio que se estaba gestando al interior de la Iglesia décadas anteriores al Concilio.

El cambio de paradigma propuesto en el Concilio Vaticano II supuso un giro eclesiológico, en tanto que planteó la superación y/o correcciones de modelos de Iglesia tradicionales y, a su vez, propició una reflexión hacia su ser y que hacer como Iglesia, una mirada dirigida hacia sí misma.

Al revisar algunos planteamientos de *Lumen Gentium* para caracterizar lo que sería un modelo de iglesia, descubrimos diferentes líneas eclesiológicas dentro de la misma Iglesia, diferentes maneras de comprender su identidad, y un sinnúmero de reflexiones teológicas ricas en imágenes bíblicas, figuras, símbolos y modelos que expresan su ser misterico y permiten establecer una comprensión de ella en la sociedad y, a su vez, definir o describir su esencia, dada la realidad compleja que la constituye.

El término modelo y su aplicación a la eclesiología abordado en el Concilio, y tema central de este trabajo, ha sido entendido como una herramienta útil para comprender el carácter de la Iglesia, su desarrollo y autoconciencia, y, a su vez, ha permitido redescubrir la importancia de la dimensión histórica del ser eclesial y, con ello, su acontecer en diversas épocas y formas históricas, que bien pueden concretarse en diversos modelos de Iglesia.

Con este trabajo se ha tratado de verificar las ventajas que tiene analizar a la Iglesia desde la perspectiva de modelos, entender cómo cada modelo supone o es una eclesiología; confirmar que a lo largo de la historia han coexistido diversos modelos de Iglesia, diversas autocomprensiones eclesiales con sus correspondientes prácticas pastorales, que pueden percibirse como creaciones teóricas y que en la praxis están interrelacionados con esas prácticas pastorales y autoconcepciones de uno y otro modelo.

Para ejemplificar lo dicho, se encuentran las Comunidades Eclesiales de Base, también denominadas CEB, las cuales no son un modelo de Iglesia, pero sí expresión pastoral de un modelo, en su caso concreto la expresión pastoral de la Iglesia de los pobres o Iglesia de la liberación. Un modelo implica relaciones más complejas dado unos criterios, por lo que las comunidades no agotan el modelo; no podemos confundir un modelo de Iglesia con un modelo de acción pastoral. Mientras que un modelo de Iglesia tiene diversas teologías y diferentes acciones pastorales que lo expresan, las comunidades son expresiones pastorales de un modelo.

No debemos perder de vista que la Iglesia no es estática, lo que implica que en ella puedan coexistir modelos decadentes y emergentes, nuevas eclesiologías; pero una nueva

eclesiología no puede surgir sin nuevas praxis eclesiales. Al identificar los criterios con los cuales se establecen los diferentes modelos eclesiales, vemos que la eclesiología es bíblica y patrística, tradicional, magisterial y profética, crítica y pastoral.

Consideramos que los modelos son útiles para la eclesiología en tanto permiten comprender a la Iglesia, con sus complejidades y en sus diversas expresiones históricas y en la comprensión teológica y pastoral, ellos favorecen la comprensión de su identidad y misión, su autocomprensión, como la imagen determinada que ofrece en un momento histórico concreto.

En concordancia con Codina, nuestro interés en acercarnos a la Iglesia desde modelos está también determinado por la tarea que la teología y la pastoral nos presentan en cuanto a descubrir el ser y quehacer de la Iglesia en las diferentes prácticas pastorales y entender la mejor forma de llevar a cabo esta acción¹⁵³. Esto sólo es posible desde un análisis histórico y situado, toda vez que los modelos reflexionan sobre la Iglesia más allá de la teoría y de la doctrina. Dicho de otro modo, acercarnos al misterio de la Iglesia a través de modelos nos permite descubrir su concreción temporal de acuerdo con el modelo que transparente su realidad eclesial.

No obstante, es innegable la ambigüedad que se puede presentar a la hora de definir a la Iglesia con un modelo u otro; sin embargo, esta ambigüedad hace parte de la realidad de la Iglesia¹⁵⁴ pero, no por ello se puede obviar el hecho de que unos modelos responden con

¹⁵³ Cfr. Víctor Codina, *La eclesiología desde América Latina* (Estella: Verbo Divino, 200), 56.

¹⁵⁴ Cfr. Joaquín Losada, *Distintas imágenes de la Iglesia...*, *op. cit.*, 54.

mayor audacia a las necesidades eclesiales y, otros, por el contrario, resultan inadecuados para dar respuesta a los grandes desafíos que el mundo actual presenta.

Si bien en este trabajo no se realiza un análisis profundo de todas las propuestas de modelos expuesto por autores, que estudian y abordan dicho tema, sí es notoria la tendencia en no fijar una postura sobre cuál es la mejor o más conveniente eclesiología, cuál es el posible mejor modelo o cuál define mejor el ser eclesial en el postconcilio.

Caso concreto de lo dicho se observa en la postura adoptada por Avery Dulles, quien al evaluar los modelos bajo los criterios que el mismo estableció, escribió que "...las afirmaciones de cada una de las cinco eclesiologías típicas son válidas. Cada una de ellas, en mi opinión, aportan ciertos aspectos importantes y necesarios..."¹⁵⁵, si bien esto es cierto, también se insinúa una aparente indeterminación entre modelos y su pertinencia o no en momentos concretos de la Iglesia.

No obstante, un modelo no debe ser tomado como primero o más importante de todos; tampoco un modelo engloba a los demás e, inclusive, algunos pueden estar en contradicción entre sí, los modelos no se pueden considerar como conjuntos completos, autorreferenciales, coherentes e incompatibles entre sí, porque se caería en otro error.

En cualquier caso, ningún modelo puede abarcar el misterio que es la Iglesia, de aquí la importancia y utilidad de hablar, a la vez, de modelos complementarios y de mantener un pluralismo para comprender la complejidad del ser eclesial. Esto posibilita dar un paso más allá, al proponer a los modelos de Iglesia como posibilitadores del ecumenismo, dejamos así

¹⁵⁵ Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia...*, *op. cit.*, 201.

abierto el análisis de esta dimensión, de los criterios y tipologías de modelos que propicien el diálogo interreligioso y el análisis de diversas eclesiologías, a través de lo que se conoce como eclesiología comparada.

Bibliografía

- Aguirre, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- . *Así vivían los primeros cristianismos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*. Estella: Verbo Divino, 2018.
- Alberigo, Giuseppe. *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Alonso, Antonio. *Comunidades Eclesiales de Base*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Bauman, Rolf. *El futuro del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 1974.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Berger, Peter. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1981.
- Boff, Leonardo. *Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- . *Teología y modelos de Iglesia*. Ciudad de México: Servicios de Información, Educación Popular y Acción Comunitaria, 1970.
- . *Teología y modelos Iglesia*. 4º día de la serie Teología de la liberación en el Tercer Mundo. 1938.
- . *Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis. La Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Castillo, José M. *La alternativa cristiana: Hacia una Iglesia del pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1987.

- Codina, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.
- . *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2000.
- . *Tres modelos de Eclesiología*, en *Estudios eclesiológicos* 58, 1983.
- Dulles, Avery. *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*. Santander: Sal Terrae, 1975.
- Estrada, Juan Antonio. *La espiritualidad de los laicos*. Ciudad de México: Ediciones Paulinas, 1994.
- . *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.
- . *La Iglesia: Identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- . *Modelos de la Iglesia y teologías del laicado*. Madrid: Ediciones SM, 1997.
- Forte, Bruno. *La iglesia, Ícono de la trinidad. Breve eclesiología*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Gil, Carlos. *Las primeras comunidades en los orígenes del cristianismo*, en: Legorreta, José de Jesús. *Cambio e Identidad de la Iglesia en América Latina: Itinerario de la eclesiología de comunión en Medellín a Aparecida*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014.
- Hortelano, Antonio. *Comunidades cristianas*. Salamanca: Sígueme, 1987.

- Küng, Hans. *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1975.
- Legorreta, José de Jesús. *Cambio e identidad de la Iglesia en América Latina. Itinerario de la eclesiología de comunión de Medellín a Aparecida*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014.
- . *Cambio religioso y modernidad en México*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2003.
- . *Hacia otros modelos de comunidad cristiana: ser y hacer comunidad en sociedades en cambio*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2015.
- Libânio, J. B. *Teología de la revelación*. Ciudad de México: Ediciones Dabar, 2002.
- Losada, Joaquín. *Distintas imágenes de la Iglesia*. Cátedra de teología contemporánea. Colegio Mayor Chaminade. Madrid 1984.
- Madrigal, Santiago. *Modelos eclesiológicos y sus derivaciones en la Evangelización y Catequesis*, en S. Madrigal y E. Gil (eds.), *Sólo la Iglesia es cosmos*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000.
- . *Eclesiología del Vaticano II y perspectivas actuales*. XXXIII Jornadas de Delegados de Apostolado Seglar “diagnóstico de la sociedad actual y necesidad de cambios”. Madrid 16 y 17 de febrero de 2013.
- . *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- . *Sólo la Iglesia es cosmos*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2000.
- Marins José y equipo. *Modelos de Iglesia CEB en América Latina*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1976

Marins, José. *Comunidades Eclesiales de Base. Origen, contenido, perspectivas*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1976.

Silanes, Nereo. *La Iglesia de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1981.

Theissen, Gerd. *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Tillard, Jean M. René. *Iglesia de iglesias*. Salamanca: Sígueme, 1991.

Varios. *El nuevo modelo de iglesia*. Ciudad Guzmán, México: Diakonia, 1989.