

# Interpretaciones de la eclesiología paulina en su contexto histórico (1830-1965)<sup>i</sup>

**Marcelino Legido López**

Al P. Luis Arnaldich, profesor y amigo, en Cristo, con profundo agradecimiento.

El estudio histórico-crítico de la eclesiología paulina exige valorar y asumir toda la historia de su investigación. Pero al recorrerla se nos plantea *el problema hermenéutico de su puesto en la vida*. La vuelta al pasado en el análisis histórico se realiza siempre desde el presente. En muchos casos se intenta sólo recordar y evocar los acontecimientos pasados en orden a la acción histórica presente. Pero aún en el caso que se pretenda alcanzar con objetividad los hechos que pasaron, esto sólo es posible desde la perspectiva histórica abierta por la circunstancia, que se está viviendo. Este hecho es insoslayable, en la medida que el análisis histórico es tarea humana. De él nace además la dialéctica propia del conocimiento alcanzado por la historia. El puesto en la vida presente de la investigación desvela en parte el pasado, al ofrecernos un horizonte nuevo de interpretación. Pero en parte puede también velarlo, si el horizonte en vez de proyectarnos al pasado para comprenderle desde dentro, nos hace trasponer hacia él las vivencias y las categorías del presente. Tomar conciencia de esta dialéctica es posibilitar la objetividad del análisis histórico en su alcance y en su limitación.

El desarrollo de las interpretaciones de la eclesiología paulina, está dividido en tres grandes períodos, que corresponden en último término a tres etapas de la vida de la iglesia: desde el comienzo del siglo XX hasta la unificación alemana (1817-1871); desde ésta hasta la primera guerra mundial (1871-1919); y desde ésta hasta el Concilio Vaticano II (1919-1965). Lo que da cohesión a estas etapas es la perspectiva [418] eclesiológica, nacida de los problemas que vive la comunidad eclesial en su mundo. Estos tres períodos corren paralelos a tres estadios del método exegético: el primero con el método histórico-consecuente; el segundo con el método histórico-religioso y el tercero con el método histórico-teológico. Pero no es el método sino el tema, propuesto por la historia de la Iglesia, el que da el denominador común. Ahora bien las dos primeras etapas están realizadas casi exclusivamente por exegetas protestantes alemanes. Este hecho obliga a su vez a una nueva delimitación. Hasta la primera guerra mundial el marco histórico en el que se ha interpretado la eclesiología paulina ha sido la iglesia evangélica en Alemania. Desde comienzos del siglo XX el marco se amplía a Francia y a Inglaterra. Exegetas luteranos y reformados, católicos y anglicanos comienzan a trabajar sobre este problema, ampliando y enriqueciendo la perspectiva. En la última etapa, el ámbito histórico de comprensión de la eclesiología paulina es una parte de Europa, en donde refluyen y de donde irradian los problemas de la iglesia universal.

Partiendo de la vida eclesial alemana y europea, dividimos nuestro estudio en tres partes, que corresponden a las tres perspectivas fundamentales descubiertas: en primer lugar, *la unión de la iglesia*; en segundo lugar *la constitución y misión de la iglesia*; en tercer lugar *la comunión de la iglesia*.

## **I.—PRIMERA PERSPECTIVA: LA UNION DE LA IGLESIA**

### **1. El mundo de la iglesia.**

La situación económica alemana hasta la unificación nacional es una evolución de la economía agraria a la industrial, con un ritmo más lento que en otras partes del continente. El país estaba dividido en una docena de agrupaciones políticas con distinta estructura agraria, pero al comienzo de siglo la situación feudal era común a muchas de ellas. Los campesinos trabajaban la tierra, vinculados a ella como siervos. Prusia abrió camino con una liberación campesina, paralela a su creciente desarrollo industrial. A medida que la liberación se extiende, la crisis del campo se agrava. Los campesinos liberados, sin poder existir por propia cuenta, han de emigrar a las zonas industriales todavía escasas. El desarrollo industrial irrumpió con retraso, no [419] por falta de materias primas, pues hierro y carbón existían en abundancia, aunque faltaran elementos para la producción textil, sino porque la división de fuerzas lo impedían. Sólo en 1830 se alcanzó la unión aduanera. Después se pretende adelantar lo perdido, iniciando una concentración de industria pesada en determinadas zonas, donde la mano de obra barata vive y trabaja masivamente en condiciones infrahumanas. Este paso se advierte claramente si se tiene en cuenta que en Prusia, por ejemplo, en 1804 el 80 por ciento de la población vivía del campo y del bosque, en 1849 el 64 y en 1867 sólo el 45.

Implicada estrechamente con la evolución económica discurre la evolución social. La estructura del antiguo régimen sufre una profunda conmoción. La nobleza vio al principio con recelo el proceso de industrialización promovido por la burguesía, pero al avanzar los años pretende unir los intereses agrarios con los industriales, encabezando también el desarrollo industrial y acelerando la constitución del capitalismo. Burguesía y aristocracia despegan así de un campesinado en crisis de vida o muerte y de un proletariado que lentamente toma conciencia de su situación. Los obreros industriales de las pequeñas fábricas de la ciudad proceden de los viejos grupos artesanos; los de las grandes explotaciones mineras proceden en su mayor parte del campo. Los primeros se sentían desarrollando sus capacidades y, si querían una revolución, era no tanto para destruir el capitalismo, cuanto para eliminar los privilegios de los otros niveles sociales. Las grandes concentraciones de obreros del campo apenas si han podido concienciarse y formarse para la lucha revolucionaria. Son los artesanos de la pequeña industria los que propugnan un nuevo orden, que en el planteamiento de 1848 no se diferenciaba mucho de la revolución liberal, pretendida por la burguesía. Sólo a consecuencia de la crisis económica de 1873, con el hundimiento de la pequeña industria, la concentración capitalista y la creciente explotación de las masas de trabajadores, el movimiento obrero adquiere una mayor radicalidad.

La situación política corresponde al desarrollo económico y social. Atrás queda la ocupación napoleónica y las luchas por la resistencia y la liberación. El congreso de Viena (1814-15) pretende extender la revolución francesa, al menos en el reconocimiento del «derecho a todos». En el fondo se trata de la lucha entre la prolongación del antiguo régimen y la revolución querida por la burguesía, que tan sólo se consigue ver realizada bajo la forma de monarquía constitucional. Junto [420] con la libertad, la otra gran aspiración del pueblo alemán es la unidad. Los estudiantes en Wartburg al conmemorar en 1817 el

centenario de la Reforma, habían planteado ambas metas como tareas principales de la historia presente. En 1848 después de las revueltas en Stuttgart, Viena y Berlín, se celebra la Asamblea nacional en Frankfurt, con representación de la aristocracia y la burguesía, para encontrar por fin el camino hacia la unidad y la constitución. Federico Guillermo no quiere aceptar la corona traída por la revolución, sino la que le había sido concedida por la gracia de Dios. Es necesario esperar hasta 1859, en el centenario de Schiller, para que la inquietud del pueblo por la unidad se abra paso, aprovechando las tensiones entre Guillermo I y el parlamento, y la llegada de Bismarck al ministerio de la presidencia. Por fin en 1871 el pueblo alemán se une bajo el emperador, consumándose al tiempo la llegada de la burguesía liberal al poder. Parece que la revolución burguesa, con sus metas de libertad y unidad, se ha realizado.

Por su parte la evolución cultural había avanzado paralelamente a la situación política en un mutuo influjo. El nuevo humanismo romántico con su cultura estética corresponde al avance social del tiempo y en especial al de la burguesía individualista. Para Goethe la personalidad humana recorre un camino individual, aunque la sociedad permanezca con su necesidad más alta. Schiller con su canto a la libertad y a la unidad fue un signo histórico, un punto de referencia de la conciencia popular. El idealismo como concepción del mundo ha estado penetrando el proceso histórico hasta bien entrado el siglo XIX. El pensamiento de Hegel en sus elementos fundamentales de dialéctica y totalidad contenía virtualmente las posibilidades de la derecha y la izquierda hegeliana, que se implicarían en la restauración monárquica, en la revolución socialista. Basten estos rasgos para encuadrar el mundo en el que vive la iglesia evangélica alemana hasta los años 1870<sup>1</sup>. [421]

## **2. La iglesia en el mundo.**

«Volvamos del campo político al eclesiástico. Nos encontramos también aquí, bajo formas distintas, pues la conciencia general del tiempo expresa una y otra vez de la misma manera, con relaciones y contradicciones análogas...: restauración y reacción son también aquí en general las direcciones predominantes»<sup>2</sup>. Debe tomarse como punto de partida la conmemoración de

---

<sup>1</sup> A grandes rasgos pudiéramos decir que la evolución económica, social, política y cultural alemana, en su implicación recíproca, se centra en la pretensión de un orden nuevo de libertad en la unidad, buscando entre la restauración del antiguo régimen y la revolución burguesa. Tan sólo apuntamos algunos datos biográficos: Para la situación económica cf. A. R. Gurland, 'Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang zum Zeitalter der Industrie', Propyläen-Weltgeschichte ed. G. Mann - A. Nitschne VII (Berlin-Frankfort-Wien 1960) 281-336; F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert II Industrie 3 ed. (Freiburg 1954) 239-453; F. Valjavec (ed.) Historia mundi X (München 1961) 546 ss.; C. D. H. Cole, A History of Socialist Thought. The Forerunners (1789-1850) (London 1953). Para la situación política cf. H. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert 8 ed. (Leipzig 1919); Schnabel I, 383-568; II, Monarchie und Volkouveranität; G. Mann, Propyläen VIII, 369-582; Historia mundi, 11-92, Para la situación cultural E. Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit I-III (München 1931); Schnabel I, 183-282; R. Benz, Propyläen, VIII, 195-231; W. Gerlach, VIII, 237-77; H. Plessner, Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche (Zürich 1935); D. Sternberger, Panorama oder Ansichten von 19 Jahrhundert (Hamburg 1938); U. von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele I-III (München 1957 ss.) ; F. Oberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie IV 12 ed. (Berlin 1923); K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts 5 ed. (Stuttgart 1964).

<sup>2</sup> F. Chr. Baur, Geschichte der christlichen Kirche V (Tübingen 1862) 112; 152-3. Baur es un testigo excepcional de esta época y en su obra nos ofrece sugerencias importantes, sobre las relaciones entre la

la Reforma, bajo la inspiración teológica de Schleiermacher. La iglesia se concentra sobre sí misma para dar un paso adelante. En estos momentos el apoyo del estado prusiano parece favorecer los impulsos hacia la unidad, pero en verdad aquí, como en el terreno político, la monarquía tradicional es un freno a lo que pudiera cuestionar su situación. Tres problemas fundamentales había planteados: la constitución de la iglesia, la reforma litúrgica y la unidad de las confesiones. Parecía que la raíz primaria de todos estaba en este último. Schleiermacher proponía la unidad, para que no hubiera divisiones en la familia, para beneficiar la moralidad y la cultura y para facilitar los intereses prácticos del estado, sobre todo en el problema escolar. Pensaba que permaneciendo cada uno en su confesión se podrá empezar por la celebración eucarística común. Con esta unidad inicial los problemas de la constitución eclesiástica y de la celebración litúrgica pasarían a primer plano, bajo la cuidadosa vigilancia del rey de Prusia. En 1830 con ocasión de la agenda litúrgica se rompe definitivamente la unión. La iglesia parece un grupo [422] de partidos, semejante a los que luchan en los parlamentos, recién estrenado: naturalistas y supranaturalistas, unionistas y luteranos<sup>3</sup>.

El problema de la unión se convierte en el eje de la historia eclesiástica, pero sobre la base dogmática de la confesión. Baur lo intenta describir con las categorías hegelianas de la mediación entre contrarios. «Puesto que una mediación interna de los contrarios no es posible, ni tampoco se puede abandonar la tarea de la unificación, se llega sólo a una unidad conseguida externamente por concesiones recíprocas. El camino de la evolución teológica es bajo este punto de vista muy análogo al de la política»<sup>4</sup>. Articulada por la tarea y la reflexión de la unidad la teología evangélica se encarna en tres líneas: por una parte la *teología confesional luterana*, en relación estrecha con

---

historia política y eclesiástica de la primera mitad del siglo XIX. Ambas se desarrollan en la misma tendencia: «La libertad y la unidad de Alemania fue la poderosa consigna del tiempo» (236). Desde estas «contradicciones del presente» se verá el pasado. W. Geiger, *Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie*, Ferdinand Christian Baur (München 1964) 170-75.

<sup>3</sup> Para la historia de la iglesia en esta época cfr. M. Pfliegler, *Dokumente zur Geschichte der Kirche* 1 2 ed. (München 1951) 437 ss.; A. Läßle, *Kirchengeschichte in Dokumenten* 2 ed. (Düsseldorf 1967) 356 ss.; K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte* 12 ed. (Tübingen 1960) 426-71 (bibliografía); K. Kupisch, *Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert* en K. D. Schmidt - E. Wolf (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte* IV (Göttingen 1966) 49-71; F. Heyer, *Die Katholische Kirche von Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil* ib. IV, 94 ss.; Schnabel, *IV Religiösen Kräfte*; H. Tüchle, *Kirchengeschichte* III (Paderborn 1969) 292-385; J. Lortz, *Geschichte der Kirche* II (Münster 1964) 291 ss.; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1848* en A. Fliehe - V. Martin (ed.) *Histoire de L'église* XX (Paris 1949); B. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1848-1878)* (Paris 1952); K. S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries* I-II (New York 1958-9); F. J. Montalban-B. Llorca - B. G. Villoslada, *Historia de la Iglesia* IV 3 ed. (Madrid 1963) 355 ss.

<sup>4</sup> Baur, *Geschichte* 174. Para la historia de la teología en este periodo cfr. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, I-V, 1 (Gütersloh 1952); K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zürich 1952); L. Perriraz, *Histoire de la Théologie protestante aux XVIII et XIX siècles* II (Neuchâtel 1951); H. Stephan-M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus* (Berlin 1960); E. Hocedez, *Histoire de la Théologie au XIX siècle* II. *Epanouissement de la théologie, 1831-1870* (Paris 1952); J. B. Geiselman, *Die Katholische Tübinger Schule* (Freiburg 1964); M. Grabmann, *Die Geschichte der Katholischen Theologie* (Freiburg 1933) 218 ss. Para la eclesiología dogmática en el s. XIX cfr. M. Neodoncelle y otros, *L'Ecclésiologie au XIX siècle* (Paris 1960); Barczay, *Ecclesia semper reformanda. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19 Jahrhunderts* (Zürich 1961); K. M. Beckmann, *Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19 Jahrhunderts* (Gütersloh 1967) 81-158.

los movimientos espirituales populares más vivos, especialmente con el pietismo, donde se elabora una eclesiología en torno a la palabra, la eucaristía y más tarde el ministerio (W. Lohe, F. Delitzsch, A. Vilmar, F. Stahl); *la teología de la mediación*, que reflexiona al servicio de la Unión Prusiana, y hace una eclesiología centrada en el problema de la constitución, aún sin abandonar los temas de la confesión y la justificación (C. Mitzsch, J. Müller, I. Dorner); *la teología crítica* que [423] pretende abrirse plenamente al mundo de entonces, a quien interesa sobre todo la iglesia como comunidad ética que puede transformar la historia, realizando el reino de Dios (A. Ritschl, A. Harnack). Es importante subrayar cómo las posiciones teológicas empalman con los movimientos sociopolíticos. La teología, que alienta en el pietismo, impulsa a una posición conservadora de apoyo a las estructuras monárquicas tradicionales. Los teólogos de la Unión están más unidos al avance de la burguesía, con una posición de apertura a lo nuevo. Desde la teología crítica, con D. F. Strauss, B. Bauer y L. Feuerbach, se alcanza una secularización del cristianismo, que fecunda el socialismo naciente<sup>5</sup>. Con sus limitaciones y posibilidades, éste es el puesto en la vida de la primera etapa de la investigación histórico-crítica de la eclesiología paulina<sup>6</sup>.

## II.—SEGUNDA PERSPECTIVA: ORGANIZACIÓN Y MISION DE LA IGLESIA

### 1. El mundo de la iglesia.

Con la proclamación de Guillermo I como emperador, en enero de 1871, el pueblo alemán alcanza su unidad y empieza una nueva etapa de su historia que durará hasta la primera guerra mundial. La circunstancia [424] económica avanza sobre la etapa anterior con el despliegue del capitalismo y la expansión imperialista. El desarrollo industrial entra en un proceso de aceleración, por el avance de la técnica y el aprovechamiento de nuevas materias primas. Las industrias del carbón, del acero, de electricidad, de productos químicos, de madera y de piedra, textiles y alimenticios constituyen la nueva base económica que acaba de sustituir a la agricultura en proceso de decadencia. La

---

<sup>5</sup> Aquí se trata de una perspectiva general, que habría que precisar en cada caso. Cf. 'Politische Probleme im Spiegel der Beurteilung Lutherischen Theologen der 19. Jahrhunderts', F. W. Kantzenbach, *Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neukonfessionalismus im 19. Jahrhundert* (Gütersloh 1968) 222-55.

<sup>6</sup> Desde este puesto en la vida se dirige la mirada a las comunidades de Pablo y el análisis de su eclesiología se centra en el problema de la unidad de la iglesia. Cf. F. Ch. Baur, 'Die Christuspartei in der Korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche, der Apostel Paulus im Rom', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* Heft 4 (1831) 61-102; 'Ober Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* Heft 3 (1836) 59-17; R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch* (Wittenberg 1837); F. Ch. Baur, 'Über den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuesten von Hrn Dr. Rothe aufgestellten Ansicht', *Tübinger Zeitschrift für Theologie* Heft 3 (1838) 1-185=AW I, 233-505; Paulus, *der Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1845); G. V. Lechler, *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter* (Haarlem 1851); F. Chr. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche* (Tübingen 1853); A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn 1850, 2 ed. 1857); C. Weizsäcker, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Freiburg 1886). Para el análisis de estos estudios y de todos los demás de la historia de la investigación de la eclesiología paulina cf. M. Legido López, *La iglesia del Señor* (en prensa) Introducción.

expansión del ferrocarril y el desarrollo de la marina mercante posibilitan un comercio nacional e internacional cada vez más intenso. Al tiempo las empresas se van concentrando y se desarrolla la banca. Ha empezado un desarrollo capitalista a gran escala, que obliga a trascender las fronteras nacionales y a buscar mercados en los países subdesarrollados. Junto con Francia e Inglaterra, Alemania empieza su expansión colonial por Togo, el Camerún, el SE. y el O. de África. Las inversiones de capital en el extranjero pasan de 4/5 mil millones de marcos en 1880 a 30/32 en 1913.

Al tiempo se va reorganizando la estructura social. La vieja nobleza ahora, más que nunca, se encuentra entre la alternativa de optar por el desarrollo industrial o permanecer en sus bases feudales. La burguesía, en cambio, está protagonizando la situación. No sólo encabeza el avance económico, sino que lo estructura y lo burocratiza. Mientras parte del campesinado queda relegado en los viejos moldes rurales, otra parte, enraizada ya en los grandes núcleos industriales, empieza a tomar conciencia clara de su condición proletaria y despierta a la solidaridad. El movimiento obrero se pone en marcha con una ideología marxista y con un método de acciones, que poco a poco va descubriendo. El desarrollo industrial ha constituido las dos fuerzas sociales, burguesía y proletariado, que van a dinamizar este período histórico.

Las formaciones políticas serán un reflejo. La meta que se había pretendido era la unidad en la libertad. La burguesía ascendente se había agrupado sobre todo en el partido nacional liberal que se proponía edificar el nuevo estado sobre el liberalismo parlamentario. En el partido del Centro, se unían junto con los intereses de buena parte de la aristocracia y el campesinado, la defensa de la libertad religiosa en el *Kulturkampf*, El movimiento obrero, dividido primero en los grupos de Lasalle y Bebel, se unifica en Gotta dentro del partido socialista obrero alemán. W. Liebknecht en su escrito *Zu Schutz und Trutz* de [425] 1874, se hacía portavoz suyo. «Somos revolucionarios. Queremos una transformación de la sociedad de hoy en la cabeza y en los miembros».

El desarrollo político del imperio, guiado por Bismarck, tenía tras de sí la fuerza de la clase media, y sobre todo la burocracia estatal de base muy amplia, que aspiraba a un cierto equilibrio. La lucha contra el centro en el *Kulturkampf* (1871-75) y contra el movimiento obrero en la *Sozialistengesetz* (1878-1890) aparecieron después como pasos en falso. Desde 1881 intenta Bismarck ganarse al proletariado, planteando un socialismo desde arriba cuyos primeros pasos fueron las leyes de seguros de enfermedad y accidentes (1883-4), y de invalidez y de vejez (1889). Del mismo modo intentó atraerse al Centro en una nueva política frente a la iglesia católica. Ambos, Centro y SPD, ascienden y éste sobre todo alcanza una fuerte presencia en el poder, moderando en cierto modo su acción revolucionaria, con la esperanza de construir desde dentro. En las elecciones de 1871 el Centro recibió 718.000 votos y el SPD 399.000; en 1907 el Centro 2.145.000 y el SPD 3.259.000. Cuando Guillermo II, en su política internacional, se encuentra aislado y se produce la primera guerra mundial, el avance socialista había conseguido una cierta mayoría en el Parlamento. Pero el corte de la guerra deshace el imperio y abre una etapa nueva. En ésta, que acabamos de describir, se esbozan claramente dos líneas que avanzan contraponiéndose: la democratización liberal y la socialización obrera. En cierto modo la revolución burguesa se estaba consumando y se iniciaba el planteamiento de una revolución socialista.

No es fácil precisar los rasgos de la cosmovisión de esta época, pero en medio de la complejidad de los distintos momentos y grupos, se entrevén unas líneas generales. En primer lugar el idealismo ha dado paso al positivismo. Los descubrimientos técnicos y el avance de las ciencias fisiconaturales hacen que se pierda el horizonte metafísico de la época anterior y el esfuerzo reflexivo se centre sobre la medición observable de los fenómenos, desde el análisis de la materia hasta el de la historia. Estos cambios, sin embargo, no son puntuales. Todavía continúa influyendo la filosofía crítica e idealista. Baste pensar en lo que A. Ritschl debe a Kant y a Lotze. Pero pasa a primer plano, sobre todo, la cosmovisión configurada por la física y la biología, especialmente por el evolucionismo de Darwin, que cristaliza en divulgaciones, no sin afanes metafísicos, como los de Haeckel, cuya influencia penetra en los niveles populares. Por otra parte el influjo de [426] Marx se intensifica paralelamente con el ascenso del socialismo. Muchos intelectuales, y sobre todo los dirigentes del mundo obrero, ven en el marxismo la solución científica más adecuada para resolver el problema social, y al tiempo una visión totalizante del mundo. Engels intentaba completar el materialismo histórico, con su materialismo dialéctico. Por fin Nietzsche representaba también una protesta contra el orden establecido y una afirmación apasionada de la vida individual, en el trascurso necesario de la historia, más fácil de entender para la intelectualidad burguesa. En su transformación radical de los valores había una franca oposición al cristianismo, que caló también en el pueblo. A medida que la crisis histórica provocada por la irrupción del proletariado se va equilibrando y se alcanza la estabilización de la burguesía y la expansión colonial, se advierte paralelamente un ascenso del pensamiento neokantiano con Cohen, Natorp, Windelband y Simmel, que llega hasta más allá de la primera guerra mundial. Esta línea de pensamiento se hace cargo del problema científico en su teoría epistemológica, y pretende reflexionar sobre un socialismo realizado desde el estado, en el que la lucha de clases marxista dé paso a una colaboración constructiva entre el proletariado y el gobierno. Además, en este equilibrio tampoco se rechaza la religión, con tal que se mantenga en los «límites de la humanidad» y la iglesia sea una comunidad ética y social. De este modo el pensamiento se entreteje con los movimientos distintos que configuran el período histórico<sup>7</sup>.

## **2. La iglesia en el mundo.**

En esta circunstancia histórica se encuadra la vida de la iglesia en Alemania<sup>8</sup>. Bismarck con su política ha abierto la puerta ampliamente a la burguesía neoprotestante nacional liberal de la propiedad [427] y de la cultura. Por eso el ascenso del imperio, en un primer momento, está acompañado en la iglesia de un sentimiento de triunfo, por su llegada al poder. Incluso la nueva tarea

---

<sup>7</sup> Además de la bibliografía ya citada, cf. Th. Schieder (ed.) *Handbuch der europäischen Geschichte* VI (Stuttgart 1968) 1-308; G. Barraclouq, *Prop.*, VIII, 703-30; *Hist. mund.*, X, 93-183; *Peuples et Civilisations* XVII; *Du Liberalisme l'imperialisme. 1880-78* (Paris 1937); XVIII. *L'Essort industriel et l'Imperialisme colonial. 1878-1904* 2 ed. (Paris 1949); *La crise européen et la première guerre mondial* 3 ed. (Paris 1948); Cole, *Hist. Soc. Thoug.*, III (1953); IV (1956); W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (München 1927); G. W. F. Hallgarten, *Imperialismus von 1914* I 2 ed, (München 1963).

<sup>8</sup> Para la historia de la iglesia: Cf. Kupisch, 72-97; Heussi, 448-54; 471-81; Schnabel IV; Tüchle, 386-479; Lortz, 227 ss.; Pflieger, *Dokumente*, 491 ss.; Läßle, *Dokumente*, 404 ss. (bibliografía). Para la historia de la teología en este período, cf. Barth, 588ss.; Perriraz, II, 89ss.; Stephan-Schmidt, 202-315; Hocedez, III *Le regne de Léon XIII* (Paris 1947); A. Kolping, *Katholische Theologie* (Bremen 1984) 31-61.

constitucional del estado en la estructuración de la monarquía parlamentaria se refleja en el planteamiento de la constitución y organización sinodal de la iglesia. Del mismo modo que en el parlamento el gobierno monárquico estaba asistido por una representación del pueblo, también en la iglesia, según el *Gemeinde- und Synodalordnung* de 1873, desde el obispo hasta el párroco deben tener un grupo de ancianos (presbiterio), elegido por la comunidad. La iglesia evangélica y el nuevo estado se reestructuran paralelamente<sup>9</sup>. La reforma constitucional repercutió en otras reformas, en la liturgia y en el servicio de la caridad. Pero la iglesia, cerrada en sí misma frente a un mundo que se le iba alejando, estaba dividida en luchas de partidos, de las cuales la disputa sobre el *Apostolicum* no fue más que una etapa, tal vez la más significativa del conflicto entre la teología tradicional y la teología crítica moderna, más abierta al compromiso en el mundo. En estos momentos también se marcaban hostilmente las diferencias con la iglesia católica, pues en el *Kulturkampf*, el gobierno se mostró inclinado hacia la iglesia evangélica, frente a aquélla, que aparecía como un monstruo del derecho, de la autoridad y la tradición, sin sentido alguno para el mundo moderno<sup>10</sup>.

En estas luchas domésticas las iglesias gastaban la mayor parte de sus energías, sin tomar conciencia con radicalidad de los problemas culturales y sociales, que comprometían al pueblo. Unos años más tarde Troeltsch daba una imagen que por este tiempo se iba perfilando. Las iglesias «ya no tienen arraigo en los niveles inferiores trabajados por la social-democracia y ciertamente poco arraigo entre los así llamados intelectuales, en la cultura científico-natural y estético-literaria de la burguesía de las ciudades y sobre todo de las grandes ciudades, que con la misma intolerancia, que antes lo había hecho la iglesia, da el tono en la literatura. Pero tienen arraigo firme en las amplias [428] masas del campo, en la pequeña media burguesía y en la clase alta de funcionarios y nobles. Ciertamente dominan aquí, por todas partes y muy predominantemente bajo su forma conservadora, apoyadas por medios de poder, extendiendo más poderosamente el sentimiento religioso y el sentido autoritario»<sup>11</sup>.

La iglesia desde abajo va cobrando conciencia de su alejamiento del mundo y hace un esfuerzo de conversión a él. En este momento van cesando los problemas de la constitución, para dar paso a los de la misión. La constitución no tiene sentido si no es para el servicio. Así la iglesia se siente frente al mundo obrero e intelectual, a los que ha de dar respuesta. La situación social, con la miseria que llevaba consigo, había sido ya entrevista por algunos hombres, como Bodelschwingh, que intentan afrontarla con las obras de

---

<sup>9</sup> La vinculación de la conciencia nacional y la religiosidad luterana se subrayó en el jubileo de 1883. Cf. H. V. Treitschke, 'Luther und die deutsche Nation', *Historische und politische Aufsätze* (Leipzig 1897) IV 377-96; K. Kupisch, *Von Luther zu Bismarck. Zur Kritik einer historischen Idee* (1949). En este contexto la postura de M. Kahler frente al protestantismo nacionalista, era una excepción.

<sup>10</sup> Sobre el *Kulturkampf* cf. *LThK*(2), VI, 673ss.; *RGG*(2), IV, 109ss.; J. B. Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes im deutschen Reich* (Freiburg 1911-1915); G. Goyau, *Bismarck et l'Eglise. Le Kulturkampf* (Paris 1911-1913).

<sup>11</sup> E. Troeltsch, 'Die Kirche im Leben der Gegenwart' (1911) *Die Absolutheit des Christentums* (München-Hamburg 1969) 186-7. Sobre el distanciamiento de los creyentes respecto de la iglesia cf. *Evangelischsozial* 7 (1910) 29-39, 57-64, 156-64; Kupisch, 72-78, 84-92; Heussi, 475-80.

caridad en la Misión interior<sup>12</sup> (cf. también Rauhen Haus, Bethelanstalt, Gemeinschaftsbewegung).

Pero con los años se toma conciencia de que este servicio es insuficiente y que se necesita pasar a la acción política. Tres hombres jalonan este paso: Wickern, con su sentido de misericordia, dirigido a que los oprimidos se ayuden a sí mismos; Stöcker, predicador de palacio, que pretende fomentar la socialización desde arriba y la incorporación sumisa de los trabajadores a la acción del gobierno; y Naumann, que quiere realizar la fuerza social del evangelio en la acción política, fundando primero la Unión nacional-social, pero replegándose después a una postura liberal conservadora<sup>13</sup>. Pero [429] ambos problemas, el cultural y el social exigen, además de la acción, una intensa reflexión. Por influjo de la teología de Ritschl se había formado un grupo, que desde 1886 edita el *Christliche Welt*, intentando establecer un diálogo entre el cristianismo y la problemática moderna. Poco después en 1890 Stöcker y otros fundan el *Congreso evangélico-social* para establecer la problemática social y para atraer a los más formados al movimiento social-cristiano. Harnack, uno de sus presidentes, anotaba que su tarea era la «reflexión social», que recogiera la herencia evangélica pasada y la convirtiera en «dirección y fuerza» para la responsabilidad de los individuos, que se sienten metidos en las estructuras sociales, siguiendo el ejemplo de Jesucristo<sup>14</sup>.

En este contexto se sitúa la reflexión histórica de la teología liberal. Frente a los grupos pietistas, que viven intensamente su fe, viendo a distancia los problemas del mundo o intentando resolverlos con el servicio de la caridad, el grupo liberal acepta plenamente el método científico-histórico y pretende hacer un esfuerzo supremo por comprender a la iglesia en el mundo, reconciliando la cultura con el evangelio, como fuerza que origina la verdadera libertad. El cristianismo ha sido y debe ser un valor cultural al que no se puede renunciar<sup>15</sup>. Una vida religiosa que posea una profunda vida humana autónoma y propia es una parte esencial de nuestro ser espiritual. Esta tarea urgente de la misión está, sin embargo, unida a la organización interior de la misma iglesia. «La iglesia en la situación de hoy, para la solución de su tarea, sólo está capacitada, si dispone su organización jurídica y su administración técnica en

---

<sup>12</sup> Kupisch 67-71; Heussi, 470-1, 480. Cf. el escrito programático *Die Aufgabe der Kirche und ihrer inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart* (Berlin 1885); M. Gerhart, *Friedrich von Bodelschwingh* (Bethel 1952); F. J. Leenhardt, *La mission intérieure de l'Eglise* (Paris 1931).

<sup>13</sup> Kupisch 79-84. «Pero como se piense siempre en concreto sobre posibilidades y límites de hombres como Wichern, Stocker, Naumann, no se puede evitar el juicio de que la Iglesia tanto en su totalidad como en sus representantes más destacados estaba fuertemente enclavada y unida al modo de pensar de la clase dominante» (84). Para analizar las actitudes de la Iglesia evangélica ante el problema social, tienen especial valor documental, *Evangelisch-soziale Zeitfragen* (Leipzig 1891-1894). Cf. también p.e. R. Todt, *Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft* (Wittenberg 1878); F. Naumann, *Das soziale Programm der evangelischen Kirche* (Leipzig 1891); el mismo, 'Warum ist unsere evangelische Kirche nicht volkstümlich?', *Evangelisch-sozial* 2 (1905) 127-38; cf. Kupisch, 'Kirche und soziale Frage im 19. Jahrhundert', *Durch den Zaun der Geschichte* (Berlin 1964) 229-53; *Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evang. Kirche in Deutschland von 1815-1945*, 2 ed. (1960); Th. Heuss, *Ferdinand Naumann* 2 ed. (Stuttgart-Tübingen 1949); 'Evangelische Sozialreformer des 19. Jahrhunderts', *Kirche im Volk* Heft 21 (1956).

<sup>14</sup> J. Herz (ed.), *Adolf, v Harnack und der Evangelisch-soziale Kongress* (Göttingen 1930) 18, 22-3.

<sup>15</sup> Schmidt, 202-89. Para la mediación entre la fe y compromiso, cf. H. O. Wölber, *Dogma und Ethos. Christentum und Humanismus, von Ritschl bis Troeltsch* (Güttersloh 1950).

orden a la enorme pluralidad y movilidad de la vida y el pensamiento moderno»<sup>16</sup>. Así se comprende cómo el problema de la constitución lleva al de la misión y cómo la reflexión sobre la misión revierte en la constitución. Desde aquí podrá entreverse de modo nuevo la realidad histórica de la iglesia primitiva<sup>17</sup>. [430]

### III.—TERCERA PERSPECTIVA: COMUNION DE LA IGLESIA

#### 1. El mundo de la iglesia.

La primera guerra mundial significa el corte de los tiempos modernos y el comienzo de una nueva etapa de la historia. El mundo de las naciones europeas con su irradiación imperialista entra en una crisis de fundamentos. Al final del conflicto parecían haber triunfado dos revoluciones, la «revolución socialista» en Rusia y la «revolución democrática» en Occidente. La ordenación colectiva de la paz en la Sociedad de Naciones fue una superestructura inconsistente, anulada por la política tradicional de la afirmación nacional: Inglaterra pretende desentenderse del continente y asegurarse fortificando las relaciones con la Commonwealth, Francia emerge del conflicto con la pretensión de la hegemonía europea y Alemania lucha por la revisión de los tratados de paz, que amenazan y bloquean su existencia. En estas coordenadas, la situación económica tarda en rehacerse y sanearse. La autarquía nacional, la ruptura de los cauces del comercio internacional, la política de deudas y reparaciones sitúan a la economía occidental en una crisis permanente. De todas formas la recuperación se hace sobre las bases de la estructura capitalista anterior, potenciada por una tecnificación, que ha nacido del importante avance de la ciencia y por una mayor concentración, que va a dar paso a la firme consolidación del capitalismo europeo. La presión obrera que se intensifica y la falta de un comercio internacional abierto agravan la crisis en los años treinta y provocan el ascenso del movimiento fascista.

La situación social se implica en la situación económica. La burguesía asciende esforzadamente. La clase media alta despega fundiéndose con la minoría del gran capital. La clase media baja se empobrece aún más por las pérdidas de la guerra, los impuestos y la devaluación de las monedas. La clase obrera aumenta con la intensa [431] inmigración y movilización. Los salarios bajos y el paro creciente la sitúan en condiciones de vida difíciles. La revolución socialista

---

<sup>16</sup> Cf. K. Kupisch, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus* (Göttingen 1960) 45-140.

<sup>17</sup> Los problemas presentes de la iglesia hacen que al mirar a las comunidades de Pablo la reflexión eclesiológica se centre también en el problema de la constitución de la comunidad en orden a su misión de servicio al mundo. Cf. E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (London 1888); A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (Leipzig 1884); E. Loening, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine kirchenrechtliche Untersuchung* (Halle 1888); R. Sohm, *Kirchenrecht I. Die Geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig 1892); A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900); *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1902); E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden* (Leipzig 1902); A. von Harnack, 'Verfassung', *PnE* 20 (1908) 508-46; R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig 1909); A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig 1910); R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* 2 ed. (Leipzig-Berlin 1912).

rusa se ofrece como testimonio y estímulo. En Alemania, los consejos de obreros y soldados, que actúan como organizaciones políticas en las principales ciudades, durante la segunda mitad de 1918 parecían anticipar el triunfo inmediato de la revolución; Inglaterra está conmovida entre 1919 y 1922 por olas de huelgas de mineros, al tiempo que los trabajadores del ferrocarril, los puertos y los transportes alcanzaron su unidad sindical. El movimiento obrero francés asciende hasta la huelga general de 1938. La tensión entre la burguesía y el proletariado configura la situación política y a su vez queda marcada por ella.

En principio parecía era el ámbito político donde la revolución democrática había alcanzado su éxito mayor: el reconocimiento de los derechos cívicos a las masas. Las elecciones en la primera etapa llevaron al poder al movimiento socialista (En Inglaterra asciende el partido laborista, en Alemania el SPD protagoniza la república de Weimar, de 1924-25 rige en Francia el gabinete Herriot), pero la burguesía se hace pronto con las riendas del gobierno, (los gabinetes conservadores bajo la dirección de Baldwin en Inglaterra (1922-9); el «bloque nacional», que dirige Poincaré (1922-4; 1926-9) en Francia). En el marco democrático, la burguesía inglesa y francesa va resolviendo la situación económica con medidas de austeridad y proyección colonial, mientras van realizando un proceso de socialización. En la alternancia de gobiernos conservadores y laboristas, Inglaterra va alcanzando una cierta estabilidad con Mac Donal y Baldwin, mientras en Francia con mayor desequilibrio económico el movimiento socialista alcanza el poder con Herriot en 1932 y con el frente popular bajo L. Blum en 1936-7. En Italia y Alemania la crisis económica y la tensión social se resuelven por otro camino. El movimiento fascista, encabezado por Mussolini y Hitler es un intento dirigido por la burguesía de resolver el problema obrero y el nacional, por la dictadura de un partido que haga frente al sistema parlamentario, incapaz al parecer de afrontar con eficacia la situación. Pretende crear un cauce de socialismo nacional, para unir y levantar el pueblo y abrir un ámbito vital para la nación en el orden internacional. De este modo la «revolución democrática» entra en crisis. Las masas dirigidas por la propaganda giran con la burguesía hacia la conservación del orden, frente al liberalismo democrático y al comunismo marxista. En 1933 Hitler toma el poder y parece llegado el momento de la verdadera [432] revolución nacional. El orden exige que la autoridad se concentre, que se excluya el parlamento, que se anulen asociaciones y grupos políticos, que la policía fortifique la seguridad nacional. El paro se resuelve con un proyecto de obras públicas. La autorquía económica con el impulso de la agricultura y la industria, la expansión nacional con una carrera de armamentos.

La situación cultural se entreteteje durante esta época con la situación socio-económica y política. En primer lugar las ciencias físiconaturales (Heisenberg, Einstein, Curie, Morgan, Üxküll, Watson, Lenz) conocen una explosión, que cambia de raíz la imagen mecanicista del mundo y posibilita un proceso creciente de tecnificación. La nueva perspectiva científica del conocimiento aparece tematizada en la lógica matemática (Frege, Peano, Russell-Whitehead) y después en la filosofía neopositivista (Wittgenstein, Carnap, Ayer, Reichenbach), que se ve obligada a emigrar del ámbito fascistas alemán para cultivarse sobre todo en Inglaterra y EE.UU. En segundo lugar el proceso de socialización está paralelamente acompañado de un desarrollo de la sociología

(Stem, Tönnies, Durkheim, Weber). Pero la cosmovisión que predomina en Alemania y Francia, implicándose en el proceso sociopolítico es la que está elaborando el vitalismo. Spengler refleja la conciencia histórica del momento, al señalar por una parte la decadencia de occidente, experimentada en las ruinas de la postguerra y por otra, el papel que ha de jugar la vida con voluntad de triunfo. Bergson en Francia y Nietzsche en Alemania polarizan el pensamiento filosófico que irradia hacia el pueblo. La vida como «totalidad orgánica» expresa el nuevo sentido comunitario que está renaciendo en la comunidad nacional de destino y su «impulso dinámico» (élan vital, voluntad de poder), el esfuerzo histórico de la restauración sociopolítica. La intuición transracional y la comprensión vital corresponden adecuadamente el talante del momento histórico en que las masas, con la mística de la lucha biológica por la existencia deberá someterse a las élites dirigentes que interpretan y hacen la historia. Por eso la ideología del nacional-socialismo empalmará junto con las perspectivas genéticas (Darwin, Mendel) y raciales (Gobineau, Chamberlain), el vitalismo de Spengler y Nietzsche, el patriotismo de Fichte y el caudillaje de Maquiavelo. Con todos estos influjos se esbozaba una visión del mundo y la sociedad, que podía aclarar y justificar el ascenso del movimiento fascista con su estrategia de totalidad<sup>18</sup>. [433] El nacional-socialismo alemán quería resolver el problema

---

<sup>18</sup> Para la situación económica, social y política, cf. Atlas zur Weltgeschichte II, 5 ed. (München 1970) 122 ss. Para un análisis histórico en la perspectiva contemporánea de aquel entonces cf. Á. Weber, *Die Kritik des modernen Staatsgedankens in Europa* (Stuttgart 1925); M. J. Bonn, *Die Krisis der europäischen Demokratie* (München 1925); A. Hitler, *Mein Kampf* (München 1925); E. Giraud, *La crise de la démocratie et les réformes nécessaires du pouvoir législatif* (Paris 1925); A. Rosenberg, *Geschichte des Bolschewismus von Marx bis zur Gegenwart* (Berlin 1932); M. Baumont, *La faillite de la paix (1915-1933) I De Rhetondes à Stresa (1918-1935) 3 ed. (Paris 1951) II De l'affaire éthiopienne à la guerre (1936-39) 3 ed. (Paris 1951)*; D. Thomson (ed.), *The Era of Violence 1893-1945 en The New Cambridge Modern History XII* (Cambridge 1960); E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus* (München 1963); E. Nolte, *Die faschistischen Bewegungen. dtv-Weltgeschichte des 20 Jahrhunderts IV, 2 ed. (München 1989)*; H. Graml, *Europa zwischen den Kriegen V* (1969); D. G. Cole, *Hist. Soc. Thoug. IV, 1. A History of Communism and Social Democracy 1814-1931* (London 1965); 2. *Socialism and Fascism 1931-1939* (London 1961); Th. Schieder, *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* (München 1958); W. Ab3ndroth, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung* (Frankfurt 1965); W. Hofer, *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945* (Frankfurt 1957). Para la situación cultural, A. N. Whitehead, *Science and Modern World* (1926); M. Planck, *Das Weltbild der neuen Physik 4 ed. (1930)*; W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (1935); J. B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (1914); J. Hessen, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart* (1937); G. Gurwitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930); I. Bcnrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (1933); L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres* (1942); G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943); I. M. Bochenski, *La Filosofía actual* (1949); M. F. Sciacca (ed.), *Las grandes corrientes del pensamiento actual, I-II* (1959); J. Hirschberger, *Historia de la filosofía II* (1967) 377 ss.; E. Brehier, *Historia de la filosofía III* (1956) 591 ss.; N. Abagnano, *Historia de la filosofía III* (1956) 305 ss.; Ch. Moeler, *Literatura del siglo XX y cristianismo* (Madrid 1955 ss.). Especialmente los cap. I-V de H. Vorgrimler, *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert. Perspektive, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt.* (Freiburg 1970). En este contexto histórico se esboza de manera nueva el problema de la comunidad. La experiencia comunitaria de la guerra, rompió la posición individualista moderna y abrió la vivencia de la comunidad de destino, de sufrimiento y de tarea. Las categorías de «pueblo» y «nación» adquirirían una valoración nueva. La que está en juego es la misma existencia comunitaria alemana. Ahora bien este redescubrimiento vivencial de la comunidad habría de ser interpretado de manera distinta. En el planteamiento de Spengler, «lo que está en juego en la historia es la vida, siempre y sólo la vida, la razón...». «La historia universal es el tribunal del mundo; da siempre la razón a la vida más

social, desde la autarquía nacional y ésta desde la expansión internacional. Pero este despegue desde la crisis avocaba al mayor conflicto de la historia humana, la segunda guerra mundial.

La segunda guerra mundial se cierra con el balance de 55 millones de muertos, 35 de heridos y 3 de desaparecidos. Bombardeos, huidos, campos de concentración, guerrillas, enfermedades y hambre someten [434] a la humanidad y muy especialmente a los pueblos europeos a una prueba histórica límite. Pero ya en los tratados de paz se advierte que Europa ha perdido su hegemonía en el mundo y se ha convertido en una pequeña provincia entre dos bloques de poder que se consolidan: EE.UU., que pretende representar la sociedad democrática, [435] y la URSS, que está construyendo la sociedad

---

fuerte, más plena, más segura de sí misma: confiere siempre a esa vida derecho a la existencia». Der Untergang des Abendlandes II (1922) trad. esp. IV 6 ed. (1945) 354. Spengler, Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens (1931), expresaba así especialmente el esfuerzo de los hombres de las altas finanzas y de la industria pesada, a cuyo lado estaba como consejero. En este horizonte, Nietzsche con su bestia rubia (Genealogía de la moral, 1, 11) servirla para simbolizar y alentar la lucha por la existencia del pueblo alemán en su recuperación, según las líneas de la propaganda nacionalsocialista. (Cf. Fr. Giese, Nietzsche. Die Erfüllung. (1934) 60), que ya había sido anticipada como sintoma del tiempo en E. Bertram, Nietzsche. Versuch einer Mythologie (1921). «El pueblo que va a protagonizar la historia es sobre todo una realidad biológica, una raza desigual en poder vital a las otras (J. A. Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-5), y que está llamada a ser la raza de los señores, para avanzar en la línea de la evolución humana. Cf. Mein Kampf, 272, 420s., 444s., 468: K. Zimmermann, Die Geistigen Grundlagen des Nationalsozialismus (Leipzig 1933) 93 ss. Pero la experiencia comunitaria de la postguerra había de ser interpretada bajo otras perspectivas. Partiendo de los análisis biológicos y rechazando los esquemas mecanicistas, la vida se mostraba no como una conjunción de elementos, sino como una totalidad orgánica. Cf. H. Driesch, Philosophie des Organischen (1909). El todo es antes que las partes, las incorpora y trasciende. Spann, Kategorienlehre (1924). La realidad entera se ofrece como proceso (Whitehead, Process and Reality (1929), como impulso vital creador que va transformando la materia en vida (Bergson, L'évolution créatrice (1907). En este contexto, sin embargo, la perspectiva más fecunda para la comprensión eclesiológica la ofrecerán la fenomenología y la filosofía social. Esta pretende analizar la comunidad humana, no con el método empírico de las ciencias naturales para describir sin más su morfología (Durkheim), sino con el método comprensivo de las ciencias del espíritu, que pretende alcanzar su estructura esencial. La historia «entendedora» y la psicología de la «estructura» con las que Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (1833), creía poder alcanzar la comprensión íntima de la vida histórica y comunitaria: se continuaba en los análisis de Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1886) y Simmel (Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908). El método fenomenológico de Husserl posibilitaría después un análisis de la comunidad humana en su dimensión personal. Fue obra sobre todo de Scheler, el mostrar que la persona es esencialmente comunitaria y la comunidad es esencialmente personal, una persona colectiva o una comunidad de personas. (Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 2 ed. (1912). Estos análisis fenomenológicos, que apenas podían tener repercusión en la situación sociopolítica totalitaria para comprender y modificar la comunidad humana, empezaban a ser utilizados en aquellos mismos años para el estudio eclesiológico. E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problem geschichtliche Untersuchung über die Grundlage des Urchristentums (Berlin 1925) 36 ss., intenta explicar las formas de la comunidad cristiana primitiva (discípulos, hermanos, santos, etc.), desde una reflexión filosófica (en la que se advierte el influjo del filósofo neokantiano de Breslau, R. Honigswald) sobre la comunión de las almas en el amor que va asumiendo y trascendiendo la conjunción fáctica de los individuos. D. Bonhoffer, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930) 3 ed. (München 1960) 35 ss., aplica a la reflexión eclesiológica la categoría de la comunidad de personas, fundada en la estructural apertura a la socialidad del ser personal. La distinción e implicación de comunidad y sociedad de Tönnies penetra también en la reflexión eclesiológica católica. A. Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche (Ausburg 1931) 190ss.

socialista. Abarcando a ambos y con la pretensión de incorporar a todos los pueblos se funda en 1945 la ONU, para garantizar la convivencia en la paz, defender los derechos humanos y promover el nivel de vida. Condicionada en principio por los intereses de las grandes potencias, pasa después a ser el foro de los estados jóvenes y aumenta sus posibilidades de trabajo en el desarrollo y la reconciliación de los pueblos.

Europa, inmediatamente después de la guerra, se halla ante la disyuntiva del socialismo o el capitalismo. Stalin refuerza la burocracia y el control político, planifica la economía hacia el desarrollo de la industria pesada y el armamento, aunque descienda la agricultura y se paralice el nivel de vida. Al tiempo intenta convertir las zonas ocupadas durante la guerra en democracias populares. Dirigentes formados por el partido soviético y fieles a su línea van aglutinando y animando después los partidos de unificación que dirigen las nuevas naciones con ayuda técnica soviética hasta convertirlos en satélites de su expansión imperialista. La socialización que se va realizando no está acompañada de una progresiva democratización y de un respeto a la autonomía nacional. El COMECON (1949) y el Pacto de Varsovia (1955) serán las estructuras económicas y militares que consoliden el bloque frente a occidente, con el que se mantiene primero la rígida política de la guerra fría y después se busca la coexistencia pacífica. La corriente creciente de refugiados, las sublevaciones en Berlín (1953), Polonia y Hungría (1956) descalifican ante la perspectiva occidental la obra del desarrollo económico y cultural de aquellos pueblos, y dan pie a la visión, también interesada, de la Europa libre. Porque los países europeos occidentales están efectivamente incorporados al ámbito político económico de los EE.UU. El Plan Marshall promueve al tiempo la recuperación europea y su integración en la esfera capitalista norteamericana. Europa occidental, por su parte, consciente de su provincialización entre los bloques y después de la penosa experiencia de las rivalidades nacionales al terminar la primera guerra mundial, intenta gradualmente su unificación a nivel económico (Comunidad de los Seis, 1952; Mercado Común, 1958; Euratom, 1958, EFTA, 1960; OECD, 1961); militar (NATO, 1949) y político (Consejo de Europa, 1949; Parlamento europeo, 1958). En este contexto se va desarrollando la situación económica, social, política y cultural de las distintas naciones europeas occidentales, entre la restauración y la innovación. [436]

La situación económica se rehace pronto. Ya en 1948 el progreso técnico industrial, también ahora favorecido por el avance científico, alcanza el nivel de producción y comercialización de antes de la guerra. Las bases se establecen restaurando la anterior estructura capitalista, con el fuerte apoyo norteamericano y la esforzada participación del pueblo. En Inglaterra y en Francia durante los primeros años de la postguerra se da un proceso de socialización. El gobierno laborista de Attlee nacionaliza la banca, la minería, los transportes, el acero y reestructura y hace obligatoria la seguridad social (1945-48). El gobierno provisional presidido por De Gaulle nacionaliza la banca, los seguros, las minas de carbón y las fuentes de energía (1945-46). En Alemania no se dio esta innovación. La nación dividida en dos, las gestiones de la determinación de zonas en marcha, el testimonio de la revolución de arriba abajo en la zona soviética, la temprana inserción de la economía americana impidieron toda acción revolucionaria y garantizaron más que en otras partes de Europa la continuidad de la vieja estructura económica, reactivada ahora en

la producción y en el consumo. La situación social avanza paralelamente. Mientras después de la primera guerra, el lento desarrollo de la economía acentuó la extensión, conciencia y lucha de la clase obrera frente a la burguesía, ahora el rápido desarrollo protagonizado por la burguesía va realizando una integración de la clase obrera en el «mercado económico social» que elevaba el nivel de vida tan milagrosamente. Pasados los primeros años, en los que la mística de la recuperación nacional impulsa a la burguesía al riesgo en las inversiones y a los trabajadores a una seria colaboración, ascienden los salarios, se construyen las viviendas, mejoran los seguros sociales y hasta se habla de participación en la empresa.

La situación política se había ido confrontando en este proceso. Tras la breve presencia socialista en Inglaterra y Francia, la burguesía se hace de nuevo con el poder. Se abre la era conservadora con los gabinetes de Churchill (1951-55), Eden (1955-7) y Macmillan (1957- 1963), que estabiliza la economía interior y resuelve el problema de las colonias, reintegrándolas en la Commonwealth. El Estado al parecer no concentra el capital, ni planifica el desarrollo de las empresas privadas, ni tampoco deja sin más hacer y pasar. Es una institución de beneficios, de rentas y consumos. La IV República francesa (1946-58) alcanza una mayor democratización, que también protagoniza la burguesía socializante del MRP, mientras el PC pasa a la oposición. En [437] medio de los incesantes cambios de gobierno, que aparentan una situación caótica, se da efectivamente una recuperación económica y una nivelación social. Sin embargo, el fracaso en la política colonial obliga a la V República (1958), donde el régimen presidencialista de De Gaulle pretende avanzar la recuperación nacional y alcanzar la hegemonía francesa en la Europa unida, a distanciarse de la tutela de EE.UU. La restauración política se manifiesta aún más en Alemania. Al parecer la postguerra era un «punto cero» de la historia y sin embargo los hombres (Schumacher, Ollenhauer, Adenauer, Ehard, Heuss) y las fuerzas (SDU-SPD) que la protagonizaban, habían trabajado ya en la República de Weimar, y tenían un fuerte sentido de la continuidad política. Los partidos de la Unión representaban el avance de la burguesía con su proyecto de socializar democratizando. Su «milagro» fue la restauración del neocapitalismo, en forma de sociedad de bienestar, que incorpora a todas las clases. La oposición del SPD, donde tan sólo se hacía oír la voz obrera, se integra en este proyecto que avanza tan eficazmente. En 1956 se prohíbe el KPD, en 1959 el SPD en Godesberg renuncia a su ideología marxista para convertirse en partido popular. De este modo la República Federal Alemana acaba manteniendo en último término la misma estructura social económica de antes de la guerra. En conjunto, la disyuntiva entre innovación y restauración se ha resuelto en favor de la restauración. La segunda guerra mundial a esta luz, sólo fue un penoso entreacto en el desarrollo y consolidación de las dos Europas, la socialista y la capitalista, una protagonizada por el partido comunista y otra por la burguesía liberal, una comprometida en una socialización, que exige una democratización y otra avanzando en una democratización que exige una socialización. A partir de 1965 los síntomas de crisis acaban revelando esta dinámica histórica.

La concepción del mundo que se esboza en estos años en las distintas formas culturales tiene una complicación recíproca con la situación socioeconómica y política. El proceso de tecnificación está asistido por un desarrollo científico que

ha perdido la carga ideológica y política de la época fascista, pero que no aporta menos que antes a la reconstrucción nacional y a la configuración de la imagen del mundo. La nueva física de la relatividad y cuántica irradian en divulgaciones hacia los niveles populares. Se deshacen la cosmovisión mecanicista moderna y la metafísica científicista de comienzos de siglo. Del mismo modo la visión de la evolución biológica, con la concepción progresiva [438] ascendente de la historia que lleva consigo, configura también la mentalidad popular. Pero la historia reciente atestiguaba la ambigüedad del progreso, en el que se había creído firmemente. La socialización y la democratización que se tienen entre manos deben contrastarse no en las totalidades anónimas (raza, partido), sino en las personas concretas. Por eso al problema de la comunidad, planteado después de la primera guerra mundial, sucede en las democracias occidentales, tras el fracaso del fascismo y los inciertos resultados del comunismo, el problema del hombre concreto. El humanismo es el signo de la cultura de la Europa occidental, mientras el socialismo es el símbolo de la oriental. La persona, el sentido y las dimensiones de su vida, su inserción en el mundo, las relaciones interpersonales, su apertura a la transcendencia, pasan a primer plano del interés literario y filosófico. El existencialismo va a articular la irradiación del pensamiento al pueblo. El descubrimiento de Kierkegaard y buena parte de las obras existencialistas más maduras se habían escrito en la época fascista y en los años angustiosos de la segunda guerra. Ahora se maduran las posiciones y respuestas a los interrogantes que plantean las nuevas democracias occidentales. El hombre es conciencia y libertad, decide su vida en la historia, está en comunicación esencial con los otros y es el comienzo y el término de toda la vida social: Sartre y Marcel en Francia, Heidegger y Jaspers en Alemania, son los pensadores que esbozan el nuevo humanismo, más atento a la historicidad que a la historia real en sus contextos, más centrado en los hombres, que actúan la democratización, que en las estructuras socio-económicas, que hay que socializar<sup>19</sup> [439]

---

<sup>19</sup> Para el análisis de la situación socio-económica y política, cf. Europa. Dokumente zur Frage der europäischen Einigung (München 1962); Cf. Gasteyer, Einigung und Spaltung Europas 1942-1985. Eine Darstellung und Dokumentation über die Zweiteilung Europas (Frankfurt 1966); W. Wagner, Europa Zwischen Aufbruch und Restauration (München 1968) (bibliografía); M. Stewart, Modern Forms of Government. A comparative Study 2 ed. (London 1960); Ch. L. Robertson, International Politics since World War II (New York 1966); J. Fauvet, La IV République (Paris 1959); P. Reynaud, La politique étrangère du gaullisme (Paris 1964); D. Thonson, England in the Twentieth Century 1914-1963 (Harmondsworth 1965); E. Deverlein, Deutschland nach den zweiten Weltkrieg 1945-1955, en H. Grundmann (ed.), Handbuch der Deutschen Geschichte VI (Stuttgart 1963-4); Th. Vogelsang, Das geteilte Deutschland 3 ed. (München 1969). En este nuevo contexto histórico se va desarrollando una nueva comprensión del problema de la comunidad. El renacimiento de Kierkegaard había ya empezado tiempo atrás (cf. H. Diem, 'Zur Psychologie der Kierkegaards-Renaissance', Zwischen der Zeiten (1932) 216-48 (bibliografía) y se comenzaba a tomar posturas ante él: W. Ruttenbeck, S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk (1929); K. Löwith, Kierkegaard und Nietzsche (1933); A. Dempf, Kierkegaards Folgen (1935); J. Wahl, Etudes Kierkegaardienes (1938). Pero su Influjo más fecundo se dio al incorporarse su planteamiento en las nuevas posiciones existencialistas (Heidegger, Sein und Zeit (1927); Marcel, Journal Métaphysique (1927); Être et Avoir (1935); Jaspers, Philosophie (1932), que se intensifican e irradian en la crisis de la guerra, cf. Sartre, L'Être et la Néant (1943); L'existentialisme est un humanisme (1946); Heidegger, Brief über den \*Humanismus\* (1947); Merleau Ponty, Humanisme et Terre (1947); Marcel, Homo viator (1944); Jaspers, Der philosophische Glaube (1948); S. de Beauvoir, Le existentialisme et la sagesse des nations (1948); Buber, Dialogisches Leben (1947). Se abre camino el

## 2. La iglesia en el mundo.

---

diagnóstico de que la interpretación existencial del humanismo es la expresión más adecuada del ambiente espiritual del tiempo. Cf. O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie* (1942); Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre* (1948); M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (1949). Este hecho tiene una singular importancia de cara a un planteamiento de la comunidad humana. Antes se veían a los individuos integrándose en la totalidad, ahora se ve la totalidad revertiendo sobre los individuos. El centro del problema comunitario se sitúa en el hombre entendido fundamentalmente como conciencia y libertad. Desde él se expande el ámbito de la comunicación, el ser con los otros, como comunión o como conflicto. La comunidad es, pues, el ámbito de las relaciones interpersonales, su proceso se mide más bien en la historicidad íntima de las personas, que en la construcción de unas estructuras que la posibilite; su meta se sitúa en la creciente comunicación y realización de hombres hacia la conciencia y la libertad. La antropología que subyace a esta comprensión comunitaria acentúa en último término más la democratización que la socialización, más la autonomía que la comunión. Así se explica que, marginados en buena parte el pensamiento neopositivista y marxista, el existencialismo se convierta en la cosmovisión que configura las democracias occidentales y está al tiempo exigido por ellas. Aquí radicaría su fecundidad y su limitación. En este contexto se encuentran también el horizonte, las motivaciones y categorías para la reflexión eclesiológica. En las fronteras de la filosofía y la teología, pensadores cristianos jalonaron estos años transfundiendo la inspiración evangélica al humanismo y posibilitando la asunción teológica de la reflexión humanística. Cf. E. Przywara, *Christliche Existenz* (1934); R. Guardini, *Welt und Person* (1939); J. Maritain, *Humanisme intégral* (1936, 2 ed. 1947); *Principes d'une politique humaniste* (1945); *Christianisme et démocratie* (1945); M. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935); *Manifeste au service du personalisme* (1936); *Le Personalisme* (1949); G. Fessard, *Le Mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire* (1948); M. Lacroix, *Marxisme, existentialisme et personalisme* (1950). En Mounier se profundiza la dialéctica persona-comunidad y se pretende que revierta inmediatamente en la vida histórica («Esprit»). «Una comunidad es una persona que une a las personas por el corazón de ellas mismas». «Las verdaderas comunidades son realmente, y no por metáfora, personas colectivas, personas de personas». *Révolution*, 148, 91. Esta perspectiva de personalismo comunitario de raíces bíblicas, se traspone a la reflexión eclesiológica. Según el método del distinguir para unir (Maritain, *Distinguer pour unir, Us degrés du savoir* (1934) persona y comunidad en la iglesia se distinguen implicándose y se implican distinguiéndose. Lubac en los últimos capítulos de *Cotholicisme. Les Aspects sociaux du dogme* (1938), pretende unir «catolicismo» y «personalismo». Los creyentes no llegan a ser ellos mismos sino es incorporándose a Cristo en la iglesia, y la humanidad «en Cristo» es una en la distinción de sus miembros. El horizonte abierto por Maritain y Mounier posibilitaba que Lubac trascendiera la categoría romántica del organismo de Mohler (*L'unité dans l'Église ou le Principe du catholicisme* acababa de ser publicada antecediendo a su obra en la colección eclesiológica *Unam Sanctam*) y una fundamentación trinitaria ultimaría su comprensión de la iglesia como comunidad de personas (*Catholicisme*, 291). En la teología evangélica el planteamiento antropológico existencialista, especialmente heideggeriano, se irradia sobre todo a través de la obra de Bultmann y su escuela. Las afirmaciones de que «la teología paulina es al tiempo antropología» y «la cristología paulina es al tiempo soteriología» (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1965) 192) no se mantienen en su implicación dialéctica, sino que el punto de gravedad acaba recayendo en la salvación del hombre concreto, cuya estructura cristiana se analiza como «*at* y *i*», *suBspia* (íbid. 315ss.). De esta posición de principio resulta que la dimensión comunitaria y mundana no se subraya suficientemente. La comunidad es, sobre todo, convocación de hombres, para la libertad de la fe, que en la distancia escatológica de la desmundanización, anticipan ya ahora la salvación definitiva, (íbid. 182s., 307ss.). Cf. Zahrnt, 260 ss. Más significativo es aún el camino de la reflexión de E. Brunner. El inicial planteamiento antropológico (*Der Mensch im Widerspruch* (1937), se concentra en el análisis del encuentro personal, de la relación yo-tú como ámbito de la verdad (*Wahrheit als Begegnung* (1938) 20s., 164s.), para pasar después a un planteamiento de la iglesia como comunidad personal, fraternidad mística, que excluye toda organización institucional y jurídica. Cf. *Das Missverständnis der Kirche* (Stuttgart 1951) 82s., 110s. El puesto de los individuos en la comunidad, sobre la que ésta revierte, se subrayará cada vez más. Cf. K. Rahner, 'Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche'. *Festschrift F. Weiss Kirche* (Graz 1960) = *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie* (München 1959) 89-128.

Este breve análisis de la circunstancia económica, social, política y cultural entre 1919 y 1946 es el mundo real en el que se inserta la iglesia, cuya vida constituye el lugar teológico de la eclesiología. «El elemento más decisivo, y con mucho, en la renovación eclesiológica [440] actual, ha sido un crecimiento vital en la iglesia, un arranque de orden espiritual y que fue vivido antes de ser formulado; un profundizar la vida interior, sobre todo por el lado que mira a la persona de Jesucristo y en que se alimenta de los sacramentos, principalmente de la comunión eucarística»<sup>20</sup>. El diálogo difícil con el mundo entablado a comienzos de siglo por el movimiento modernista avocó a una tensión polémica y a una concentración en la fe<sup>21</sup>. Contando con toda la ambivalencia de las decisiones históricas, Pío X afirmó la vida eclesial «en el orden sobrenatural» es decir, en la revelación divina (*Pascendi*, 1907) manifestada en Jesucristo, presente en la eucaristía (*Sacrosancta* [441] *Tridentina Synodus*, 1907) para restaurar todo en El (*Instaurare omnia in Christo*. 1903; *Il fermo proposito*, 1905)<sup>22</sup>. La concentración cristológica y eucarística, al terminar la primera guerra, iban a ser las bases de la nueva experiencia eclesial<sup>23</sup>. [442]

---

<sup>20</sup> Y. M. Congar, 'F.n torno a una renovarion de la orle;:iologia', Santa Iglesia (Barcelona 1965) 460. Para la historia de la iglesia en esta época ci'. J. Lortz, *Geschichte der Kirche II* (Münster 1964) 499 ss.; K. Kupisch, *Deutschland Im 19. und 20. Jahrhundert* (Göttingen 1966); A. Dansette, *Destin du Catholicisme Français 1926-1956* (Paris 1957); A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine 1* (Paris 1948) II (1951). Para la historia de la teología: H. Vorgrimler-R. Vander Gucht, *Teología en el s. XX* (Madrid 1973; Freiburg 1970); H. Zarnt, *Die Sache mit Cott* (München 1968); J. Feiner-J. Trötsch-F. Böckle, *Fragen der Theologie heute 2 ed.* (Koln1958); H. J. Schultz, *Tendencias de la teología en el s. XX* (Madrid 1970); H. Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit* (Bremen 1968).

<sup>21</sup> Para la historia de la eclesiología: Y. M. J. Congar, 'Crónica de treinta años de estudios eclesiológicos', *Iglesia* 293-630; J. Frisque, 'La eclesiología en el s. XX', en *Teol. s. XX*, III, 163-202; St. Jáki, *Les tendances nouvelles da l'écclésiologie* (Roma 1957); U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (München 1962); 201ss.; E. Menard, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui* (Paris 1966); Ch. Frey, *Mysterium in der Kirche-Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte frazösischer katholischer Theologie* (Göttingen 1969).

<sup>22</sup> Cf. Denzinger, 662 ss.; LThK VIII, 538 ss.; RGG V, 395 ss. Para la concienciación cristocéntrica y sacramental de iglesia en estos años tuvieron una gran importancia las obras de C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme* (Maredsous 1917); *Le Christ dans ses Mystère* (Maredsous 1919).

<sup>23</sup> Al despertar la solidaridad humana en la búsqueda de la nueva comunidad, la iglesia empezó a despertar en las almas. R. Guardini, *Von Sinn der Kirche* (1918) trad. esp. (San Sebastián 1960). «Está a punto de producirse un acontecimiento de la mayor importancia: La iglesia está viviendo un despertar en las almas». «El individuo ha agotado sus fuerzas. Tiene ansias de comunidad... pero, francamente no de la del socialismo, que no conoce más comunidad que la que consta de la agregación de átomos, de individuos. Nuestros anhelos tienden hacia algo orgánico, hacia la comunidad viva... La iglesia es la «comunión de los santos». R. Guardini, *Van Geist der Liturgie* (Freiburg 1918). Cf. W. Becker, 'Zum Kirchenbild einer jungen deutschen Generation', *Christliche Verwirklichung* (1935) 84-101. Casel acentuó el misterio sacramental de la iglesia, centrado en la eucaristía. Cf. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* 5 ed. (Freiburg 1923); *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1932). Cf. LThK II, 966; VII, 724-27. Para la implicación entre culto e iglesia cf. la colección de artículos reunidos en O. Casel, *Misterio de la Ekklesia. La comunidad de todos los individuos en Cristo*. Trad. esp. (Madrid 1964). Adam tematizó teológicamente la comunión eclesial, cf. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus* 13 ed. (Dusseldorf 1957) 2 trad. esp. (Barcelona 1962)39ss., 103 ss. Un acontecimiento paralelo se da en la iglesia evangélica alemana. Frente al protestantismo cultural, Barth proclamó la soberanía absoluta de Dios y su palabra, aparecida en Cristo. Interpretó el fin de la guerra en el horizonte escatológico y vio a la iglesia situada entre los tiempos bajo la palabra. «La teología de la crisis no nació de la crisis del tiempo, pero sí en la crisis del tiempo, de un encuentro con la biblia en medio de la crisis del tiempo». Zahrnt, *Sache*, 28. Barth parte de la experiencia histórica. Párroco de una aldea y miembro de la sociedaddemocracia ha conocido las luchas sociales y desde las necesidades de los hombres concretos, que él comprende con ayuda de Dostojewski y Kierkegaard, urgido por el testimonio de los Blumhart y

La Iglesia volvía sobre sí misma y empezaba a descubrirse en su vinculación a Cristo cabeza, como su propio cuerpo. Por fuera parecía que el gran esfuerzo eclesial de estos años era la reestructuración jurídica y administrativa y la actividad diplomática para asegurar a la iglesia un puesto en aquel mundo, pero la vida interior y comunitaria de los creyentes, alimentada en la eucaristía iba creciendo. Junto con los problemas de la organización social, empezaban a destacarse los de la comunión teológica que escucha de la palabra. La reflexión teológica transcendía así la espontánea experiencia comunitaria de la concentración cristológica y Kerygmática y la *communio sanctorum* y el cuerpo de Cristo pasaban a ser las categorías eclesiológicas fundamentales para interpretar la realidad viva de la iglesia. Empujada por la vida misma la problemática de la organización iba dando paso a la de la comunión<sup>24</sup>. [443]

---

Kutler, escucha la palabra de Pablo, que quiere traducir al momento actual. Rommerbrief (1917) prólogo. En este contexto, sin embargo, el único centro está ocupado por el Dios santo que se ha revelado en Jesucristo. Aquí está el gran giro frente a la teología del s. XIX y al protestantismo cultural. «No el hombre con sus deseos, aspiraciones y necesidades, sino el mandato y la voluntad de Dios, tal como se han hecho acontecimiento en la cruz y resurrección de Cristo, son los que deben ser objeto de la teología y tarea de la iglesia». Kupisch, 125. Esto tiene tres consecuencias eclesiológicas fundamentales. En primer lugar el primado de la teología y la cristología. En la manifestación de la justicia de Dios, no es la iglesia, sino el reino de Cristo lo que ocupa el primer puesto. En segundo lugar, la concentración en el evangelio. La iglesia no nace desde abajo, desde la conjunción comunitaria de los hombres, sino que está fundado por Dios, al hablar dándose en Cristo. En tercer lugar la iglesia no se identifica con las realizaciones políticas, ni culturales, ya que existe siempre en la reserva escatológica. Por eso la iglesia, que se pone en escena, que teme la soledad y el desierto y aspira a situarse y a permanecer neutral, camina a su inevitable catástrofe. En el tiempo de la peregrinación tan sólo ha de ser tienda, en donde se padece y espera con el único apoyo de Cristo. Rom. 105, 162ss., 234s., 249ss., 252. A partir de aquí se explicarán las sucesivas posturas de Barth en la historia de la iglesia. Volvamos de nuevo a la iglesia católica.

<sup>24</sup> Por fuera parecía que el gran esfuerzo de estos años pretendía la reestructuración jurídico-administrativa y la actividad diplomática, que permitiera a la iglesia ocupar un puesto en el mundo. La constitución Providentissima Mater Ecclesia (1917) de Benedicto XV promulga el Codex Iuris Canonici (cf. LThK II, 1245). Partiendo de aquí se iniciaría una intensa actividad concordataria con los gobiernos europeos en proceso de secularización: Baviera (1924), Polonia (1925), Rumania (1927), Italia, Prusia (1929), Austria (1933), el Imperio Alemán (1933). Cf. L. Volk, Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen (1933) (Mainz 1969). Pero junto con los problemas de la organización, se van planteando los de la comunión. El movimiento litúrgico, bíblico y apostólico fortalece la vida comunitaria de los creyentes y surge una nueva experiencia de la iglesia. La perspectiva tradicional de la iglesia como *societas*, cuya estructura jerárquica hay que defender apologeticamente, se mantiene en los tratados eclesiológicos destinados sobre todo al estudio teológico en seminarios y universidades (p. e. H. Dieckmann, *De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus* (Freiburg 1925), pero sugerida y exigida por la misma vida eclesial empieza a resurgir la perspectiva bíblica del cuerpo de Cristo. Cf. H. Clerisac, *Le mystère de l'Église* (Paris 1917); R. Garrigou-Lagrange, 'L'Église corps mystique du Christ', FSp 59 (1928) 5-23. M. Gierens, 'Die Idee von Corpus Christi mysticum als Katholische Einheitsidee', ZAM (1930) 312-23; M. Chollet, *Lettre pastorale sur le corps mystique du Christ* (Cambrai 1931); B. V. Miller, 'The Church, the Body of Christ', *Clery Review* (1931) 17-26. Estos datos que Congar (Iglesia, 405 ss., 20) recoge, muestran hasta qué punto la teología del cuerpo místico alienta en la vida y en la espiritualidad de las comunidades (Fr. Jurgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum*, 2 ed. (Paderborn 1933), antes de ser tematizada y profundizada por la reflexión teológica. J. Anger, *La Doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de S. Thomas* (Paris 1929); Th. M. Kaepfelli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin von Corpus Christi mysticum* (Fribourg 1931); C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche* (Paderborn 1934); E. Mura, *Le Corps mystique du Christ* (Paris 1934); F. J. Sheen, *The mystical Body of Christ* (London 1935); L. Malevez, 'L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique', RScR 23 (1935) 257-91, 418-40; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia I* (Roma 1937). El

La proyección al mundo se quería realizar bajo el signo del reino de Dios. Pío XII intuyó que el reinado de Cristo estaba implicado con el trabajo de los laicos en la obra apostólica<sup>25</sup>. Este impulso hacia la instauración del orden cristiano fue acogido de manera distinta en Alemania y Francia, de acuerdo con su reciente historia eclesiástica. Los católicos alemanes, quieren aprovechar la república de Weimar, para romper el ghetto cultural en que habían vivido y abrirse de Ueno a los problemas del tiempo<sup>26</sup>. Pero de hecho su acción política se inscribe [444] en la trayectoria anterior. El partido del centro, formado por la burguesía y el campesinado católico, trabaja en el ámbito republicano, pero radicalizándose cada vez más en la oposición al liberalismo democrático y al

---

tema le vendrá también propuesto a la eclesiología bíblica católica y protestante desde la vida eclesial misma. De la misma manera en la iglesia evangélica, más allá de sus preocupaciones administrativas en la nueva situación política, nacía una nueva vivencia eclesial en las pequeñas comunidades, especialmente juveniles. Paralelamente la reflexión teológica, desde la concentración cristológica y kerygmática, alcanzaba la comprensión de la iglesia como cuerpo de Cristo y comunión de los santos. La realidad eclesial se descubre en el movimiento juvenil sobre todo como un hecho vivencial de encuentro, comunicación y solidaridad, cf. E. Stange, *Die Kommende Kirche* 3 ed. (1927); P. le Seur, *Die Meisterfrage beim Aufbau der Evangelischen Kirche* (1928); E. Lohmeyer, *Von Begriff der religiösen Gemeinschaft* (Berlin 1925); A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft* (Ausburg 1931). Frente a la gran iglesia, que parece ser un fenómeno propiamente católico, el acento se pone en las pequeñas comunidades, donde se experimenta más inmediatamente la fraternidad cristiana (G. Hilbert, *Ecclesiotein in ecclesia* 2 ed. (1924); L. Thimme, *Im Kampf um die Kirche* (1930). Pronto se alzó la voz desde el ámbito de la teología dialéctica para criticar la insuficiente base cristológica de semejantes concepciones de la iglesia, cf. R. Karwehl, 'Zur Diskussion über die Kirchenfrage', *ZdZ* 5 (1927) 178-96; D. Bonhöffer, *Sanctorum communio* 208 ss. *Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 3 ed. (München 1960). De todas formas no faltó tampoco en aquellos años la reflexión eclesiológica que explica la vivencia eclesial (P. Althaus, *Das Erlebnis der Kirche* (1919), desde la comunión que subyace a ella (P. Althaus, *Communio Sanctorum* (München 1929), fundada por la fuerza constituyente de la palabra. Cf. P. Althaus, *Wesen des evangelischen Gottesdienstes* (1926). En esta línea la obra de Bonhöffer venía a ser un importante jalón. Cristo y el Espíritu aparecían en la dimensión constitutiva y las funciones de la iglesia empírica se entienden desde la asamblea cultural, donde se escucha la palabra. En la conferencia teológica angloalemana, en la sesión de Wartburg (1928) tuvo una gran resonancia la aportación de A. E. J. Rawlinson, 'Corpus Christi', G. K. A. Bell-A. Deissmann (ed.), *Mysterium Christi* (Berlin 1931) 275-96 donde se subraya la dimensión eucarística sacramental. Del mismo modo que en la reflexión católica se va acentuando la función eclesial de la palabra, la reflexión protestante va redescubriendo la función eclesial de la eucaristía. La vuelta de la iglesia sobre sí misma en Cristo implicaba de suyo una doble dinámica: el encuentro ecuménico y la apertura al mundo. En 1924 se inició el *Hochkirchlich-ökumenischer Bund* y en 1925 empezó a editarse la revista *Una sancta*, anticipo del trabajo de confluencia católico-protestante que vendría después, *RGG IV*, 1571 ss.; L. Vischer, *Textos y documentos de la comisión 'Fe y Constitución'* (1910-1968) (Madrid 1972); G. Tavard, *Petite histoire du mouvement oecuménique* (Paris 1960); R. Rouse, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (London 1967).

<sup>25</sup> El reinado de Cristo (Quas primas 1925) se irradia por los seglares, que toman parte en el apostolado jerárquico (*Ubi arcano* 1922). El fermento evangélico debía penetrar la familia (*Casti Connubii* 1930), la educación (*Divini iZZius magistri* 1929) y el orden social (*Quadragesimo anno* 1931). Para la historia de la A. C. en estos años, cf. *Documentos*, en A. Cavagna, *Le parole del Papa sull'Azione Cattolica* 3 ed. (Milano 1936); J. Schroeder, *Die Katholische Aktion unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse* (Erlangen 1933); *LThKtll*, V, 902-908.

<sup>26</sup> Hombres como Carl Muth (fundador de *Hochland* en 1903), M. Scheler y Th. Haecker, movimientos como el *Quicfeborn* en torno a *Guardinl*, lugares de encuentro de la inteligencia política y cultural católica como la *Gorresgesellschaft* son exponentes de una común actividad espiritual de proyección de la fe al mundo. Cf. V. Berning, 'Die geistigkulturelle Austrahlung des deutschen Nachkriegskatholizismus' H. Haier (ed.), *Deutcher Katholizismus nach 1945* (München 1964) 136-40.

socialismo radical<sup>27</sup>. A la profunda crisis social de los años veinte se respondía con la acción caritativa, posibilitada por la situación de la iglesia, defendida por el Centro. En Francia la lucha antimodernista, la separación de la iglesia y el estado, la expulsión de las órdenes religiosas y la pobreza de la iglesia provocaron un movimiento integrista de defensa frente al mundo secular hostil, en el que se funden después las posiciones nacionalistas, avocando a la «Action Française» que afirmara el movimiento fascista y trabajara con el régimen de Vichy. Pío XI, con su enérgica intervención, arrancó a la Iglesia francesa de su insistente mirada al pasado y la introdujo por los caminos difíciles de la misión<sup>28</sup>. En la iglesia evangélica alemana Chr. Blumhart había anunciado el mensaje del Reino de Dios, que trasciende los límites de las iglesias y es fuerza que transforma el mundo. Un eco apareció en el socialismo cristiano, unido especialmente a Ragaz y Kutler, que quiere comprometerse con las luchas del proletariado y terminan siendo marginados por la iglesia<sup>29</sup>. De hecho [445] se hablaba de la gran tarea de reconciliación que estaba asignada a la comunidad eclesial en aquel momento histórico<sup>30</sup>, pero la mayor

---

<sup>27</sup> H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925* (1936); 'Die deutschen Katholiken im und nach dem ersten Weltkrieg', *Hochland* 55 (1962-63) 193 ss.; J. Becker, 'Das Ende der Zentrumsparterie und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland', *Welt als Geschichte* 23 (1963) 149-72. La teología del reinado de Cristo alentó ciertamente el compromiso seglar en el mundo. Los católicos, unidos sacramentalmente a la iglesia, han de trabajar para que el estado «no sólo reciba una orientación hacia lo cristiano, sino también la configuración cristiana». E. Kleneidam - O. Kuss, *Die Kirche in der Welt. Beiträge zur christliche Besinnung in der Gegenwart* (Salzburg 1937) 273. Pero esta actitud puede ir unida a un recuerdo nostálgico del pasado en un frente «anti-secular», que se opone al mundo que se paganiza. Este intento de sacralización de los órdenes mundanos «no era en el fondo una apertura al mundo, sino el intento utópico de encuadrar de nuevo este mundo secular del siglo 20 en un ámbito sacral imaginario. La ideología del reino aparece bajo este aspecto no como aggiornamento, sino como el intento de una contrarrevolución». K. Breunin, *Die Vision des Reiches, Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)* (München 1960) 320.

<sup>28</sup> En octubre de 1927 Pío XI condena la Acción Francesa. Para la significación de este acontecimiento cf. P. Doncoeur y otros, *Pourquoi Rome a parlé* (Paris 1927); J. Maritain, *Primauté du spirituel* (Paris 1927).

<sup>29</sup> Para este movimiento social-cristiano, cf. R. Lejeune, *Chr. Blumhart's Predigten und Andachten I-V (1925ss.)*; L. Ragaz, *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart* (1906); *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I-II* (1922); *Von Christus zum Marx, Von Marx zu Christus* (1929); H. Kutler, *Die Revolution des Christentums* (1908); *Reden an die deutsche Nation* (1916), cf. 'Kirche und Sozialismus', Kupisch, 104-8. Sobre todo la monografía de M. Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus I-II* (Zollikon 1957-1958). Barth desde sus presupuestos eclesiológicos se opone a que también por la izquierda se identifique el reino de Dios con una forma de socialismo, perdiéndose la acentuación escatológica y el primado cristológico. Cf. su aportación «El cristiano en la sociedad» en la Conferencia religioso-social de Tambach (septiembre 1919) recogida en J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie* 3-37. La confesionalización de la acción temporal de los cristianos no es más que un nuevo intento de configuración humana del mundo, que ha perdido de vista la absoluta distancia del que es «totalmente Otro», cuyo reino sólo se puede actuar en la obediencia de la fe.

<sup>30</sup> La iglesia debe estar en la vida de la nación como una fuerza de reconciliación social nacional», O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, 5 ed. (Berlin 1928) 241. Este libro expresa muy gráficamente la conciencia eclesial de aquel momento. El signo de los tiempos es la comunidad de destino de la humanidad y más concretamente la de los miembros de un pueblo. «El pueblo: ésta es la tarea» (129). Una iglesia que abarque al pueblo, con un influjo creciente en la economía, la política y la vida espiritual es la señal de que entramos en el «siglo de la iglesia» (141). En la república de Weimar, las jerarquías de la iglesia disfrutaban de una estable situación económica. Las obras de beneficencia, la construcción de iglesias y casas, la prensa eclesiástica, y los actos religiosos públicos crecían de año en año. Apenas si experimentaron la crisis que en 1929 privó del trabajo a

parte de los creyentes, guiados por sus responsables, estaban enclavados en la burguesía y actuaban en el partido popular nacional alemán (DNVP) oponiéndose a la nueva democracia y pasando después a engrosar las filas del partido nazi (NSDAP)<sup>31</sup>. Mientras el pueblo alemán se debatía con las deudas y el paro, buena parte de la iglesia evangélica con una posición triunfal daba paso al fascismo, y se integraba en él bajo la forma del «cristianismo alemán»<sup>32</sup>. En efecto, el «cristianismo [446] positivo» según expresión de Hitler, había de inspirar aquel avance revolucionario, en el que las Iglesias debían tener su puesto y su aportación<sup>33</sup>. Pero desde el seno mismo de las iglesias comenzaba la oposición. De hecho los años de la postguerra habían sido una restauración, un intento de vuelta a la vieja cristiandad, a la posición de privilegio, para poder evangelizar. Ahora la restauración se volvía contra la iglesia triunfante y la iglesia misma centrada en la palabra y en la eucaristía se veía avocada al cambio de la confesión y la persecución. Del «Pfarrernotbund» nació la *Bekennende Kirche*, bajo la inspiración de Barth. El sínodo de Barmen, entre la tentación y la gracia, marcó el camino. Eran los comienzos de una noche oscura, que muchos testigos de las dos iglesias, católica y protestante, hubieron de padecer unidos a la espera<sup>34</sup>. Así terminaba entre las dos guerras

---

millones de trabajadores (Kupisch, 126-7). Frente a esta glorificación de la iglesia, Barth protesta enérgicamente ('Quousque tandem?' *ZdZ* 8 (1930) 1-6). A la conferencia pronunciada en Berlín acentuando la diferencia entre iglesia y reino ('Die Not der evangelischen Kirche', *ZdZ* 9 (1931) 89-122) responde Dibelius sin tomar en serio el reproche (*Die Verantwortung der Kirche. Eine Antwort an K. Barth* (1931)).

<sup>31</sup> Sobre el enclavamiento social de la Iglesia evangélica, cf. Kupisch 98 ss. La posición evangélica conservadora, con el sincretismo de religión y política, llevó consigo de hecho el poner el evangelio al servicio de los intereses públicos. Cf. K. W. Dahm, *Pfarrer und Politik, Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfandstandes zwischen 1918 und 1933* (Köln 1965) 96 ss. En esta línea se explica que pronto algunos llamen a adecuar la predicación de la palabra al nuevo nacimiento del pueblo, bajo la dirección del nacional socialismo, que continúa el espíritu de la tradición prusiana. Cf. W. Künneth - H. Schreiner, *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, 3 ed. (Berlin 1934) 5-6.

<sup>32</sup> Sobre la comprensión de la iglesia en este movimiento da testimonio uno de los artículos de su confesión. «El camino para el cumplimiento de la ley alemana es la comunidad alemana creyente. En ella rige Cristo, el Señor, como gracia y perdón. En ella arde el fuego de la santa disposición al sacrificio. En ella solamente el Salvador sale al encuentro del pueblo alemán y le da la fuerza de creer. Desde esta comunidad de cristianos alemanes debe crecer en el estado nacionalsocialista de Adolfo Hitler, la «iglesia cristiana nacional alemana» que abarque a todo el pueblo. ¡Un pueblo! ¡Un Dios! ¡Un reino! ¡Una iglesia!-, *Richtlinien der Kirchenbewegung Deutsche Christen in Thüringen*, en J. Beckmann (ed.), *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 1933-1944* (Evangelische Kirche im Dritten Reich) (Gütersloh 1948) 32 s. Para su historia y teología cf. K. Meier, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches* (Göttingen 1964).

<sup>33</sup> Para la postura del nacional socialismo ante las iglesias cf. la selección de documentos de W. Hofer, *Der Nationalsozialismus*, 120-66. Cf. R. Rieger - J. Strauss (ed.), *Kirche und Nationalsozialismus* (München 1969).

<sup>34</sup> Cf. Kupisch 141 ss. La concentración cristológica de la conciencia eclesial y la afirmación del evangelio como el único medio de su edificación y predicación aparecen subrayados en el primer artículo de la confesión de Barmen. «Jesús Cristo, como nos está atestiguado en la Escritura santa, es la única palabra de Dios, que escuchamos, a la cual hemos de confiar y obedecer en la vida y en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina de que pueda y deba la iglesia reconocer como fuente de su predicación fuera y junto a esta palabra de Dios también otros acontecimientos y poderes, figuras y verdades como revelación de Dios», *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage des Deutschen Evangelischen Kirche*, erlassen von der Reichs-Bekenntnissynode in Barmen-Gemarke vom 21-31 Mai 1934', Beckmann, o. c., 85. Cf. E. Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (München 1957); G. Niemöller, *Die erste*

la primera etapa de conversión de la iglesia sobre sí misma y su intento de proyección abierta al mundo. Una experiencia fundamental [447] estaba iniciada: la comunión eclesial en Cristo por la eucaristía y la palabra, irradiada al mundo por la acción temporal y misionera de los laicos. Pero la experiencia era histórica y se hizo en el contexto en que la iglesia se insertaba: bajo el signo de la restauración, con que toda la burguesía europea se rehacía sobreponiéndose, encabezando las masas obreras y mirando al pasado<sup>35</sup>.

La guerra y los primeros años de la postguerra son los momentos cruciales de esta noche oscura de la iglesia en Alemania y Francia. La persecución nacional-socialista la ha conducido a una situación límite de despojamiento y humillación y ha provocado en cristianos conscientes de ambas confesiones una llamada a la encarnación y al servicio al mundo. En los campos de concentración, al compartir la lucha y la esperanza, se despierta de la visión triunfal y confesional, y se abre el camino hacia el encuentro ecuménico y el compromiso con todos los hombres<sup>36</sup>. Esta vivencia de la iglesia servidora es una historia apenas escrita que hay que descubrirla en los testigos de aquel tiempo. La primera guerra llevó a la iglesia a la experiencia de la comunión en la concentración cristológica; la segunda a partir de esta concentración, intensamente vivida en la *Bekennende Kirche* y en los grupos de resistencia católica, descubrió con mayor potencia la dimensión del servicio encarnado y humilde. «Vuelta de la iglesia a la "diakonia", y ciertamente a un servicio, que determina la necesidad de la humanidad. Ningún hombre creerá en el mensaje de la salvación y del Salvador, mientras nosotros no nos hayamos puesto sangrando [448] al servicio de los hombres física, psíquica, social, económica, moralmente o de cualquier manera enfermos»<sup>37</sup>. En este mundo secularizado

---

Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen (Göttingen 1959). Para la historia del Kirchenkampf en la iglesia evangélica, K. D. Smidt (ed.), *Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes* (Göttingen 1958ss.). Para la posición de la iglesia católica Pío XI, *Mit brennender Sorge* (1937). Cf. B. Stasiewski, *Akten Deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945* (Mainz 1968); J. Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die Katholische Kirche und der Kirchliche Widerstand*, 2 ed. (München 1946); G. Levy, *Die Katholische Kirche und das Dritte Reich* (München 1965); W. J. Doetsch, *Württemberg Katholiken unterm Hakenkreuz, 1930-1935* (Stuttgart 1969); F. Zippel, *Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945* (Berlin 1965).

<sup>35</sup> La experiencia de la iglesia en comunión íntima con Cristo, para realizar la obra salvadora en el universo sugiere el cambio de perspectiva eclesiológica y la tematización del Cuerpo de Cristo. La iglesia, unida y encabezada por Cristo se presenta como el medio de realización del reino en el mundo, que se está viviendo. Cf. C. I. Scharling, *Ekklesiabegrebet hos Paulus* (Copenhague 1917); Tr. Schmidt, *Der Leib Christi* (Leipzig 1919); K. Holl, 'Der Kirchenbegriff des Paulus in seinen Verhältnis zu dem der Urgemeinde', *ZPAW* (1928) 920-47; F. Kattenbusch, 'Der Quellort der Kirchenidee', *Festgabe A. Harnack* (Tübingen 1921) 143-72; W. Koster, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (Münster 1928); G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* (Gütersloh 1929); H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen 1930); E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (Tübingen 1933); E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ* (Louvain 1933); A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystischer Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937); K. L. Schmidt, *ThW III* (1938) 502-39; E. Percy, *Der Leib Christi* (Lund 1942).

<sup>36</sup> Para la historia de la iglesia en esta época, J. M. Domenach de Montvalon, *Die Avantgarde der Kirche, Bahnbrecher des modernen Katholizismus in Frankreich. Texte und Dokumente, 1942-1982* (Freiburg 1968); J. Höffner, 'Der deutsche Katholizismus in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart', *Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften* (Universität Münster) 1 (1960) 3 ss.; E. Schillebeeckx, *Approches théologiques III. Le monde et l'église* (Paris 1967) 7 ss.

<sup>37</sup> A. Dalp, *Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1949-1945* (Frankfurt 1954) 140.

que va caminando a su madurez el único modo de presencia de Dios en su iglesia es la kénosis del Crucificado<sup>38</sup>.

La iglesia católica en Francia durante estos años llegó al descubrimiento de que se encontraba en un país de misión y había de seguir el camino de la evangelización en un mundo descristianizado. Más que restaurar viejos caminos hay que abrirlos nuevos. Los primeros fueron los militantes seculares de la Acción Católica Obrera. Impulsados por ellos, los sacerdotes decidieron insertarse entre las masas obreras y surgió una etapa nueva de la misión en Francia<sup>39</sup>. Pero la edificación de la iglesia entre los pobres pone de manifiesto la exigencia de la encarnación. «Encarnación» es la palabra que como un símbolo expresa la postura de los militantes en su trabajo de evangelización y lucha por la justicia. Al principio se trataba de romper el ghetto y hacer el puente, para reconquistar el mundo secularizado; después se va descubriendo dolorosamente en los años de la guerra que la secularización es un fenómeno irreversible de autonomía del mundo y que es necesario renunciar a reconquistar y empezar sirviendo en la diáspora, creando pequeñas comunidades de fermento<sup>40</sup>. «Hemos [449] de poner en cada masa un poco de levadura, un pequeño nudo organizado y que conquiste»<sup>41</sup>. En estos momentos se vuelve la mirada a la iglesia primitiva. Las cartas de Pablo son el documento donde nace aliento y luz para estas pequeñas fraternidades<sup>42</sup>. La palabra y la eucaristía edifican la presencia de Cristo, atestiguada en la unidad y el servicio del amor. «La misión es una tarea creadora: edificar la iglesia por la palabra de

---

<sup>38</sup> D. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung* 6 ed. (München 1955) 177 s.

<sup>39</sup> Al comienzo de los años treinta, laicos comprometidos, advierten que no ha llegado el mensaje evangélico al mundo secularizado de hoy por un «déficit de encarnación» en los cristianos, Y. J.-M. Congar, 'Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance', VI, 37 (1935) 214-49. Desde la acción temporal y misionera de los laicos revierte en la conciencia teológica y eclesial un hecho que pone en crisis la idea de la vieja cristiandad: el proceso de secularización. Al tiempo se advierte que son los más pobres, los obreros industriales y los campesinos, a quienes menos llega el mensaje. Cardijn fundaba la JOC en 1925. Se pone en marcha en 1941 la Misión de Francia. Entre los consiliarios de la JOC surgió la pregunta: M. Godin - Y. Daniel, *La France, pays de mission?* (Paris 1943). Muchos sacerdotes deciden unirse a los militantes en la misión hacia el proletariado. Surgen los sacerdotes obreros. Cf. J. Loew, *Tagebuch einer Arbeitermission. 1941-1959* (Mainz 1960); H. Perrin, *Briefe und Dokumente aus dem NachUtss* (München s.f.); *Tagebuch eines Arbeiterpriesters* (München 1955). De esta situación de crisis nace el avance de la iglesia francesa. La presencia evangélica entre los pobres se atestigua también de manera muy cualificada entre los discípulos de Ch. de Foucauld. En 1933 nacen los «Hermanitos de Jesús», Cf. R. Voillaume, *Au Coeur des Masses* 7 ed. (Paris 1959); *Lettres aux Fraternités I-II* (Paris 1960). Cf. Frey, *Mysterium*, 25ss. Para la progresiva concienciación del problema de la pobreza en la iglesia cf. G. Gottier (ed.), *Église et pauvreté* (Paris 1965).

<sup>40</sup> La pequeña comunidad, junto a la estructura parroquial tradicional, manifiesta las tensiones en la misma conciencia eclesial. Frente a la unidad y la catolicidad de la iglesia universal, la comunidad local en torno a la eucaristía; frente a la comunidad parroquial de cristianos practicantes, el pequeño fermento de cristianos militantes; frente a la comunidad parroquial acuartelada frente al mundo, que va a reconquistar, el testimonio y el servicio en el mundo secular de la fraternidad misionera. Asistimos a una anticipación de un fenómeno que se extenderá y radicalizará, a medida que se tome en serio el proceso de secularización. Cf. C. Noppel, *Die neue Pfarrei. Eine Grundlegung* (Freiburg 1939); G. Michonneau, *Parroquia, comunidad cristiana* (Buenos Aires 1951); Card. Felten, 'Quelques réflexions sur la paroisse', MD 9 (1947) 104-12; *Paroisse, chrétienté communautaire et missionnaire* (Paris 1946). Para la concienciación eclesial de la secularización del mundo cf. F. Gogarten, *Die Kirche in der Welt* (Heidelberg 1948) 133 ss.; J. Ratzinger, 'Die neuen Heiden und die Kirche', *Hochland* SI (1958-9) 1-11.

<sup>41</sup> Godin, *France*, 152.

<sup>42</sup> Loew, *Tagebuch*, 200 ss.; Godin, *France*, 122 ss.

Dios»<sup>43</sup>. «Nosotros queremos como individuos y comunidad expresar a Cristo, que continúa viviendo, es decir, se debe conocer a Cristo por nosotros y nuestra comunidad debe ser un débil reflejo de la Trinidad: unidad y amor»<sup>44</sup>. Esta nueva experiencia cristiana podríamos describirla como la comunión por la encarnación<sup>45</sup>. En ella hay elementos de grave trascendencia para el futuro: el servicio encarnado lo realizan sobre todos los laicos compartiendo la lucha de los hombres en la historia para construir el reino de Dios. La iglesia, sin embargo, no puede identificarse con el reino. El fracaso colectivo de aquellos años atestiguaba que la comunidad eclesial, no sólo está unida íntimamente a Cristo, como la cabeza con el cuerpo, sino que es pueblo emigrante, que camina hacia el reino, entre tentaciones y esperanzas. La escatología se redescubre [450] bre<sup>46</sup>. La categoría eclesiológica de pueblo de Dios irrumpe en la teología bíblica<sup>47</sup>. Pero la innovación no significaba ruptura con la historia reciente, sino su asunción.

---

<sup>43</sup> Loew, Tagebuch, 300.

<sup>44</sup> H. Perrin, Briefe, 200.

<sup>45</sup> Cf. B. Besret, *Incarnation ou Eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain* (Paris 1984). Antes de la guerra se pretendía crear instituciones cristianas o penetrar de espíritu cristiano las existentes; en la guerra se aprendió a renunciar a este propósito de cristiandad y a testimoniar como hombre entre los hombres la existencia cristiana en el cuerpo de Cristo frente al mundo secular. Después de la guerra se destacan los aspectos de la kénosis y de la encarnación. Pero al tiempo se entrevé que el encarnacionismo pueda ser un proyecto antropocéntrico y cosmocéntrico, que no tenga suficientemente en cuenta la dimensión escatológica y trascendente de la iglesia. Para esta perspectiva cf. Y. de Montcheuil, 'Vie chrétienne et action temporelle. Préambules à nos tâches de demain', *Construir* 12 (1943) 94-116; H. de Lubac, 'Paradoxes autour de l'adaptation. Etre d'abord', *Cité nouvelle*, Enero (1943) 131-4; P. Varillon, 'Incarnation et Apostolat', *Masses ouvrières* 1 (1944) 43-52; J. Daniélou, 'Transcendence et incarnation', *Dieu Vivant* 6 (1946) 89-96; M. J. Montuclard, 'L'Eglise et les valeurs modernes', *Jeunesse de l'Eglise* 5 (1946) 9-75; Frey, *Mysterium*, 188 ss.

<sup>46</sup> K. Barth, *Das Eschatologische Denken der Gegenwart* (1936) 298, se quejaba de la falta de conciencia escatológica en una iglesia que se creía avanzar triunfalmente en el tiempo. El cristianismo que no es completamente escatología, no tiene que ver nada con Cristo. Ya en medio del tercer Imperio aparecieron los primeros síntomas (E. Kleineidam - O. Kuss, *Die Kirche in der Zeitwende* (Paderborn 1935) 255ss.), pero fue sobre todo después del fracaso del nacionalsocialismo, cuando se aprendió a ver «la situación del mundo de hoy bajo el signo apocalíptico». W. Künneth, *Der grosse Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Bewegung zwischen Nationalsozialismus und Christentum* (Hamburg 1947). En Francia la conciencia escatológica tiene tres manifestaciones. En primer lugar, la que acentúa la continuidad entre la iglesia y el reino y ve en el momento histórico una crisis de crecimiento (E. Suhard, 'Essor ou declin de l'Église'. Carta pastoral en la cuaresma de 1947). En segundo lugar, la posición que subraya la ambivalencia del mundo y la irrupción del eschaton como trascendencia. Cf. El grupo de colaboradores de la revista *Dieu vivant*, fundada en 1945, y sobre todo J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris 1953). En tercer lugar, la posición de Congar, quien pretende mediar entre Lutero y Barth por una parte, y Thils y Theilhard de Chardin por otra. El reino será el mundo llegado a la madurez, pero no con sus fuerzas. Cf. Frey, *Mysterium*, 201 ss. Esta posición, y sobre todo la de Theilhard, prevalecieron después sobre las otras e irradian incluso a la teología protestante. De todas formas en el horizonte escatológico abierto con la postguerra, la eclesiología católica une más estrechamente iglesia y reino, que lo hace la protestante. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné II. Sa structure interne et son unité catholique* (Paris 1951) continúa afirmando que la iglesia es el reino y el reino es la iglesia. Con Cristo, la iglesia ha entrado en los últimos tiempos, aunque sea «en el estado peregrino y crucificado» (1997 n. 1). En estrecha relación con esta diferente conciencia escatológica está el hecho de que la eclesiología católica vuelva de nuevo a la categoría de cuerpo de Cristo, mientras la evangélica se polariza en torno a pueblo de Dios.

<sup>47</sup> La conciencia escatológica en la iglesia católica alemana despertó una postura crítica ante la comprensión del cuerpo de Cristo. La eclesiología está por hacer. Hay que abandonar el

Pío XII con las encíclicas *Mystici corporis* (1943), *Mediator Dei* (1947) y *Divino afflante* (1943) recogía el avance anterior de la conciencia eclesial y contribuía a configurar con él la nueva etapa que [451] empezaba<sup>48</sup>. El movimiento bíblico y litúrgico se aceleraron y profundizaron<sup>49</sup>. El movimiento de apostolado seglar se intensificó y especificó. A la A. C. general sucedieron los distintos grupos que querían responder a sus ambientes y buscaban un método de pedagogía activa para conseguirlo. La Próvida *Mater* (1947) y el *Primo feliciter* (1948) dieron impulso a los institutos seculares con la pretensión de irradiar la vida evangélica al mundo y crear fermentos apostólicos<sup>50</sup> en todas [452] las clases y

---

Heilspersonalismus agustiniano del Cuerpo Místico y partir del Heilskolektivismus del pueblo de Dios. No es la iglesia la que despierta en nuestras almas, sino el pueblo entero, que busca madurar su fe. Esta era la posición programática de M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn 1940). La reflexión eclesiológica dogmática no fue sensible a este planteamiento. Cf. K. Adam, 'Ekklesiologie im Werden. Kritische Bemerkungen zu M. D. Koster's Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart', *ThQ* 182 (1941). 150. El descubrimiento y profundización de la conciencia eclesial de pueblo de Dios, será tarea del contacto vivo con la Escritura. Sólo más tarde, en 1961, escribirá Congar: «Precisamente en este momento, se produce de una manera asombrosa en el mundo católico un verdadero y entusiasta descubrimiento de la idea de "Pueblo de Dios"... Nuestra experiencia personal por lo demás, nos llevaría a pensar que la búsqueda sería un poco decepcionante, porque el tema se ha impuesto un poco por todas partes en los espíritus y en el vocabulario merced a un contacto con las fuentes permanentes del cristianismo y en particular de la Sagrada Escritura-. 'Puede definirse la Iglesia? Destino y valor de cuatro nociones que se ofrecen a hacerlo', *Iglesia*. 26. Para la historia del pueblo de Dios en estos años, cf. J. Arrieta, 'El problema de la expresión del misterio de la iglesia en las imágenes de la Escritura', *EstEc* 41 (1966) 25-79; J. Harry, 'Le peuple de Dieu, sacrament du dessein de Dieu', *Laval theologique et philosophique* 22 (1966) 89-108.

La nueva conciencia eclesial en esta noche oscura cambia la perspectiva eclesiológica. Antes la cristología corría el riesgo de ser integrada en la eclesiología, y la escatología futura ser asumida en la presente. La experiencia del pueblo pecador, pobre y peregrinante, conduce a acentuar el primado de la cristología en el horizonte de la escatología futura. Cf. E. Kasemann, *Dos wandernde Gottesvolk* (Göttingen 1939); W. Bierder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Zürich 1941); N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (Oslo 1941); L. Cerfaux, *Lo théologie de l'église selon Saint Paul* (Paris 1942); O. Michel, *Dos Zeugnis des NT von der Gemeinde* (Göttingen 1941); W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Uppsala 1943); O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Zürich 1946).

<sup>48</sup> La *Mystici Corporis*, como intervención oficial del magisterio eclesiástico, venía a confirmar el camino recorrido por la eclesiología anterior, orientado en la Escritura y en los Padres. Esto va a significar un cierto corte con la perspectiva apologética y jurídica, que todavía prevalece en los manuales escolares (T. Zapelena, *De Ecclesia Christi* (Roma 1940); A. M. Vellico, *De Ecclesia Christi. Tractatus apologético-dogmáticus* (Roma 1940); J. Salaverri, 'De Ecclesia Christi', en *Sacrae Theologiae Summa I* (Madrid 1962) 488 ss.) y un impulso a la eclesiología bíblicopatrística del cuerpo místico, que se convierte en el aliento espiritual de los movimientos apostólicos seglares. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (París 1944); A. Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII* (Wien 1950); T. Soiron, *Die Kirche als Leib Christi* (Düsseldorf 1951); E. Sauras, *El cuerpo Místico de Cristo* (Madrid 1952); Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné II* (1951); H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (Paris 1953); T. Malmberg, *Ein Leib- Ein Geist* (Freiburg 1958); H. Mühlen, *Una mystica Persona* (Paderborn 1964).

<sup>49</sup> Cf. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique* (Paris 1945); *LHhK* 2 ed, VI, 1097, 1100; *RGG*, 3 ed., I, 1157ss., 1225ss.

<sup>50</sup> La reflexión teológica sobre el laicado responde a la conciencia y el compromiso cada vez mayor de los movimientos apostólicos y de la comunidad entera. P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres saintes* (Paris 1941); Y. M. J. Congar, *Sacerdoce et laïcité dans l'Eglise* (Paris 1946); G. Thils, *Théologie des réalités terrestres. II. Théologie de l'Histoire* (Paris 1949); P. Tiberghien, *L'Action catholique. Précisions nouvelles* (Paris 1950); J. Caryl-V. Portier, *La mission des Laïcs dans l'Eglise* (Lyon 1950); I. Backes, 'Das allgemeine Priestertum der Gläubigen', *Festschrift F. Tillmann* (Düsseldorf 1950) 9-

profesiones humanas. La *consecratio mundi* era la forma de todos por distintos caminos y con distintos servicios. Pero la brecha abierta en la evangelización de los pobres aparecía a los pocos años problemática y difícilmente viable. Fijados sus cauces, quedaba en apariencia marginada, pero en realidad estaba sumergida, enterrada en fecundidad<sup>51</sup>.

En esta vuelta de la iglesia sobre sí misma se actualizaba con mayor intensidad el encuentro entre los hermanos separados y la apertura al mundo. El movimiento ecuménico se refuerza<sup>52</sup>. Paralelamente al alto nivel organizativo, se busca la reflexión teológica común y sobre todo la unidad en la oración y en la acción. En 1940 nace el monasterio de Taizé, con «pasión por la unidad del cuerpo de Cristo»<sup>53</sup>, como signo y fermento de unidad y unanimidad en el pluralismo. La iglesia en Francia y Alemania renace de la noche oscura con una decidida voluntad de trabajo y de irradiación. Pío XII con sus radiomensajes de Navidad pretendía esbozar las líneas del nuevo orden social. La democracia y la unidad europea eran motivos insistentes de sus alocuciones<sup>54</sup>. Apuntaba así la voz de la iglesia en su ambivalencia histórica a los nuevos caminos de la historia europea occidental. [453]

La acción más eficaz en el mundo fue desarrollada por los laicos en distintas direcciones. «El evangelio es revolucionario. Exige y produce un orden social nuevo. Este orden aparecerá en plenitud, cuando Jesús vuelva. Se forma ya en la iglesia terrena. Se extiende también al mundo para transformar sus estructuras, y configuradas más humanamente»<sup>55</sup>. La acción de los laicos

---

34; P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Bruselas 1950); R. M. Spiazzi, *La missione dei Laici* (Roma 1951); A. A. Lobo, *¿Qué es y qué no es la Acción Católica?* (Madrid 1952); Y. M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat* (Paris 1953); G. Philips, *Le rôle du Laicat dans l'Eglise* (Paris 1954). Para la historia y la espiritualidad de los institutos seculares, cf. J. Beyer, *Les Instituts séculiers* (Bruges 1954); E. Bergh y otros, *Études sur les Instituts séculiers* (Bruges 1963); A. Gemelli y otros, *Secularidad y vida consagrada* (Bilbao 1967); A. Oberti y otros, *Vocación y misión de los Institutos seculares* (Bilbao 1968).

<sup>51</sup> Sobre la intervención de la Santa Sede en el problema de los sacerdotes obreros, cf. *Études* 279 (1953) 289-98; VI 25 (1953) 7-37; *Herder-Korrespondenz* 7 (1952-3) 153 ss.; 8 (1953-4) 81-91; 9 (1954-5) 507 ss.; *Documentation Catholique* 36 (1954) 1561-65. Sobre las posiciones de los sacerdotes obreros antes y después de la decisión romana cf. *Les prêtres ouvriers. Documents* (Paris 1954)), «Sembrados en la inmensidad de las masas, para que llegando a ser trabajadores, los trabajadores lleguen a ser iglesia, cuerpo de Cristo» (267). «Es preciso escoger: la iglesia o la clase obrera. No hay posición intermedia. No hay lugar en la iglesia para la clase obrera». De la carta de los sacerdotes obreros de Toulouse al Card. Saliege, 13.2.1954. Perrin, en carta a la carmelita que le ayuda (27.3.1954). La iglesia se aparta de los pobres. «Con nosotros o sin nosotros o contra nosotros, Dios llenará el abismo», *Briefe*, 377.

<sup>52</sup> Cf. *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung* (München 1965) 42ss.; C. Boyer, *Il problema ecumenico oggi* (Brescia 1960); B. Lambert, *Le problème oecuménique* (Paris 1962); M. Villain, *Unity. A History and Some Reflections* (London 1963); Y. M. J. Congar, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (Paris 1964); Luis V. Romeu (ed.), *Ecumenical Experiences* (London 1965).

<sup>53</sup> R. Schutz, *La Regla de Taizé y Unanimidad en el pluralismo* (Barcelona 1968).

<sup>54</sup> Cf. J. L. Gutiérrez García, *Doctrina Pontificia II. Documentos políticos* (Madrid 1958) 749 ss. Especialmente los Radiomensajes de Navidad en la postguerra. Cf. P. Galindo, *Colección de Encíclicas y Documentos pontificios* 7 ed. (Madrid 1967) 360ss.

<sup>55</sup> Cf. *Tâches d'aujourd'hui*, *Jeunesse de l'Église* 1 (1942) 42. Lubac, *Cathol.* 321, habla insistido en que «la comunión espiritual a la que la iglesia aspira, no está más acá, sino más allá de la armonía social a la cual no puede renunciar». La comunidad eclesial de suyo está proyectada a la tarea social. J. Maritain, *Humanisme integral* 2 ed. (Paris 1947) 272ss., y Congar, *Jalons*, 131ss., plantearon las esferas de acción de los laicos, que se extienden desde lo religioso a lo temporal. Chenu planteó la teología del trabajo

comprometidos avanza en doble frente. Por una parte en Francia el movimiento progresista cristiano intenta en estrecha colaboración con el partido comunista luchar por el triunfo de la revolución socialista<sup>56</sup>. Por otra parte el MRP en Francia y el CDU/CSU en Alemania pretenden una restauración democrática, que acaba triunfando y articulando la historia posterior<sup>57</sup>. Posiblemente en ambas direcciones faltó la adecuada perspectiva para distinguir entre historia y escatología, entre iglesia y reino de Dios. La identificación de las concretas acciones sociopolíticas con el evangelio, el uso del evangelio, como fuerza de acción social, conducía a la confesionalización oculta o manifiesta del nuevo orden hacia derecha e izquierda. Sin embargo, se levantan voces para advertir que, el camino de la Iglesia no es ser factor de orden y de estabilidad, ni fuerza de propulsión socializante, sino nueva creación, camino o comunión con Dios que funda la comunidad fraternal entre los hombres y rompe toda división en el mundo»<sup>58</sup> a la espera del Señor. Lo [454] que se inició como innovación, pronto empezó a ser restauración. Marginado el movimiento progresista, la iglesia aparece en su obra vinculada en buena parte a los partidos confesionales, que protagonizan el avance de la burguesía. Pretende adquirir posiciones de poder que le permite ejercer más fácilmente su labor de evangelización y así vuelve a una situación de privilegio comparable a la de la vieja cristiandad. Ignorando en buena parte el proceso de secularización y defendiendo más la democratización que la socialización, la iglesia en Alemania y Francia asciende con el avance nacional y queda al tiempo condicionada por él<sup>59</sup>.

---

(Pour une theologie du travail (Paris 1955) y la implicación de la socialización y la personalización (La Parole de Dieu II. L'Evangile dans le temps (Paris 1964)

<sup>56</sup> Cf. E. Schillebeeckx, 'Le progressisme chrétien, cas typique de la France de 1945-1949', Appr. théol. 25-40.

<sup>57</sup> Cf. H. Maier, 'Der politischer Weg der deutschen Katholiken nach 1945', Deut. Kath., 190-220; F. X. Arnold y otros, Catholicisme Allemand (Paris 1956). Este ha seguido una línea conservadora de estabilización (422). «El CDU-CSU es siempre el teatro de las luchas y de las querellas entre el espíritu cristiano y el espíritu de restauración» (524).

<sup>58</sup> Lubac acentúa la escatología en el catolicismo francés. La iglesia no se identifica con el reino, se encuentra en un caminar en esperanza, al que se asocia la creación entera. Cathol., 42, 85 ss., 92. La humanidad ha de pasar por la cruz y renunciarse a sí misma. «El humanismo cristiano debe ser un humanismo convertido» (323). En esta línea Montcheuil, 'Vie chrétienne et action temporeUe', Construir 12 (1943) 95, 99: «La vida cristiana debe encarnarse en la vida humana y sin embargo diferenciarse en eUa». Pues el fermento evangélico lleva siempre consigo un «sentimiento» de inadecuación entre las relaciones humanas tal como son y tal como debieran ser». En la iglesia evangélica alemana después de la guerra se siente la necesidad de contribuir a la socialización. «El cristianismo es un auténtico socialismo». E. Guchs, Christentum und Sozialismus (Stuttgart 1946) 26. Pero Barth en sus conferencias del verano de 1945 vuelve a advertir que no se confunda el reino de Dios con una ley humana, hecha de una concepción intramundana del mundo. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (Stuttgart 1946) 49. Hay que rechazar pues los partidos políticos confesionales que intentan «restaurar la unidad cultural cristiana de la Edad Media en nuevo ropaje». P. Schempp, Die Stellung der Kirche zu den politischen Parteien und das Problem einer christlichen Partei (Stuttgart 1946) 36.

<sup>59</sup> Cf. F. Greiner, 'Die Katholiken in der technischen Gesellschaft der Nachkriegszeit', Meier, Deut. Kathol., 103-35. Después de la guerra los católicos toman la tarea de -la defensa y seguridad de los derechos de la iglesia en el estado constitucional democrático», y en las iglesias predomina «un pensamiento restaurador, que está interesado fundamentalmente en una restauración de los privilegios tradicionales de la iglesia, más que en una diferenciación fundamental del acento en las relaciones de iglesia y estado». Maier, 'Polit. Weg', ibid., 203, 204. Con los años se advierten los valores positivos y negativos de este camino. A. Horné (ed.), Christ und Bürger, heute und morgen (Stuttgart 1958). La

La conciencia triunfante de estar viviendo una primavera de la iglesia se atestigua de muchas formas. Su prestigio y autoridad como Madre y maestra parece alcanzar a todos los hombres de buena voluntad (*Mater et Magistra*, 1981; *Pacem in terris*, 1963), sin embargo Juan XXIII vio la necesidad de ponerse al día en su misión y servicio a los hombres. Cuando convoca el concilio ecuménico, apareció de modo inesperado la conciencia de pueblo caminante, vivida por los militantes más encarnados entre los pobres y tematizados especialmente por la eclesiología bíblica protestante. Lentamente se había ido [455] sintetizando la perspectiva de cuerpo de Cristo y pueblo de Dios<sup>60</sup>. Por eso las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II eran un término de una etapa larga, difícil, fecunda y ambigua al tiempo, de la vida y conciencia de la iglesia.

Marcelino Legido

---

<sup>i</sup> Digitalizado por Escuela de Humanidades Juan de Ávila a partir del texto original recogido por Dialnet <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4595724>.

Mejorado en alguna errata y –sobre todo– en la página 435 del original, que traía una seria confusión de líneas, por lo demás se ha respetado el original.

---

iglesia no ha tomado suficientemente parte por los pobres en la socialización de las estructuras W. Dirks, 'Zur Politik der Christen', *ibid.*, 1-26), -la misión se intenta con medios de poder mundano, que aparece bajo la forma de una enérgica imposición política de intereses » (G. Hirsch, 'Die Kirche in der Welt', *ibid.*, 80). La crítica se intensifica con mayor o menor objetividad, cf. C. Amery, *Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus* (Hamburg 1963); B. van Ona-M. Stankowski, *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft* (Hamburg 1969).

<sup>60</sup> A medida que se va superando la postguerra y la iglesia renovada va participando en la reconstrucción del mundo, se despierta una nueva conciencia eclesial. De nuevo se difumina el horizonte de la escatología futura y la cristología se integra en la eclesiología. La categoría de cuerpo de Cristo pasa otra vez a primer plano, aunque va sintetizándose con la de pueblo de Dios. Cf. Schlier - V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief* (Münster 1949); J. A. T. Robinson, *The Body* (London 1952); E. Best, *One Body in Christ* (London 1955); A. Oepke, 'Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?', *ThLZ* 79 (1954) 363-68; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche* (Trier 1955); J. Pfammater, *Die Kirche otó Bau* (Boma 1960); B. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (Freiburg 1961); P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia 1960); J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Mesias tAssen* 1961); Schweizer, *ThW VII* (1964) 1057-78; 'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena', *ThLZ* 86 (1961) 161-74; 'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena', *ibid.*, 240-56.