



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
— CELAM —



ECLESIOLOGIA

TENDENCIAS ACTUALES



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

ECLESIOLOGIA

TENDENCIAS ACTUALES

COLECCION DOCUMENTOS CELAM — 117

OCTUBRE DE 1990
BOGOTA — COLOMBIA

INDICE

PRESENTACION	5
NOVAS TENDÊNCIAS DA ECLESIOLOGIA	
<i>D. João Evangelista M. Terra</i>	
Obispo Auxiliar de Olinda e Recife, Brasil	7
A Igreja fundada por Jesus Cristo	8
A Igreja "novo povo de Deus"	12
A Igreja como "mistério e sujeito histórico"	15
Povo de Deus e inculturação	20
Igrejas particulares e Igreja universal	26
O novo povo de Deus como sociedade hierarquicamente ordenada	31
O sacerdócio comum no seu relacionamento com o sacerdócio ministerial	35
A Igreja como sacramento de Cristo	41
A única Igreja de Cristo.....	45
A índole escatológica de Igreja: Reino de Deus e Igreja.....	49
IGLESIA SACRAMENTO: PRESUPUESTOS Y SUGERENCIAS PARA SANTO DOMINGO	
<i>Mons. Javier Lozano Barragán</i>	
Obispo de Zacatecas, México	55
Eclesiologías a través de la historia	56
Eclesiología del Vaticano II.....	60
Eclesiologías actuales	63
Eclesiología en Puebla.....	75
Eclesiología sacramental	76
Iglesia sacramento	77
Mediación sacramental	78

Visibilidad de la Iglesia sacramento	80
"Materia" estructural del sacramento Iglesia	83
Sacramento eclesial y cultura histórica latinoamericana	83
Las Iglesias particulares en América Latina	85
Unidad latinoamericana "sacramental"	86
El Obispo y la celebración eucarística	87
Los religiosos en el sacramento eclesial episcopal	89

LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS

Padre Carlos Galli

Teólogo - Argentina	91
La herencia eclesial inmediata	94
El Pueblo de Dios y el pueblo	100
El misterio de la Iglesia y el pueblo de Dios	113
Pueblo de Dios comunión, comunidad e institución ..	133
El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo	141
Conclusión	152

A HISTORIA COMO SACRAMENTO

Pbro. José Marins

Pastoralista - Brasil	153
¿Cómo e onde encontrar a Deus, em nossa época?	154
La sacramentalidad de la historia y de la Iglesia	159
La sacramentalidad en lo socio-político	163
Las tensiones históricas	166
Una metodología que relaciona activamente la comunidad eclesial con la historia	170
La historia, tiempo de la misión	175

LA REVOLUCION RELIGIOSA EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO

Prof. Alberto Methol Ferré

Historiador - Uruguay	181
La revolución religiosa del Concilio	183
La Iglesia y la ilustración	188

PRESENTACION

Durante los días 14 a 18 de octubre de 1989 se reunió en la hermosa ciudad de Belo Horizonte (Brasil) un grupo muy representativo del Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del CELAM.

Este valioso grupo de obispos y sacerdotes, teólogos y pastoralistas quería informar e informarse acerca de lo que está ocurriendo en América Latina en materia eclesiológica, buscar la manera de profundizar y ampliar la eclesiología de Puebla especialmente en la línea de la sacramentalidad y fundamentar los objetivos de la Nueva Evangelización.

Fruto de tan importante encuentro es el presente volumen que se inscribe entre los instrumentos teológico-pastorales de preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo.

Quiero agradecer de modo particular a quienes elaboraron y presentaron sus ponencias en aquella ocasión y que aparecen en este libro:

Al Excmo. Sr. Javier Lozano Barragán, Obispo de Zacatecas, México: Iglesia Sacramento, presupuestos y sugerencias para Santo Domingo; al Sacerdote Argentino Padre Carlos Galli: La

Iglesia como Pueblo de Dios; al Padre José Marins: La Historia como Sacramento; al Excmo. Sr. Joao Martins Terra, Obispo Auxiliar de Recife, Brasil: Nuevas tendencias de Ecclesiología; al Profesor Alberto Methol Ferré: La revolución religiosa en el umbral del tercer milenio.

Expresamente se publican dos ponencias en su lengua original: el portugués, como homenaje a sus autores y al noble pueblo brasileño y porque tenemos la seguridad de que nuestros lectores de habla hispana los comprenderán perfectamente.

*Estoy seguro de que este libro, que vamos a llamar: **Ecclesiología Tendencias actuales**, va a abrir derroteros y va a contribuir no sólo a la Formación Permanente de nuestros agentes de pastoral sino que va a significar un paso fundamental en la ecclesiología de la Nueva Evangelización.*

+ OSCAR ANDRES RODRIGUEZ MARADIAGA, S.D.B.
Obispo Auxiliar de Tegucigalpa, Honduras
Secretario General del CELAM

NOVAS TENDÊNCIAS DA ECLESIOLOGIA

D. João Evangelista M. Terra
Obispo Auxiliar de Olinda e Recife, Brasil

Nos debates teológicos pós-conciliares surgiram novas questões que requerem aprofundamento. Uma dessas questões era se a Igreja foi realmente fundada por Cristo ou se surgiu como uma realidade resultante de um desenvolvimento sociológico não previsto pelo Jesus histórico. Este era um problema já discutido há muito tempo fora do catolicismo, mas que somente depois do Concílio foi introduzido na teologia católica através da apropriação unilateral das hipóteses liberais sobre o Jesus histórico.

Outro tema que adquiriu grande relevo foi o conceito “povo de Deus”, que o Concílio pôs em evidência mas firmemente inserido na imagem global da Igreja do Novo Testamento e dos Santos Padres. Nos últimos tempos porém tornou-se um daqueles slogans que circulam com um conteúdo muito exagerado.

Do mesmo modo um problema candente é o das relações entre a Igreja universal e as Igrejas particulares, retomado pelo Concílio na perspectiva de uma ecclesiologia de comunhão e que depois suscitou no uso prático problemas mais vastos.

Algumas outras questões ecclesiológicas também polarizam o interesse dos estudiosos, como o problema da inculturação.

A IGREJA FUNDADA POR JESUS CRISTO

Estado da questão

É doutrina tradicional da Igreja, que Jesus é o fundamento da Igreja (DS 774) que ele próprio quis fundar e de fato fundou. Por isso o Vaticano II chama Jesus “fundador da Igreja” (LG,5).

Contudo alguns fatores da crítica histórica dos Evangelhos pretendem defender a tese que Jesus de fato não fundou a Igreja e, por causa da prioridade dada ao anúncio do Reino de Deus, nem sequer ficou dissociada do Jesus histórico e se chegou até a renunciar aos termos “fundação” ou “instituição”.

O nascimento da Igreja seria um acontecimento pós-pascal, acontecimento que passou a ser considerado como puramente histórico ou sociológico.

Esse desacordo entre a fé da Igreja e certas concepções atribuídas abusivamente à moderna crítica criaram problemas que foram superados pela aplicação mais rigorosa dos próprios métodos da crítica histórica.

As diversas acepções do termo “Ecclesia”

Ekklesia, é um termo teológico muito denso no N.T.

Ekklesia (**Qahāl**) deriva da idéia vetero-testamentária de reunião do “povo de Deus”.

Apesar de rejeitado por Israel, Jesus não fundou uma sinagoga diversa, nem criou uma comunidade separada no sentido de um “santo resto”, ou de uma seita separatista. Jesus queria converter Israel, dirigindo-lhe uma mensagem de salvação que depois adquire dimensão universal (cura do criado do centurião pagão: Mt 8, 5-13;

e cura da filha de uma pagã siro-fenícia: Mc 7, 24-30). Contudo, a Igreja, no sentido pleno e teológico do termo, de uma comunidade composta de fiéis de procedência judaica e pagã, no Espírito Santo, (Rm 9,24) só existe depois da Páscoa.

O termo **Ekklesia** que ocorre três vezes em Mateus (16,18; 18,17) reveste no Novo Testamento três significados que se interferem mutuamente:

- 1) a assembléia da comunidade;
- 2) cada uma das comunidades locais;
- 3) a Igreja Universal.

Noção de Igreja e fonte de sua instituição

Nos Evangelhos se encontram dois acontecimentos que demonstram de modo particular a convicção de que a Igreja foi fundada por Jesus de Nazaré. O primeiro é a imposição do nome a Pedro (Mc 3,16) depois de sua profissão de fé messiânica e em relação com a fundação da Igreja (Mt 16,16ss). O segundo é a instituição da Eucaristia (cf. Mc 14,22ss; Mt 26,26ss; Lc 22,14; 1 Cor 11,23). Os **logia** de Jesus concernentes a Pedro, como a narração da última Ceia, assumem uma importância primária na atual discussão sobre o problema da instituição da Igreja. Hoje, porém se prefere não mais ligar a demonstração da fundação da Igreja unicamente a esta ou àquela palavra de Jesus ou a um acontecimento particular da sua vida.

Todas as obras e a vida inteira de Jesus constituem a raiz e o fundamento da Igreja, a qual é o fruto de toda a sua existência. A fundação da Igreja pressupõe o conjunto da obra salvífica de Jesus na sua vida, paixão, morte e ressurreição, bem como a missão do Espírito Santo.

Por conseguinte, no agir de Jesus é possível descobrir elementos preparatórios, desenvolvimentos progressivos e várias etapas que conduzem à fundação da Igreja.

Isto já se pode dizer com exatidão do que Jesus disse e realizou antes da Páscoa, enquanto muitos elementos fundamentais da Igreja, que só se manifestaram com toda a plenitude depois da Páscoa, já transparecem na vida terrena de Jesus onde encontram seu fundamento.

Desenvolvimentos e etapas no processo de fundação da Igreja

Esses desenvolvimentos e as várias etapas na vida terrena de Jesus, já tomadas individualmente, mas com maior evidência quando considerados na sua orientação complexiva, revelam uma evolução dinâmica que conduz à constituição e fundação da Igreja. O cristão descobre aí o desígnio salvador do Pai e a ação redentora do Filho, que são comunicados ao homem mediante o Espírito Santo (LG, 2-5)

Estes elementos preparatórios, esses desenvolvimentos e etapas podem ser descritos assim:

- As promessas do AT a respeito do povo de Deus, que são pressupostas na pregação de Jesus e que conservam toda sua força salvífica;
- o amplo convite que Jesus dirige a todos os homens para converter-se e crer nele;
- A convocação e a instituição dos Doze como sinal da futura restauração de todo Israel.
- A imposição do nome a Simão Pedro, o lugar principal que lhe é reservado no círculo dos discípulos e a sua missão;
- A rejeição de Jesus por Israel e a cisão entre o povo judaico e os discípulos de Jesus;
- O fato histórico que Jesus, na instituição da Ceia e na sua paixão

e morte, livremente assumida, persista em pregar o Reino universal de Deus, que consiste no dom da vida a todos os homens.

- A reconstituição, graças à ressurreição do Senhor, da comunidade dividida entre Jesus e seus discípulos e, depois da Páscoa, a introdução deles na vida propriamente eclesial.
- A missão do Espírito Santo no Pentecostes que faz da Igreja uma “criatura de Deus”;
- A missão dos discípulos aos pagãos e a constituição da Igreja dos pagãos.
- A ruptura definitiva entre o “verdadeiro Israel” e o judaísmo.

Nenhuma dessas etapas, tomadas isoladamente, pode constituir a totalidade, mas unidas entre si, mostram com evidência que a fundação da Igreja deve ser entendida como um processo histórico, isto é, como o nascimento da Igreja dentro da História da Revelação. O eterno Pai “determinou convocar os crentes em Cristo na Santa Igreja, a qual, já prefigurada desde o princípio do mundo, admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na antiga aliança e instituída “nos últimos tempos”, manifestou-se na vinda do Espírito Santo e terá a plenificação gloriosa no fim dos séculos” (LG, 2). Nesta mesma caminhada se constitui a estrutura fundamental permanente e definitiva da Igreja. A Igreja terrena é já ela mesma o lugar de reunião do povo escatológico de Deus, continuando assim a missão confiada por Jesus aos seus discípulos. Nessa perspectiva, como diz a Constituição LG 5, a Igreja constitui o germe e o início na terra do Reino de Deus e do Cristo.

Origem permanente da Igreja em Jesus Cristo

Fundada por Cristo, a Igreja não somente depende dele no seu nascimento exterior, histórico ou social, mas provém do seu Senhor

de modo ainda mais íntimo, sendo ele que a nutre e a edifica incessantemente mediante o Espírito. A Igreja nasce, como diz a Escritura e no sentido entendido pela Tradição, do lado aberto de Jesus (cf. Jo 19,34; LG,3). Ele a adquiriu com seu sangue” (At. 20,28; cf Tt 2,14). A natureza da Igreja se funda sobre o mistério da pessoa de Jesus Cristo e da sua obra salvadora, por isso ela vive constantemente do seu Senhor e para ele.

Esta estrutura fundamental se manifesta, sob diversos aspectos em numerosas imagens bíblicas: esposa de Cristo, rebanho de Cristo, propriedade de Deus, Templo de Deus, povo de Deus, casa de Deus, poder e campo de Deus (LG, 6) e sobretudo Corpo de Cristo (LM, 7) imagem que São Paulo correlaciona com a Eucaristia (1 Cor, 11). Esta imagem é depois desenvolvida nas Cartas aos Colossenses (Col 1,18) e aos Efésios (Ef 1,22; 5,23), Cristo é a cabeça do corpo da Igreja.

A IGREJA “NOVO POVO DE DEUS”

As múltiplas designações da Igreja

A Igreja manifesta a todos os homens o desígnio do Pai de salvar a todos mediante o Filho e no Espírito. Para salientar a presença na Igreja desta realidade divina transcendente e a expressão histórica que a manifesta, o Concílio Vaticano II indica a Igreja com a palavra “mistério” (mysterium). Visto que somente Deus conhece o termo próprio que exprimiria toda a realidade da Igreja, a linguagem humana experimenta a sua radical insuficiência para exprimir de modo adequado o “mistério” da Igreja. Por isso deve recorrer a uma multiplicidade de imagens, de representações e de analogias que, aliás, só podem indicar aspectos parciais da realidade.

Se o recurso a tais formulações pode sugerir a transcendência do “mistério” com respeito a toda redução conceitual ou simbólica, a multiplicação das expressões ajudará a evitar os excessos aos quais

levaria o recurso a uma única formulação. A constituição **Lumen Gentium** o sugere no n.6: “Como já no Antigo Testamento, a revelação do Reino é frequentemente proposta com figuras, assim também agora a íntima natureza da Igreja nos é revelada através de “imagens variadas”.

No Novo Testamento, se enumeram até 27 similares para falar da Igreja. O Concílio Vaticano II também recorre deliberadamente a uma multiplicidade de imagens para salientar o caráter inexaurível do “ministério” da Igreja. “Assim o N.T: nos apresenta imagens tiradas quer da vida pastoril ou agrícola, quer da construção de edifícios ou também da família e do matrimônio e já preparadas nos livros dos Profetas (LG, 6). Evidentemente, nenhuma dessas imagens possui a densidade teológica e o valor da Imagem de “corpo” de Cristo desenvolvida por São Paulo (LG, 7). Mas, além dessa imagem, o Vaticano II dá grande relevo a imagem de “povo de Deus” que é usada como título do capítulo II da Constituição **Lumen Gentium**. Por isso a expressão “povo de Deus” acabou sendo usada para designar a eclesiologia conciliar. A razão dessa preferência é de caráter tanto teológico quanto pastoral, pois a expressão “povo de Deus” tinha a vantagem de significar melhor a realidade sacramental comum, compartilhada por todos os batizados, seja como dignidade na Igreja, seja como responsabilidade no mundo. Além disso, com uma mesma fórmula se evidenciam a natureza comunitária e a dimensão histórica da Igreja, conforme o desejo de muitos Padres conciliares.

“Povo de Deus”

Aliás, a expressão “Povo de Deus”, em si mesma não é imediatamente clara ao primeiro exame, e como qualquer outra expressão teológica, exige reflexão e aprofundamento para evitar falsas interpretações.

Já no plano lingüístico, o termo latino **populus** não é adequado para traduzir o grego **laós** da Bíblia dos Setenta, **Laós** é um termo que nos Setenta tem um significado particular e determinado, isto é, não

somente religioso mas também diretamente soteriológico e destinado a encontrar a sua plenificação no N.T.

Ora, a **Lumen Gentium** pressupõe o significado bíblico do termo “povo” e o usa com todos os valores assumidos por ele no Antigo e no Novo Testamento. Por sua vez, o genitivo “de Deus” confere a sua força específica e definitiva a expressão “povo de Deus” colocando-a no seu contexto bíblico de aparecimento e de desenvolvimento. Por conseguinte deve-se excluir decididamente a interpretação no sentido biológico, racial, cultural, político ou ideológico do termo “povo” (Qua de causa radicatus excluditur interpretatio mere biologica, racialis, culturalis, politica vel ideologica vocabuli “Populus”).

O “Povo de Deus” procede “do alto”, do desígnio de Deus, isto é da eleição, da aliança, da missão. Por isso a **Lumen Gentium** não se limita a propor a noção vetero-testamentária de “povo de Deus” mas a supera falando do “**novo povo de Deus**” (LG, 9). Este **novo povo de Deus** é constituído por todos os que crêem em Jesus Cristo e foram **re-nascidos**, porque batizados na água e no Espírito Santo (Jo 3,3-6). É portanto o Espírito Santo que “com a força do Evangelho faz rejuvenescer a Igreja e continuamente a renova (LG, 4).

Assim a expressão “povo de Deus” recebe seu significado específico de uma relação constitutiva ao mistério trinitário revelado por Jesus Cristo no Espírito Santo (LG, 4). O novo povo de Deus apresenta-se como a “comunidade de fé, de esperança e de caridade” (LG, 8), cuja fonte é a Eucaristia (LG, 3 e 7). A união íntima de todo fiel com o seu Salvador bem como a unidade dos fiéis entre si constituem o fruto indivisível da participação fecunda com a Igreja e transformam toda a existência dos cristãos em “culto espiritual”. A dimensão comunitária é essencial à Igreja, para que nela possam ser vividas e compartilhadas a fé, a esperança e a caridade, e para que uma tal comunhão, radicada no coração de todo o crente, se realize também num plano comunitário, objetivo e institucional. A Igreja também

é chamada a viver, em tal nível social, na memória e na espera de Jesus Cristo. Sua missão é pregar essa Boa Nova a todos os homens.

A IGREJA COMO “MISTÉRIO E SUJEITO HISTÓRICO”

A Igreja simultaneamente “mistério” e “sujeito histórico”

Segundo a íntima intenção da constituição conciliar **Lumen Gentium**, a expressão “povo de Deus” usada juntamente com outras expressões para indicar a Igreja, visa salientar o caráter, quer de “mistério”, quer de “sujeito histórico”, que em toda circunstância a Igreja atualiza e “realiza” de modo indissociável.

O caráter de “mistério” designa a Igreja enquanto procede da Trindade. O caráter de “sujeito histórico” se aplica à Igreja enquanto ela age na história e contribui para orientá-la.

Eliminando todo risco de dualismo e de justaposição, importa aprofundar a correlação existente na “Igreja como povo de Deus” entre o aspecto do “mistério” e do “sujeito histórico”. Com efeito, é o caráter de mistério que informa a Igreja e determina a sua natureza de sujeito histórico. Correlativamente é o sujeito histórico que exprime a natureza do mistério.

Em outras palavras, o povo de Deus é simultaneamente mistério e sujeito histórico. De modo que o mistério constitui o sujeito histórico e o sujeito histórico revela o mistério. Por conseguinte, seria puro nominalismo separar na “**Igreja-povo de Deus**” o aspecto de mistério e o aspecto de sujeito histórico.

Como “mistério” a Igreja demonstra a livre disposição da sabedoria e da bondade do Pai de comunicar-se: comunicação que se realiza com a missão do Filho e com o envio do Espírito, para a salvação dos homens. Nesta ação divina tem origem a criação como história dos homens, pois ela tem seu “princípio”, no sentido mais pleno do

termo (Jo 1, 1) em Jesus Cristo, o Verbo feito carne. O qual exaltado à direita do Pai dará e derramará o Espírito Santo, que se torna princípio da Igreja, constituindo-a como corpo e esposa de Cristo, e pondo-a num relacionamento particular, único e exclusivo com Jesus Cristo e por isso não extensível indefinidamente.

Dai se segue também que o mistério da Santíssima Trindade se torna presente e ativo na Igreja. Com efeito, se, de um certo ponto de vista, o mistério de Cristo-Cabeça, entendido como princípio universalmente totalizante do *Christus totus* “compreende” e encerra o mistério da Igreja, mas, de um outro ponto de vista, o mistério de Cristo não se identifica pura e simplesmente com o mistério da Igreja, à qual se deve reconhecer um caráter escatológico. A continuidade entre Jesus Cristo e a Igreja não é direta mas “mediata” e assegurada pelo Espírito Santo, o qual, enquanto o Espírito de Jesus, opera para instaurar na Igreja o reino de Jesus Cristo, que se realiza na busca do Pai.

Igreja como “sujeito histórico”

A Igreja “mistério”, enquanto criada pelo Espírito Santo como realização e plenitude do mistério de Jesus Cristo-Cabeça - e por conseguinte revelação da Trindade -, é propriamente um sujeito histórico.

A intenção do Vaticano II de salientar tal aspecto da Igreja aparece com evidência ao aplicar tantas vezes à Igreja a categoria de “povo de Deus”. Com efeito, a denominação “povo de Deus” já possui no Antigo Testamento uma precisa conotação de sujeito histórico da Aliança com Deus. Tal característica é depois confirmada na plenitude dos tempos no Novo Testamento, quando aderindo a Cristo, mediante o Espírito, o novo povo de Deus se expande, adquirindo uma dimensão universal. Ora, precisamente porque se refere a Jesus Cristo e ao Espírito, o novo povo de Deus se constitui na sua identidade de sujeito histórico.

Aquilo que caracteriza fundamentalmente este povo e que o distingue de todo outro povo é o fato de viver pondo em exercício a memória e juntamente a esperança de Jesus Cristo, pelas quais se realiza não só mediante a livre e responsável adesão de cada um de seus membros, mas também graças ao auxílio de uma estrutura institucional constituída a tal fim (a Palavra de Deus e a nova lei, Eucaristia e sacramentos, carismas e ministérios).

De qualquer modo, memória e esperança dão uma precisa especificação ao povo de Deus, conferindo-lhe uma identidade histórica, que com a sua mesma estrutura o preserva em qualquer circunstância da dispersão e do anonimato. Memória e esperança não podem evidentemente ser separadas da missão pela qual o povo de Deus é permanentemente convocado.

Pode-se afirmar que a missão deriva intrinsecamente da memória e da expectativa de Jesus Cristo no sentido que elas constituem o seu fundamento. O motivo desta relação deve ser baseado no fato que o Povo de Deus aprende, mediante a fé e partindo da memória e da expectativa de Jesus, as verdades e as realidades que os outros povos ignoram e jamais poderão saber sobre o significado da existência e da história dos homens. Este acontecimento e esta boa notícia, o Povo de Deus, em força da missão recebida de Jesus, deve anunciá-lo a todos os homens (Mt 28,19).

Caso contrário os homens permanecerão na escravidão e nas trevas, apesar da sabedoria humana ou “grega” (como diz S. Paulo) e apesar do progresso científico e técnico.

Nesta ótica, a missão que constitui o fim histórico do Povo de Deus, provoca uma ação específica, que nenhuma outra ação humana pode substituir: missão simultaneamente crítica, estimuladora e realizadora de comportamento dos homens, com o qual cada um aceita ou recusa a salvação. Infravalorizar a função própria da missão e conseqüentemente reduzi-la será tornar mais graves os problemas e os males deste mundo.

Plenitude e relatividade do sujeito histórico

Por outro lado, a insistência em designar o Povo de Deus como sujeito histórico, e também sua referência constitutiva à memória e à esperança de Jesus Cristo, consentirá atrair a atenção aos elementos de relatividade de imperfeição pertencentes ao Povo de Deus. Com efeito, “memória” e “espera” dizem simultaneamente, “identidade” e “diferença” no sentido que a referência do novo Povo de Deus a Jesus Cristo, mediante o Espírito, não faz desse povo uma realidade “diversa”, independente e separada, mas simplesmente uma realidade repleta da “memória” e da “espera” pelas quais este povo se une com Jesus Cristo. Sob este aspecto, a realidade plenamente relativa do novo povo de Deus ressalta claramente porque esse povo existe somente como totalidade dependente de Jesus Cristo e não pode fechar-se sobre si mesmo. Daí se segue que o novo Povo de Deus não tem uma índole própria que possa fazer valer, propor ou impor ao mundo, mas pode só proclamar e comunicar aquela memória e aquela espera de Jesus Cristo, nas quais consiste a sua vida: “Já não sou eu que vivo, mas Cristo que vive em mim” (GL 2,20).

Daí se segue também que “a memória” e a “esperança”, que denotam a presença de um “Outro” e que por isso mesmo exprimem a “relatividade” em referência ao Senhor, implicam também a “incompletude”. Por tal motivo, o novo Povo de Deus, quer se trate de cada um de seus membros considerado individualmente, quer globalmente como conjunto de seus membros, permanece sempre “em caminho” (*in via*) e numa situação que nunca se plenifica aqui na terra. O destino deste povo é de fazer-se “memória” e “expectativa” cada vez mais autêntica e fiel. A afirmação genuína do novo povo de Deus não pode propor mais do que aquilo que exige de si mesmo. Com efeito, aquilo que oferece não são bens que lhe pertencem como próprio, mas sim dons que gratuitamente, sem nenhum mérito anterior, recebeu de Deus.

O novo Povo de Deus na sua existência histórica

O novo povo de Deus recebe do Espírito Santo a sua “consistência” de povo. Conforme as palavras do apóstolo Pedro, o que era “não-povo” não pode tornar-se um “povo” (1 Pd 2,10) a não ser mediante Aquele que une a partir de cima e de dentro a fim de realizar a união em Deus. O Espírito Santo faz viver o novo Povo de Deus na memória e na espera de Jesus Cristo e lhe confere a missão de anunciar a Boa Nova desta memória e deste espera a todos os homens. Não se trata com esta memória, com esta espera e com esta missão de uma realidade que se sobreporia ou se acrescentaria a uma existência e a atividades já vividas. A tal propósito os membros do Povo de Deus não constituem um grupo particular que se diferenciaria de outros grupos humanos no plano das atividades cotidianas. As atividades dos cristãos não são diversas das atividades com as quais os homens, quaisquer que sejam, “humanizam” o mundo. Para os membros do Povo de Deus, como para todos os outros homens, existem só as condições ordinárias e comuns da vida humana que todos, segundo a diversidade da sua vocação, são chamados a dividir numa responsabilidade solidária.

Contudo, o fato de ser membros do Povo de Deus consigna aos cristãos uma específica responsabilidade para com o mundo: “Aquilo que é a alma no corpo, isso sejam no mundo os cristãos (**quod anima est in corpore, hoc sint in mundo christiani**, LG, 38; cf **Epístola ad Diognetum**, 6). Visto que o próprio Espírito Santo é chamado alma da Igreja (LG, 7), os cristãos recebem nesse mesmo Espírito a missão de realizar no mundo uma presença tão vital como aquela que Ele mesmo realiza na Igreja. Não se trata de uma ação técnica, artística ou social, mas sim de um confronto do agir humano em todas suas formas, com a esperança cristã, isto é, com a exigência da memória e da espera de Jesus Cristo. Com efeito, “é a partir de dentro (**ad intra**), das aptidões humanas, que os cristãos, e mais particularmente os leigos, são chamados a “trabalhar pela santificação do mundo. Seu compromisso agirá como um fermento quando mediante o exercício da sua função própria e sob a guia do

espírito evangélico contribuírem para tornar visível Cristo aos outros, principalmente com o testemunho da sua vida e com o fulgor da fé, da esperança e da caridade (LG, 31).

Portanto, o novo Povo de Deus não se contradistingue por um modo novo de existência ou uma missão que deveriam substituir-se a uma existência e a projetos humanos já presentes. Ao contrário, a memória e a espera de Jesus Cristo converterão ou transformarão por dentro o modo de existir e os projetos já vividos num grupo de homens. Poder-se-ia afirmar a esse respeito que a memória e a espera de Jesus Cristo, de que vive o novo Povo de Deus, constituem o elemento “formal” que estrutura a existência concreta dos homens. Esta existência concreta, que é como a “matéria” (no sentido escolástico do termo) evidentemente responsável e livre, recebe tal ou tal determinação para constituir um modo de vida “segundo o Espírito Santo”. Estes modos de vida não existem a priori e não podem ser determinados antecipadamente; manifestam-se numa grande diversidade e são por isso sempre imprevisíveis, embora possam ser referidos à ação constante de um único Espírito Santo. O que estes vários modos de vida têm em comum e habitual é o fato de exprimir “nas condições ordinárias da vida familiar e social, que constituem o tecido da existência humana”, as exigências e as alegrias do Evangelho de Cristo (LG, 31).

POVO DE DEUS E INCULTURAÇÃO

Necessidade da inculturação

O Povo de Deus como “mistério” e simultaneamente como “sujeito histórico” “é composto de homens, os quais, reunidos juntos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação para o Reino do Pai e receberam uma mensagem de salvação a ser proposta a todos. Por isso (a comunidade dos cristãos) se sente realmente e intimamente solidária com o gênero humano e com a sua história” (GS n.1). A missão da Igreja entre os homens é “constituir o reino

de Deus”, por isso o novo Povo de Deus “nada subtrai do bem temporal de qualquer povo, mas ao contrário favorece e acolhe todos os recursos, riquezas, costumes dos povos, na medida em que são bons, e acolhendo-os, os purifica, consolida e eleva” (LG, 13). O termo geral “cultura” parece poder resumir, como propõe a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, este conjunto de dados pessoais e sociais que constituem o homem permitindo-lhe assumir e dominar a sua condição e o seu destino (GS 53-62).

Por conseguinte, trata-se para a Igreja, na sua missão evangelizadora, de “levar a força do Evangelho ao coração da cultura e das culturas” (João Paulo II, *Catechesi Tradendae*, 53). Faltando isto, o homem não lograria realmente ser atingido pela mensagem de salvação que a Igreja lhe comunica. A reflexão sobre a evangelização de fato adquire cada vez maior consciência de si mesma. A evangelização atinge a própria meta quando o homem, tanto como pessoa individual quanto como membro de uma comunidade que o marca em profundidade, aceita receber a Palavra de Deus e de fazê-la frutificar na sua vida. Por isso Paulo VI pôde escrever na *Evangelii Nuntiandi*: “Porções da humanidade que devem ser transformadas pela Igreja: não se trata apenas de pregar o Evangelho em fronteiras geográficas cada vez mais vastas ou a populações sempre mais estendidas, mas também de atingir e de revirar mediante a força do Evangelho os critérios de juízo, os valores determinantes, os pontos de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que estão em contradição com a Palavra de Deus e com o desígnio de Salvação”. Com efeito, como relembra o Papa no mesmo documento: “A ruptura entre o Evangelho e cultura é sem dúvida o drama de nossa época” (*Evangelii Nuntiandi*, 19 e 20).

Para indicar esta missão e esta ação com as quais o Evangelho pode penetrar o coração das culturas, recorre-se hoje ao termo “inculturação”. “Embora seja um neologismo, (escreve João Paulo II) ele exprime muito bem uma das componentes do grande mistério da encarnação” (*Catechesi Tradendae* n. 53). João Paulo

II salienta, em Coréia, a dinâmica da inculturação: “É preciso que a Igreja assuma tudo em todos os povos. Temos diante de nós um longo e importante processo de inculturação a fim de que o Evangelho possa penetrar em profundidade a alma das culturas vivas. Encorajar tal processo significa responder às profundas aspirações dos povos e ajudá-los a entrar na esfera da fé”. (Alocução aos intelectuais e artistas coreanos, 5 de maio de 1984).

Queremos aqui recordar apenas o fundamento da inculturação no mistério de Deus e de Cristo, com a finalidade de detectar-lhe o significado para a missão hodierna da Igreja. A exigência de inculturação se impõe a todas as comunidades cristãs, mas devemos prestar particular atenção às situações vividas pelas Igrejas da Ásia, da África, da Oceania e da América de Norte e América do Sul, quer se trate de novas Igrejas, quer de comunidades cristãs já antigas (cf Ad Gentes, 22).

O fundamento da inculturação

O fundamento doutrinal da inculturação se encontra antes de tudo na diversidade e multidão dos seres criados, que provém da vontade de Deus Criador, desejoso que tal multidão diversificada ilustre ainda mais os inumeráveis aspectos de sua bondade (S Th Ia, q. 47, a, I). Isso se encontra mais ainda no mistério de Cristo; na sua encarnação, vida, morte e ressurreição.

Pois como o Verbo de Deus assumiu na própria pessoa uma humanidade concreta e viveu todas as circunstâncias particulares da condição humana num lugar, num tempo determinado e no seio de um povo determinado; assim a Igreja, a exemplo de Cristo e mediante o dom de seu Espírito, deve encarnar-se em todo lugar, em todo tempo e em todo povo (Cf. At 2, 5-11)

Como Jesus anunciou o Evangelho servindo-se de todas as realidades familiares que constituíam a cultura do seu povo, assim a Igreja não

pode eximir-se de assumir, para a construção do Reino, elementos provenientes das culturas humanas.

Jesus dizia: “Convertei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15); e afrontou o mundo pecador até a morte na cruz, para tornar os homens capazes desta conversão e desta fé. Ora, acontece o mesmo quer para as culturas quer para as pessoas; isto é, não se pode lograr a inculturação a não ser quando se lhe denunciam os limites e o pecado que ela encerra. Toda cultura deve aceitar o juízo da cruz sobre sua vida e sua linguagem.

Cristo ressuscitou, revelando plenamente o homem a si mesmo e comunicando-lhe os frutos de uma redenção perfeita. Assim, uma cultura que se converte ao Evangelho encontra nele a sua libertação e descobre riquezas novas que são justamente dons e promessas de ressurreição.

Na evangelização das culturas e na inculturação do Evangelho se produz um intercâmbio misterioso: por um lado o Evangelho revela a toda cultura e liberta nela a verdade suprema dos valores que encerra; por outra parte, toda cultura exprime o Evangelho de maneira original e manifesta seus novos aspectos. A inculturação é assim, um elemento da recapitulação de todas as coisas em Cristo (Ef 1,10) e da catolicidade da Igreja (LG, 16 e 17).

Diferentes aspectos da inculturação

A inculturação se reverbera fortemente sobre todos os aspectos da existência de uma Igreja, especialmente sobre a vida, sobre sua linguagem, como vamos evidenciar:

- No nível de vida, a inculturação consiste no fato que as formas e as figuras concretas de expressão e de organização da instituição eclesial correspondam melhor possível aos valores positivos que constituem a identidade de uma cultura. Consiste também

numa presença positiva e num compromisso ativo com os problemas humanos mais fundamentais nela presentes. A inculturação não é só a conservação das tradições culturais, mas é também uma atuação ao serviço de todo o homem e de todos os homens; compenetra e transforma todas as relações; atenta aos valores do passado; olha também para o porvir.

- No nível da linguagem (entendida num sentido antropológico e cultural) a inculturação consiste em primeiro lugar no ato de apropriação do conteúdo da fé nas palavras e nas categorias de pensamento, nos símbolos e nos ritos de uma determinada cultura. Requer pois a elaboração de uma resposta doutrinal fiel e ao mesmo tempo nova, construtiva mas que convida à conversão, aos novos problemas doutrinários e éticos conexos com as aspirações e com as negações, com os valores e com os desvios daquela cultura.

Mesmo se as culturas forem diversas, a condição humana é uma só; por isso a comunicação entre as culturas é não só possível mas necessária. Assim, o Evangelho dirigindo-se ao íntimo do homem, reveste um valor transcultural e a sua identidade deve poder ser reconhecida de uma cultura à outra cultura. Isto requer que toda cultura seja aberta às outras culturas. Deve-se recordar que “o Evangelho se transmite desde sempre através de um diálogo apostólico que está inevitavelmente inserido num certo diálogo entre culturas” (Catechesi tradendae, 13).

Com a sua presença e seu compromisso na história dos homens, o novo Povo de Deus é sempre guiado para situações novas; deve portanto continuamente comprometer-se em anunciar o Evangelho no coração da cultura e das culturas. Surgem às vezes situações e épocas que requerem um compromisso particular, como é hoje o caso especialmente para a evangelização dos povos da Ásia, da Oceania, da América do Norte e do Sul. Novas ou antigas, estas Igrejas, que poderíamos chamar “não europeias”, se encontram numa situação particular a respeito da inculturação. Os missionários

que lhes levaram o Evangelho lho transmitiram inevitavelmente com elementos da própria cultura. Não podiam, por definição, realizar aquilo que competia propriamente aos cristãos que viviam nas culturas de recente evangelização. Como notava o Papa João Paulo II aos bispos do Zaire, “a evangelização comporta etapas e aprofundamentos”. Por isso, parece chegado o tempo no qual muitas Igrejas não europeias, tomando pela primeira vez consciência da sua peculiar originalidade e das tarefas que lhes incumbem, têm o dever de criar ao nível da vida e da linguagem novas formas de expressão do único evangelho. Apesar das dificuldades que encontram e do tempo requerido por tal empreendimento, o esforço, que estas comunidades aplicam em comunhão com a Santa Sé e com o auxílio de toda a Igreja, se revela decisivo para o futuro da evangelização.

Neste compromisso global, a promoção da justiça é sem dúvida apenas um elemento, mas um elemento importante e urgente. O anúncio do Evangelho deve aceitar o desafio tanto das injustiças locais, como da injustiça planetária. É verdade que neste campo se manifestam alguns desvios de natureza político-religiosa; mas elas não deveriam levar a suspeitar ou a esquecer a necessária missão de promover a Justiça; antes, mostram melhor como é urgente um discernimento teológico fundado sobre instrumentos de análise, rigorosamente científico, mas sempre guiados pela luz da fé (cf. **Jesus Cristo, força de libertação. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação**, Congregação para a Doutrina da Fé, 1984).

Por outra parte, visto que as injustiças locais estão frequentemente conexas com a injustiça planetária sobre a qual Paulo VI tinha fortemente chamado a atenção mundial na **Populorum Progressio**, a promoção da justiça concerne a Igreja católica difundida em todo o mundo e por isso requer o auxílio recíproco de todas as Igrejas particulares e o auxílio da Sé Apostólica Romana.

IGREJAS PARTICULARES E IGREJA UNIVERSAL

Distinções necessárias

Seguindo o uso frequentíssimo do Concílio Vaticano II, retomado agora pelo novo Código de Direito Canônico, adotamos aqui a seguinte distinção: “A Igreja particular” (**Ecclesia peculiaris aut particularis**) é em primeiro lugar a diocese (cf. cân. 368) “vinculada ao seu pastor e por ele reunida por meio do Evangelho e da Eucaristia no Espírito Santo” (**Christus Dominus**, n. 11). O critério aqui é essencialmente teológico. Segundo um certo uso, aliás não aceita pelo Código, “Igreja local” (**Ecclesia localis**) pode indicar um conjunto mais ou menos homogêneo de Igrejas, cuja constituição resulta geralmente de elementos geográficos, linguísticos ou culturais. Sob o impulso da divina Providência, estas Igrejas têm desenvolvido, como os “antigos patriarcados”, ou desenvolvem ainda hoje, um patrimônio teológico, jurídico, litúrgico e espiritual. Aqui, porém, *o critério é prioritariamente sócio-cultural.*

Distingamos também a estrutura essencial da Igreja da sua figura concreta e mutável (ou a sua organização). A estrutura essencial compreende tudo aquilo que na Igreja deriva da sua instituição divina (**iure divino**), mediante a fundação realizada por Cristo e o dom do Espírito Santo. Embora deva ser única e destinada a perdurar para sempre, esta estrutura essencial e permanentemente reveste sempre uma figura concreta e uma organização (**iure ecclesiastico**) fruto de elementos contingentes e evolutivos, históricos, culturais, geográficos, políticos... Por isso, a figura concreta da Igreja é normalmente sujeita a evolução e é portanto o lugar onde se manifestam diferenças legítimas e até mesmo necessárias. A diversidade das organizações remete contudo à unidade da estrutura.

A distinção entre a estrutura essencial e a figura concreta da Igreja (ou organização) não significa que entre elas haja uma separação. A estrutura essencial da Igreja está sempre implicada numa figura concreta, sem a qual não poderia substituir. Por este motivo a figura

concreta não é neutra em confronto com a estrutura essencial que deve poder exprimir com fidelidade e eficácia, numa determinada situação. Mas em alguns pontos, especificar com certeza aquilo que depende da estrutura ou da forma (organização) pode exigir um delicado discernimento.

A Igreja particular, aderindo ao seu bispo e pastor, pertence, enquanto tal, à estrutura essencial da Igreja. Contudo, em épocas diversas, esta mesma estrutura assume formas que podem variar. O modo de funcionamento numa Igreja particular, como também os vários agrupamentos de diversas igrejas particulares, pertencem à forma concreta e à organização. É, naturalmente, o caso das “Igrejas locais” localizadas pela sua origem e pelas suas tradições.

Unidade e diversidade

Estabelecidas estas distinções, deve-se salientar que para a teologia católica da unidade e da diversidade da Igreja se impõe uma referência originária à Trindade diferenciada das Pessoas na Unidade própria de Deus. A distinção real das pessoas não divide a natureza. A teologia da Trindade nos mostra que as verdadeiras diferenças podem substituir unicamente na Unidade. Mais ainda, aquilo que não possui unidade não admite a diferença. (Cf. J.A. Moehler). De modo análogo podemos aplicar estas reflexões à teologia da Igreja.

A Igreja da Trindade (cf. LG, 4) cuja diversidade é múltipla, recebe a própria unidade do dom do Espírito Santo, que é ele próprio vínculo de unidade entre o Pai e o Filho.

O universal “católico” deve ser distinguido das falsas figuras do universal, conexas quer com as doutrinas totalitárias, quer com os sistemas materialistas, quer com as falsas ideologias da ciência e da técnica, quer ainda com as estratégias imperialistas de qualquer espécie. Não se pode também confundir-lo com uma uniformidade que destruiria as legítimas particularidades, nem se poderia assimilá-

lo a uma reivindicação sistemática de singularidade que ameaçaria a unidade essencial.

O Código de Direito Canônico (Cân. 368) retomou a formulação da *Lumen Gentium* (n. 23), segundo a qual “a Igreja Católica una e única, subsiste nas Igrejas particulares e a partir delas”. Entre as Igrejas particulares e a Igreja Universal existe portanto uma recíproca interioridade, uma espécie de osmose. A Igreja universal, com efeito, encontra a sua existência concreta em cada Igreja particular, na qual está presente. Por sua vez, cada Igreja particular é “formada à imagem da Igreja universal” (LG, n.23) com a qual vive em intensa comunhão.

O serviço da unidade

No coração do complexo universal de Igrejas particulares, que compõem a única Igreja de Deus, encontramos um centro e um ponto de referência: a Igreja particular de Roma. Essa Igreja romana é aquela com a qual - como escreve Santo Irineu - “deve necessariamente consentir toda a Igreja”, e que preside à caridade e à comunhão universal (cf. Santo Inácio de Antioquia, **Ep. ad Rom. prooemium**). Com efeito, Jesus Cristo, Pastor eterno, “a fim de que o próprio Episcopado fosse uno e indiviso pôs à frente dos outros apóstolos o bem-aventurado Pedro e nele estabeleceu o princípio e o fundamento perpétuo e visível da unidade da fé e da comunhão” (LG, n. 18). “Sucessor do apóstolo Pedro, o Pontífice romano é o vigário de Cristo e a cabeça visível de toda a Igreja sobre a qual exercita o poder pleno, supremo e universal” (LG, n.22).

A constituição quer propor a doutrina relativa ao primado e ao magistério do Romano Pontífice, unidamente com a “doutrina concernente aos bispos sucessores dos Apóstolos” (cf. LG, n.18). O colégio dos bispos que sucede ao colégio dos Apóstolos, manifesta justamente a variedade, a universalidade e a unidade do povo de Deus. Ora, “os bispos, sucessores dos Apóstolos, regem, com o sucessor de Pedro, vigário de Cristo e cabeça visível de toda a

Igreja, a casa do Deus vivo” (LG, n.18), isto é, a Igreja. Daí se segue que o Colégio episcopal “é também com sua cabeça, o romano Pontífice, e nunca sem ele, sujeito do supremo e pleno poder sobre toda a Igreja” (LG, n.22). Cada bispo, na própria Igreja particular, “é solidário com todo o colégio episcopal ao qual foi confiado, à imitação do colégio apostólico, o múnus de vigiar pela integridade da fé e sobre a unidade da Igreja” (Paulo VI, **Exortação apostólica “Quinque iam anni”**, 8 dezembro 1970, n.II). Por isso está obrigado a ter para com toda a Igreja uma solicitude que, embora não exercitada com ato de jurisdição, contudo contribui sumamente para o bem da Igreja universal” (LG, n.23). Do mesmo modo o bispo governará a própria diocese na persuasão que ela é “formada à imagem da Igreja universal” (LG, n.23).

O “afeto colegial” que o Concílio reavivou nos bispos, se traduziu concretamente, em seguida, mediante a importante função desenvolvida pelas Conferências Episcopais (Cf. LG, n. 23). No seio de tais instâncias, os bispos de uma nação ou de um território exercitam “simultaneamente” ou “conjuntamente” algumas de suas responsabilidades apostólicas e pastorais (cf. **Christus Dominus**, n. 38, e Código de **Direito Canônico**, cân.447).

Pode-se ainda salientar que as Conferências Episcopais desenvolvem entre si relação de vizinhança, de colaboração e de solidariedade, sobretudo em nível continental. Vemos, assim assembleias episcopais reunir delegados das diversas Conferências no quadro das grandes áreas do mundo; por exemplo: o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), o Symposium das Conferências Episcopais da África e do Madagascar (SECAM), a Federação das Conferências Episcopais da Ásia (FABC), o Conselho das Conferências Episcopais Europeias (CCEE). Estas assembleias propõem à nossa época, que conhece a unificação e a organização de grandes áreas geopolíticas, uma figura concreta da unidade da Igreja na diversidade das culturas e das situações humanas.

A utilidade, ou melhor, a necessidade pastoral das Conferências

Episcopais como também os seus agrupamentos em escala continental, é indiscutível. É lícito, porém, por tal motivo, descobrir nelas, como às vezes se faz, pelo fato que nelas se desenvolve um trabalho em comum, instâncias específicas “colegiais” no sentido estrito segundo a doutrina da *Lumen Gentium* (n.22) e da *Christus Dominus* (nn.4-6). Estes textos não consentem, no sentido rigoroso, que se atribua às Conferências Episcopais e aos seus agrupamentos continentais a qualificação de “colegiais” (o termo “colegialidade” não foi usado pelo Vaticano II). Com efeito, a colegialidade episcopal que tem seu fundamento na colegialidade dos Apóstolos é universal e é entendida em relação ao conjunto da Igreja, da totalidade do corpo episcopal em união com o Papa. Estas condições se verificam plenamente no Concílio ecumênico e se podem verificar na ação unitária dos bispos que residem nas diversas partes do mundo segundo as indicações estabelecidas no decreto *Christus Dominus*, n. 40 (Cf. *Lumen Gentium*, n. 22). Ao contrário instituições como as Conferências Episcopais (e os seus agrupamentos continentais) derivam da organização ou da forma concreta ou histórica da Igreja (*iure ecclesiastico*); o uso a esse respeito dos termos “colégio”, “colegialidade”, “colegial”, é por conseguinte somente num sentido análogo, teologicamente impróprio.

Estas asserções não diminuem de modo algum a importância da função prática que as Conferências Episcopais e seus agrupamentos continentais devem desenvolver no futuro, especialmente no que diz respeito as relações entre as Igrejas particulares, as Igrejas “locais” e a Igreja universal. Os resultados já conseguidos oferecem o fundamento seguro para uma legítima esperança.

Resta o fato que na nossa condição cristã de peregrinantes, as relações entre as Igrejas particulares entre si ou entre elas e a Santa Sé, encarregada do ministério da unidade e da comunhão universal, podem às vezes tornar-se difíceis. As inclinações pecaminosas dos homens os impelem a transformar as diferenças em oposições: Por isso é preciso sem cessar procurar, na comunhão com a Sé de Roma e sob sua autoridade, a modalidade mais apta para expressar a

universalidade católica que permita a compenetração dos elementos humanos mais diversos na unidade da fé.

O NOVO POVO DE DEUS COMO SOCIEDADE HIERARQUICAMENTE ORDENADA

Comunhão, estrutura e organização social

Desde o início de seu aparecimento na história, o novo povo de Deus se manifesta estruturado em torno de pastores que o próprio Jesus lhe escolheu, constituindo-os seus apóstolos (Mt 10, 1-42), e pondo como seu guia o apóstolo Pedro (Jo 21, 15-17). “Aquela missão divina confiada por Cristo aos Apóstolos deverá durar até o fim dos séculos (cf. 28,20), visto que o Evangelho que eles devem transmitir é para a Igreja princípio de toda a sua vida em todo tempo. Para isto os Apóstolos, nesta sociedade hierarquicamente ordenada, tiveram o cuidado de instituir sucessores” (LG, n.20). Por conseguinte não é possível dissociar o povo de Deus, que é a Igreja, dos ministérios que a estruturam e especialmente do episcopado. O episcopado, desde a morte dos Apóstolos, se torna o verdadeiro “ministério da comunidade” que os bispos exercitam com o auxílio dos sacerdotes e dos diáconos (LG, n.20). Desde então, se a Igreja se apresenta como um povo e uma comunhão de fé, de esperança e de caridade, em cujo seio os fiéis de Cristo “gozam da verdadeira dignidade cristã” (LG, n.18), este povo e esta comunhão são providos de ministérios e de meios de crescimento que asseguram o bem de todo o corpo. Não se podem portanto separar na Igreja os aspectos de uma estrutura e de uma vida que nela estão intimamente associados entre si. “Cristo, único mediador, constitui sobre a terra a sua Igreja santa, comunidade de fé, de esperança e de caridade, como um organismo visível; sustenta-a incessantemente, e por ela difunde sobre todos a verdade e a graça. A sociedade constituída de órgãos hierárquicos e o corpo místico de Cristo, a assembléia visível e a comunidade espiritual, a Igreja da terra e a Igreja já na posse dos bens celestes, não se devem considerar como duas

realidades, mas formam uma só realidade complexa, resultante de um elemento humano e de um elemento divino” (LG, n.8).

A comunhão que define o novo povo de Deus é portanto uma comunhão social hierarquicamente ordenada. Como esclarece a “Nota explicativa prévia” de 16 de novembro de 1964, se “a comunhão é um conceito tido em grande honra na antiga Igreja (e ainda hoje, especialmente no Oriente) por ela contudo não se entende em vago “afeto”, mas uma “realidade orgânica”, que requer forma jurídica e ao mesmo tempo é animada pela caridade”.

Aqui se pode coerentemente pôr a questão relativa à presença e ao alcance da organização jurídica na Igreja. Evidentemente deve-se distinguir a função sacramental-ontológica do aspecto canônico-jurídico (cf. Nota explicativa prévia, de 16 de novembro 1964); contudo ambos os múnus, embora em graus diversos, são absolutamente necessários para a vida da Igreja. Tendo presente a analogia parcial ou relativa (**ob non mediocrem analogiam**) da Igreja com o Verbo Encarnado, como é desenvolvida pela Lumen Gentium (n.8), não esqueçamos que “como a natureza assumida está a serviço do Verbo divino como vivo órgão de salvação, a ele indissolavelmente unido, de modo semelhante o organismo social da Igreja está a serviço do Espírito de Cristo que o vivifica, para o crescimento do corpo”. A analogia com o Verbo Encarnado permite afirmar que este “órgão de salvação”, que é a Igreja, deve ser entendido de tal modo que evite dois excessos típicos das heresias cristológicas da antiguidade. Assim, deve-se evitar, por um lado, uma espécie de “nestorianismo” eclesial, segundo o qual nenhum relacionamento substancial existiria entre o elemento divino e o elemento humano; e, por outro lado, um “monofisismo” eclesial, segundo o qual tudo na Igreja seria “divinizado” e por conseguinte sem os limites, deficiências ou os erros da organização, fruto do pecado e da ignorância humana. Certamente a Igreja é um sacramento. Mas não é sacramento com o mesmo vigor e igual perfeição em tudo que realiza. Haveremos de retornar ao tema da Igreja-sacramento. Baste recordar agora que a liturgia constitui o setor no qual a

sacramentalidade da Igreja age e é expressa com o máximo vigor (Cf. **Sacrosanctum Concilium**, n.7 e 10). Seguem depois o ministério da Palavra quando é exercitado nas suas mais elevadas expressões (Cf. **Lumen Gentium**, n.21 e 22); e enfim o campo onde se desenvolve a função pastoral com a autoridade canônica ou poder de governo (**Lumen Gentium**). Daí se segue que a legislação eclesiástica, embora fundada sobre uma autoridade de origem divina, não pode subtrair-se à influência exercitada em medida mais ou menos notável pela ignorância e pelo pecado. Em outros termos: a legislação eclesiástica não é nem pode ser infalível; isto evidentemente não significa que ele não tenha influência sobre o mistério da salvação. Negar-lhe qualquer função positiva sobre o mistério da salvação significaria, no final das contas, reduzir a sacramentalidade da Igreja tão somente aos sacramentos litúrgicos e conseqüentemente atenuar a visibilidade da Igreja na sua vida quotidiana.

Normas de vida prática na sociedade de comunhão hierarquicamente ordenada

Da estrutura fundamental da Igreja derivam os próprios princípios que iluminam a sua organização e a sua práxis canônico-jurídica.

- 1) Enquanto comunidade visível e organismo social, a Igreja tem sociedade de normas que expressam a sua estrutura fundamental e social, e determinam, em forças de um juízo prudencial, há regras a serem observadas nas circunstâncias concretas da vida da comunidade. Como podem mudar as circunstâncias práticas, assim também a fidelidade, que é devida ao Espírito Santo, pode exigir que algumas normas também mudem.
- 2) O escopo da legislação eclesial só pode ser o bem comum da Igreja. Este compreende indissolavelmente a tutela do depósito da fé recebida de Cristo e o progresso espiritual dos filhos de Deus tomados membros do corpo de Cristo.

3) Se a Igreja necessita de normas e de direito, devemos, conseqüentemente, reconhecer que ela possui uma autoridade legislativa (LG, n.27, cf. **Código do Direito Canônico**, cân. 135, 392, 333, 391, 445, 455, etc). Esta autoridade respeitará escrupolosamente o princípio geral recordado pela Declaração conciliar sobre a liberdade religiosa (n.7) segundo a qual, “ao homem deve ser concedida a liberdade mais ampla possível, a qual não deve ser limitada senão quando e enquanto for necessário”. Um tal poder implica também que as legítimas disposições legislativas sejam acolhidas e observadas por parte dos fiéis com uma obediência religiosa. Contudo, o exercício de tal autoridade requer da parte dos Pastores uma atenção toda particular à temível responsabilidade que o poder de legiferar comporta; aqui também está vinculado o grave dever de consultar, antes de legislar, as pessoas competentes, juntamente com a obrigação, quando for necessário, de proceder a ulteriores emendas dessas mesmas leis.

A presença de elementos jurídicos nas disposições que regem a vida da Igreja requer ainda algumas considerações. A liberdade cristã é um dos traços peculiares da Nova Aliança ou do “**novo povo de Deus**”, e constitui por isso uma novidade a respeito da antiga lei. Contudo, o advento desta nova liberdade, no testemunho dos Profetas de Israel já conexas com a interiorização da lei, esculpida no íntimo da alma e no próprio coração do homem (Cf. Jr 31,31), não comporta que a lei exterior desapareça inteiramente da vida da Igreja, ao menos enquanto ela é “peregrina” aqui na terra. O Novo Testamento nos apresenta já os primeiros elementos de um direito eclesial (Mt 18,15-18; At 15,28s; 1Tm 3,1-3; 5,17-22; Tt 1,5-9, etc). Os primeiros Padres da Igreja são testemunhos de alguns desenvolvimentos de normas destinadas a fixar e conservar a reta ordem da comunidade. Assim Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Tertuliano, Hipólito etc. Os Concílios ecumênicos ou locais estabelecem disposições disciplinares ao lado de decisões doutrinárias propriamente ditas. O antigo direito da Igreja já era portanto importante, apesar de nem sempre assumir a forma

de uma lei escrita. Com efeito, vigorava uma espécie de direito consuetudinário, que nem por isso os cristãos estavam menos obrigados a observar e que frequentemente constituiu a fonte dos “santos cânones” que foram depois redigidos por escrito.

O SACERDÓCIO COMUM NO SEU RELACIONAMENTO COM O SACERDÓCIO MINISTERIAL

Duas formas de participação no Sacerdócio de Cristo

O Vaticano II dirigiu uma renovada atenção ao sacerdócio comum dos fiéis. A expressão “sacerdócio comum” e a realidade que encerra têm profundas raízes bíblicas (Cf. p. ex. Ecl 19,6; Is 61,6; 1 Pd 2,5-9; Rm 12,1; Apc 1,6; 5,9-10) e foram amplamente comentadas pelos Santos Padres da Igreja (Orígenes, S. João Crisóstomo, S. Agostinho...) Contudo esta expressão tinha quase desaparecido do vocabulário da teologia católica, por causa do uso anti-hierárquico que dela tinham feito os Reformadores. Convém porém recordar que o **Catecismo Romano** alude explicitamente a ela. A **Lumen Gentium** reserva um espaço notável à categoria de “sacerdócio comum dos fiéis”, referida ora à pessoa dos batizados propriamente ditos (LG, 10), ora à comunidade ou à Igreja que no seu conjunto é chamada “sacerdotal” (LG, 11).

O Concílio recorre, por outra parte, à expressão “sacerdócio ministerial ou hierárquico” (LG,10) para indicar “o ministério sacro exercitado na Igreja, (pelos bispos e sacerdotes) para o bem dos irmãos” (LG, 13). Embora não ocorra direta e explicitamente no Novo Testamento, esta designação, a partir do III século, é usada constantemente na Tradição. O Concílio Vaticano II usa-a habitualmente, enquanto o Sínodo dos Bispos em 1971 lhe dedicou um documento específico.

O Concílio liga o sacerdócio comum dos fiéis com o sacramento do batismo, indicando também que um tal sacerdócio tem, para o cristão, o conteúdo e a finalidade de “oferecer, mediante todas as

obras, sacrifícios espirituais” (LG, 10), ou ainda que se trata, como já explicava São Paulo, “de oferecer os próprios corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus” (Rm 12,1). A vida cristã é portanto vista como um louvor oferecido a Deus e como um culto realizado por cada pessoa e por toda a Igreja. A santa liturgia (**Sacrosantum Concilium**, 7), o testemunho da fé e o anúncio do Evangelho (LG, 10) partindo do sentido sobrenatural da fé do qual participam todos os fiéis (Cf LG,12) constituem a expressão de tal sacerdócio. Este se realiza concretamente na vida quotidiana do batizado, quando a própria existência se torna oferta de si mesmo inserindo-se no mistério pascal de Cristo. O sacerdócio comum dos fiéis (ou dos batizados) põe em evidência com clareza a profunda unidade entre o culto litúrgico e o culto espiritual e concreto da vida quotidiana. Devemos igualmente salientar aqui que tal sacerdócio pode ser entendido somente como participação ao sacerdócio de Cristo: nenhum louvor sobe ao Pai a não ser através da mediação de Cristo, único Mediador; o que implica a ação sacramental de Cristo. Na economia cristã, com efeito, a oferta da vida se realiza plenamente só graças aos sacramentos e de maneira muito particular graças à Eucaristia. Pois os sacramentos são simultaneamente fonte da graça e expressão da oferta cultural.

Nexo entre um e outro sacerdócio

Tendo restituído, de algum modo, seu pleno significado à expressão “sacerdócio comum dos fiéis”, o Concílio Vaticano II se interrogou para conhecer as relações recíprocas entre o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico. Ambos encontram evidentemente o próprio fundamento e a própria fonte no único sacerdócio de Cristo. De fato, o sacerdócio de Cristo é participado sob formas diversas, seja pelos ministros, seja pelo povo fiel” (LG,62; Cf. n.10). Ambos se expressam, na Igreja, através da relação sacramental com a pessoa, a vida e a ação santificadora de Cristo. Para o desenvolvimento pleno da vida na Igreja, corpo de Cristo, o sacerdócio ministerial ou hierárquico têm que ser

complementares ou “ordenados um ao outro”, mas de tal modo que, do ponto de vista da finalidade da vida cristã e do seu cumprimento, o primado compete ao sacerdócio comum, embora, do ponto de vista da organicidade visível da Igreja e da eficácia sacramental, a prioridade pertença ao sacerdócio ministerial. A **Lumen Gentium** definiu estas relações no n. 10: “O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico embora diferenciem essencialmente e não apenas em grau, estão contudo ordenados um ao outro; de fato, um e outro, cada um do seu próprio modo, participam do único sacerdócio de Cristo. O Sacerdócio ministerial, com o poder sagrado do qual é revestido, forma e rege o povo sacerdotal, realiza o sacrifício eucarístico “na pessoa de Cristo” e o oferece a Deus em nome de todo o povo; os fiéis, em virtude do seu sacerdócio régio, concorrem para a oblação da Eucaristia, e exercem o sacerdócio com a participação nos sacramentos, com a oração e ação de graças, com o testemunho de uma vida santa, com a abnegação e frutuosa caridade”.

Fundamento sacramental de ambos os sacerdócios

Como diz o texto agora citado, é mediante a realidade sacramental na vida da Igreja, realidade que se exprime de modo muito particular na Eucaristia, que do ponto de vista teológico, se podem estabelecer as relações entre as duas formas de sacerdócio e a sua conexão. Os sacramentos são ao mesmo tempo fonte de graça e expressão da oferta espiritual de toda a vida. Ora o culto litúrgico da Igreja, na qual uma tal oferta atinge a própria plenitude, pode realizar-se só quando a comunidade é presidida por um sujeito que pode agir **in persona Christi**. Esta condição, e somente ela, dá plenitude ao “culto espiritual”, inserindo-o na oferta e no próprio sacrifício do Filho. “Através do ministério dos presbíteros o sacrifício espiritual dos fiéis se torna perfeito, porque fica unido ao sacrifício de Cristo, único Mediador; com efeito, este sacrifício, por mão dos presbíteros e em nome de toda a Igreja, é oferecido na Eucaristia de modo incruento e sacramental, até o dia da vinda do

Senhor. A isto tende e nisto encontra a sua perfeita realização o ministério dos presbíteros. De fato o seu serviço, que começa com o anúncio do Evangelho, deriva a própria força e a própria eficácia do sacrifício de Cristo, e tem como escopo que “toda a cidade redimida, isto é, a reunião e sociedade dos santos, se ofereça a Deus como sacrifício universal por meio do grande sacerdote, o qual ofereceu também a si mesmo por nós na sua paixão, para fazer-nos tornar corpo de tão excelsa cabeça” (S. Agostinho, **De Civ. Dei**, 10,6, **Presbyterorum Ordinis**, n.2).

Visto que se originaram de uma única fonte, o sacerdócio de Cristo, e possuem um único fim, a oferta do Corpo de todo o Cristo, o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial dos bispos e presbíteros estão pois estreitamente correlacionados. De tal modo que S. Inácio de Antioquia sustenta que sem bispos, sem presbíteros e sem diáconos, não se pode sequer falar de Igreja (Cf **Ad Trall.** III,1). A Igreja existe somente como Igreja estruturada e esta afirmação vale também quando se adota a categoria de “povo de Deus”, que seria errôneo identificar somente com o laicato, prescindindo dos bispos e dos sacerdotes.

Mais ainda, “o sentido sobrenatural da fé” concerne “todo o povo, quando desde os bispos, até os últimos fiéis leigos exprime seu consenso universal em matéria de fé e de costumes” (LG, 12). Neste ponto, por conseguinte não se pode mais opor o sentido da fé do povo de Deus ao magistério hierárquico da Igreja, prescindindo dos bispos e dos presbíteros. O senso da fé, do qual o Concílio dá testemunho e que é “suscitado e sustentado pelo Espírito de verdade”, recebe a Palavra de Deus de maneira autêntica unicamente sob a guia do Magistério Sagrado (Cf LG, 12).

Dentro do único novo povo de Deus, sacerdócio ministerial dos bispos e dos presbíteros são inseparáveis. O sacerdócio comum atinge a plenitude do próprio valor eclesial graças ao sacerdócio ministerial, enquanto este último existe unicamente em vista do sacerdócio comum. Bispos e presbíteros são indispensáveis à vida

da Igreja e dos batizados, mas também os bispos e presbíteros são chamados a viver em plenitude o mesmo sacerdócio comum, e sob este aspecto, precisam do sacerdócio ministerial. “Para vós eu sou bispo, convosco sou cristão” diz S. Agostinho (Serm. 340,1).

Ordenados um ao outro, o sacerdócio comum de todos os fiéis e o sacerdócio ministerial dos bispos e dos presbíteros apresentam entre si uma diferença essencial (diferença que não é portanto apenas de grau), por causa de seu fim. Assim o sacerdócio do bispo e do presbítero é representativo. Agindo **in persona Christi**, o bispo e o presbítero o tornam presente ao povo; ao mesmo tempo, o bispo e o presbítero representam também todo o povo diante do Pai.

Evidentemente, há atos sacramentais cuja validade depende do fato que quem os celebra tem, em virtude da própria ordenação, a faculdade de agir **in persona Christi** ou “no múnus de Cristo”. Contudo, não se pode contentar com tal observação para legitimar a existência do ministério ordenado na Igreja. Esse ministério pertence à estrutura essencial da Igreja e por conseguinte à sua imagem e à sua visibilidade. A estrutura essencial da Igreja como também a sua imagem comportam uma dimensão “vertical”, signo e instrumento da iniciativa e da prioridade da ação divina na economia cristã.

Vocação própria dos leigos

A reflexão feita até aqui se revela útil para explicar algumas disposições do novo Código de Direito Canônico relativas ao sacerdócio comum dos fiéis. Na linha do número 31 da **Lumen Gentium**, o cânone 204, & 1 liga o batismo com a participação dos cristãos na função sacerdotal, profética e régia de Cristo: “Os fiéis são aqueles que, tendo sido incorporados a Cristo mediante o Batismo, são constituídos povo de Deus e por isso, tomados participantes no seu modo próprio do ofício sacerdotal profético e

régio de Cristo, são chamados a atuar, segundo a condição jurídica própria de cada um, a missão que Deus confiou a Igreja para realizar no mundo”.

No espírito da missão que os leigos desenvolvem na Igreja e no mundo, missão que é a de todo o povo de Deus, os cânones 228, &1 e 230 &1 e 3 prevêm a admissão de leigos e encarregados de ofícios eclesiásticos; por exemplo aos ministérios de leitores, acólitos e outros (Cf. Cân. 861 & 2; 910 & 2; 1112). Seria porém um abuso pensar que tais autorizações determinam um ser indiferenciado entre os respectivos múnus dos bispos, dos presbíteros, dos diáconos e dos leigos.

A missão do leigo nos encargos e nos ofícios eclesiásticos, contemplados nos cânones acima citados, é certamente totalmente legítima e demonstra-se aliás absolutamente necessária em determinadas situações; não pode porém possuir na sua plenitude o valor de signo eclesial que reside nos ministérios ordenados, em virtude da sua qualidade peculiar de representantes sacramentais de Cristo. A abertura aos leigos de encargos e ofícios eclesiásticos não deveria ter o efeito de ofuscar o signo visível da Igreja, povo de Deus hierarquicamente ordenado, que se origina de Cristo Cabeça.

Esta mesma abertura não deveria também levar-nos a esquecer que os leigos têm, no conjunto da missão da Igreja que eles compartilham com todos os outros fiéis, uma **vocação própria**, como têm também uma vocação própria os bispos, os presbíteros, os diáconos, ou, num nível diverso, os religiosos e as religiosas.

Como estabeleceu o Concílio no número 31 da **Lumen Gentium**: “Para sua vocação é próprio dos leigos procurar o reino de Deus tratando as coisas temporais e ordenando-as segundo Deus. Eles vivem no século, isto é, implicados em todos e em cada um dos empregos e afazeres do mundo e nas condições ordinárias da vida familiar e social, que constituem a trama de sua existência. Aí são chamados por Deus para contribuir, como por dentro, como fermento,

para a santificação do mundo mediante o exercício da sua função própria e sob a guia do espírito evangélico, e deste modo, a tornar visível Cristo aos outros, principalmente com o testemunho da sua vida e com o fulgor da fé, da esperança e da caridade.

A IGREJA COMO SACRAMENTO DE CRISTO

Sacramento e mistério

A Igreja de Cristo, “novo povo de Deus” apresenta-se indissolúvelmente como mistério e sujeito histórico. Para exprimir a realidade simultaneamente divina e humana da Igreja, a constituição conciliar **Lumen Gentium** recorre, como já revelamos, ao termo “sacramento”. Tal designação deriva seu valor do lugar notável que ocupa no primeiro parágrafo do documento: “Assim como a Igreja é em Cristo como sacramento, isto é sinal e sacramento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano...” No conjunto do texto da Constituição o termo “sacramento” é aplicado duas vezes ainda à Igreja (nn. 9 e 48); tal uso não exige, aliás, explicação, visto que o princípio posto no parágrafo primeiro da Constituição parece ser suficiente. Sem ter atingido o sucesso de uma expressão como “povo de Deus” o termo sacramento aplicado à Igreja obteve uma certa difusão. Em todo caso, seu uso requer alguns esclarecimentos.

O uso da palavra “sacramento”, quando se refere à Igreja, permite salientar em Deus e em Cristo o ponto de origem e de absoluta dependência da Igreja (cf. **Sacrosantum Concilium**, n.5). Indica igualmente de modo preciso a orientação da Igreja para a manifestação e a presença aos homens do mistério do Amor universal de Deus, em vista da íntima união de todos os homens com o Pai, com o Filho e com o Espírito Santo, como também a comunhão dos homens entre si. O termo sacramento faz ressaltar com força a profunda estrutura do “mistério” de Cristo e, em relação a ela, autêntica natureza da verdadeira Igreja. Esta “tem a característica de ser ao

mesmo tempo humana e divina, visível mas dotada de realidade invisível, ardente na ação e dedicada à contemplação, presente no mundo e contudo peregrina; tudo isto de modo que tudo aquilo que nela é humano seja ordenado e subordinado ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação, a realidade presente à cidade futura, para a qual estamos encaminhados” (**Sacrosantum Concilium**, n.2; Cf. LG, 8). Não é inútil alertar a atenção para este fato: se, há 50 anos, alguns teólogos católicos exaltaram esta denominação da Igreja como **sacramento**, foi também para restituir ao cristianismo um maior valor comunitário e social e não individualista ou também institucional. O cristianismo na sua própria essência é mistério de união e de unidade: união íntima com Deus, unidade dos homens entre si.

O termo “sacramento” quando é aplicado à Igreja, remete à palavra de origem grega “**mysterium**” com o qual condiz um significado fundamentalmente equivalente. Como observamos acima, o “**mistério**” é o decreto divino com o qual o Pai realiza a sua vontade salvífica em Cristo, enquanto ao mesmo tempo a revela através de uma realidade temporal que conserva toda a sua transparência.

Cristo e a Igreja

Evidentemente não se deve esquecer que a expressão “sacramento”, como aliás as outras palavras: figura, imagem, analogia ou comparação, não pode **definir** a rigor ou descrever exaustivamente a realidade da Igreja. Contudo a designação da Igreja como sacramento salienta em primeiro lugar e com grande clareza o vínculo da Igreja com Cristo. Por isso a esta expressão se podem aproximar as imagens bíblicas da Igreja Corpo de Cristo e Esposa. O mesmo acontece com a fórmula “novo povo de Deus”, enquanto se **difrange** nas duas direções inseparáveis de mistério e de sujeito histórico. De fato, todas as imagens bíblicas da Igreja, que são enumeradas no capítulo primeiro da **Lumen Gentium** e que fazem ressaltar respectivamente as notas complementares de identificação e de diferença de Cristo

e da Igreja, podem encontrar no termo **sacramento** uma espécie de transcrição formal.

A Igreja é verdadeiramente habitada pela presença de Cristo de tal modo que quem a encontrar, encontra a Cristo. Tal é a presença de Cristo no batismo e na Eucaristia, na Palavra de Deus, na assembléia dos cristãos (Mt 18,20), no testemunho do ministério apostólico (Lc 10,16; Jo 13,18-20) no serviço aos pobres (Mt 25,40), no apostolado... Contudo ao mesmo tempo, a Igreja, que é composta de homens e de pecadores, tem necessidade de converter-se, de purificar-se e de pedir ao seu Senhor os dons espirituais necessários à sua missão no mundo. A Igreja é, simultaneamente, o sacramento eficaz da união com Deus e da unidade do gênero humano enquanto deve sem cessar implorar - para os seus membros em primeiro lugar - a misericórdia de Deus e a unidade dos seus filhos. Em outras palavras, o Senhor está presente **na Igreja** (Apc 21, 3-22) mas está incessantemente **diante** dela para levá-la no Espírito Santo para as realidades ainda maiores (Cf. Jo 5,20) da presença definitiva de Deus, “tudo em todos” (1 Cor 15,28; Col 3,11).

Na espera da vinda de Cristo no fim dos tempos, a Igreja faz a experiência do pecado através de seus membros e conhece a provação da divisão. Os homens e as mulheres que constituem a Igreja podem às vezes pôr obstáculo à ação do Espírito Santo. Os pastores não estão, mais do que os outros, ao abrigo contra os abusos e erros, só pelo fato da legitimidade da sua autoridade. Sob o aspecto mais estrutural, visto que o sacramento é “sinal e instrumento”, a realidade simbólica e social que o constitui (**res et sacramentum**) remete sempre a uma realidade superior e mais fundamental, isto é, divina (**restantum**). Isto vale para Igreja que depende toda de Cristo para o qual ela se orienta, sem nunca confundir-se com Ele que é o seu Senhor.

Igreja, sacramento de Cristo

O termo “sacramento”, quando é aplicado à Igreja, requer, evidentemente, alguns esclarecimentos. A propósito da Igreja não se trata evidentemente de um oitavo sacramento, pois o termo, quando é usado para a Igreja, o é em sentido analógico. Na verdade este sentido é mais fundamental do que o sentido para os sete sacramentos, mas ao mesmo tempo menos preciso. Com efeito, tudo na vida da Igreja, como já observamos, não tem por si mesmo o valor de eficácia salvífica que caracteriza os sete sacramentos. Notemos ainda que, se a Igreja é sacramento, Cristo é o sacramento “primordial” do qual depende a Igreja: “Ele é antes de todas as coisas e todas subsistem nele, Ele é também a cabeça do corpo, isto é, da Igreja” (Col 1,17s).

Mediante a categoria de “sacramento” algo de essencial foi dito sobre a realidade da Igreja, e o sentido deste termo aplicado à Igreja é absolutamente real. Por outra parte, alguns teólogos católicos tinham recorrido, muito antes do concílio, ao termo “sacramento” que tinham herdado dos Padres da Igreja, no intento de contribuir ao esforço da Igreja para expressar-se a si mesma. O significado dado então era o de “Igreja sacramento de Deus” ou “sacramento de Cristo”. Mais precisamente, podendo o próprio Cristo ser designado com a expressão “sacramento de Deus”, a Igreja, de modo mais preciso pode ser denominada “sacramento de Cristo”. Porque é esposa e corpo de Cristo, a Igreja recebe este nome de sacramento. Contudo é mais que evidente que a Igreja não é sacramento, a não ser em total dependência de Cristo que merece, ele sim, ser chamado “o sacramento primordial”. Os sete sacramentos, pois possuem realidade e sentido somente no complexo total que constitui a Igreja.

Observamos enfim que, quando é aplicado à Igreja, o termo “sacramento” remete à salvação que, realizando-se mediante a união a Deus em Cristo, conduz à unidade dos homens entre si. Podemos igualmente associar “sacramento” ao termo “mundo”,

evidenciando assim que a Igreja é o sacramento da salvação do mundo, enquanto o mundo tem necessidade da salvação e enquanto a Igreja receber a missão de propor essa salvação ao mundo. Nessa perspectiva, podemos dizer que a Igreja é o sacramento de Cristo para a salvação do mundo.

A teologia da Igreja-sacramento nos consente, por conseguinte, de considerar com maior atenção a responsabilidade concreta da comunidade cristã. De fato, através da vida, do testemunho e ação quotidiana dos discípulos de Cristo, os homens são guiados para o seu Salvador. Alguns, através do conhecimento do “signo” da Igreja e da graça da conversão, descobrem qual é a grandeza do Amor de Deus e a verdade do Evangelho, de modo que para eles a Igreja é de modo completamente explícito “sinal e instrumento” de salvação. Outros, porém, são associados pelo Espírito Santo de modo mais misteriosos e conhecido somente por Deus, ao mistério pascal de Cristo e assim também a Igreja (LG, 14 e 16; Ad G, 7; GS, 22 e 5).

A ÚNICA IGREJA DE CRISTO

Unidade da Igreja e diversidade dos elementos cristãos

Existe uma única Igreja de Cristo, que no símbolo professamos una, santa, católica e apostólica, e que o nosso Salvador, depois da sua ressurreição, deu a Pedro para apascentá-la (Jo 21, 17), confiando a ele e aos outros apóstolos a difusão e a direção dela (Cf. 1 Tm 3,15). Esta Igreja, neste mundo constituída e organizada como uma sociedade, subsiste na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, embora fora do seu organismo visível se encontrem vários elementos de santificação e de verdade, que, como dons próprios da Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica” (LG, 8).

Na prática, não se pode evitar de pôr em confronto a unidade

teológica da Igreja e a pluralidade histórica “das muitas comunhões cristãs que propõem a si mesmas aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo; todos afirmam ser discípulos do Senhor, mas pensam diversamente e caminham por vias diversas, como se o próprio Cristo estivesse dividido” (**Unitatis Redintegratio**, 1). Visto que tais divisões constituem objeto de escândalo e obstaculam a evangelização do mundo, o Concílio se propôs estabelecer simultaneamente a presença da Igreja de Cristo na Igreja católica, e a existência fora dos confins visíveis da Igreja católica de elementos ou de bens espirituais, com os quais a Igreja de Cristo é edificada e vivificada.

Unicidade da Igreja Católica

É necessário recordar antes de tudo “a plenitude da graça e da verdade confiada à Igreja católica” (UR, 3). Isto acontece justamente porque “unicamente ao Colégio apostólico presidido por Pedro cremos que o Senhor confiou todos os bens da Nova Aliança, para constituir o único Corpo de Cristo na terra, ao qual é preciso que estejam incorporados todos aqueles que já de algum modo pertencem ao povo de Deus (UR, 3). A dimensão espiritual da Igreja não pode ser separada da sua dimensão visível. A Igreja, una, única e universal, a Igreja de Jesus Cristo, pode ser reconhecida historicamente na Igreja visível constituída em torno do Colégio dos bispos e de sua cabeça, o Papa (Cf, LG, 8). A Igreja se encontra portanto lá onde os sucessores do apóstolo Pedro e dos outros apóstolos realizam visivelmente a continuidade com as origens. De fato, com a continuidade apostólica, outros elementos se juntam inseparavelmente: Sagrada Escritura, doutrina da fé e Magistério, sacramentos e ministérios. Tais elementos ajudam o nascimento e o desenvolvimento da existência segundo Cristo. Do mesmo modo que a afirmação da fé ortodoxa, eles formam o instrumento essencial e o meio específico, graças aos quais se fomenta o crescimento da vida de Deus entre os homens. De fato, estes elementos constituem aquilo que a Igreja é verdadeiramente. É lícito reconhecer que toda

a obra salvífica de Deus no mundo se refere à Igreja, enquanto nela os meios para crescer na vida de Cristo atingiram seu vértice e a sua perfeição.

O decreto sobre o ecumenismo pode com todo o direito falar do “sagrado mistério da unidade da Igreja”, cujas componentes essenciais são enumeradas: “Jesus Cristo por meio da fiel pregação do Evangelho, da administração dos sacramentos e do governo exercitado no amor por parte dos apóstolos e dos seus sucessores, isto é, os bispos com a cabeça o sucessor de Pedro, sob a ação do Espírito Santo, quer que o seu povo cresça e seja aperfeiçoada a sua comunhão na unidade: na confissão de uma só fé, na comum celebração do culto divino e na fraterna concórdia da família de Deus” (UR, 2). Se a Igreja é a proposta da vida total do Senhor ressuscitado, então o nome de Igreja pode aplicar-se plenamente e por excelência na Igreja Católica. É isto que a Constituição dogmática **Lumen Gentium** pretende salientar com as seguintes palavras: “Esta Igreja, constituída e organizada como uma sociedade neste mundo, subsiste na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele...” A Igreja se encontra portanto lá onde os sucessores de Pedro e dos Apóstolos realizam visivelmente a continuidade com as origens. A tal Igreja foi dada a unidade “e cremos que esta subsista nela, sem possibilidade de ser perdida” (**Unitatis redintegratio**, 4). A Igreja se realiza portanto em toda a sua plenitude na sociedade guiada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele.

Elementos de santificação

Contudo, a plena e perfeita presença da Igreja de Cristo na Igreja católica não exclui a presença da Igreja de Cristo naqueles “diversos elementos de santificação e de verdade que, embora fora do seu organismo visível, como dons próprios da Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica” (LG, 8). Por dom de Deus, orientado para a sua Igreja, há numerosos elementos de santificação e de verdade

que, embora existindo fora do organismo visível da Igreja católica, se ligam realmente com a ordem da salvação. Desta realidade de santificação e de verdade, o Concílio valoriza duas características, uma de fato, outra teológica. De fato, é possível observar que se desenvolvem elementos da santificação e de verdade fora do organismo visível e social da Igreja católica; teologicamente falando; tais elementos “impelem para a unidade católica” (LG, 8).

Existem portanto fora da Igreja católica não somente numerosos cristãos verdadeiros, mas também numerosos princípios de vida e de fé verdadeiramente cristãos. A Igreja católica pode portanto falar, com o decreto **Unitatis redintegratio**, de “Igrejas orientais” e, em relação ao Ocidente, de “Igrejas e comunidades eclesiais separadas” (n. 14 e 19). Autênticos valores de Igreja estão presentes nas outras Igrejas e comunidades cristãs. Uma tal presença convida a que “todos (católicos e não católicos) examinem sua fidelidade à vontade de Cristo a respeito da Igreja e, como deve ser, assumam com vigor a obra de renovação e de reforma” (UR, 4; Cf. 6 e 7).

O Decreto conciliar sobre o ecumenismo descreveu com exatidão os princípios católicos do ecumenismo bem como o seu exercício concreto em relação quer com as Igrejas orientais, quer com as Igrejas e comunidades eclesiais separadas, do Ocidente. O conjunto de tais disposições desenvolve a doutrina presente na constituição **Lumen Gentium**, sobretudo no n.8. “Somente por meio da Igreja católica de Cristo, que é o instrumento geral da salvação, se pode obter toda a plenitude dos meios de salvação...contudo aquelas Igrejas e comunidades separadas, embora creiamos que tenham falhas, não estão absolutamente desprovidas de significado e de peso no mistério da salvação” (UR, 3).

Desta nossa análise resulta que a “autêntica Igreja” não pode ser entendida como uma utopia que procuraria atingir a todas as comunidades cristãs hoje divididas e separadas. A “verdadeira Igreja”, como também a sua unidade não são exclusivamente uma realidade “futura”. Elas já se encontram na Igreja católica na qual

está realmente presente a Igreja de Cristo. “Por isso não é permitido aos fiéis imaginar que a Igreja de Cristo seja simplesmente um conjunto - dividida sim, mas que conserva ainda alguma unidade - de Igrejas e comunidades eclesiais; não têm o direito de supor que esta Igreja de Cristo não subsista mais em nenhum lugar hoje; de modo que se deveria considerá-la como um fim a ser procurado por todas as Igrejas e comunidades” (**Declaração *Mysterium Ecclesiae***, da Congregação para a Doutrina da Fé, 24 de junho de 1973).

O desejo de Jesus: “Para que todos sejam uma só coisa, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, sejam também eles em nós uma coisa só, para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17,21) é sempre mais urgente. Como não menos urgente é a obrigação, que daí deriva para todos os cristãos e todas as comunidades cristãs, de tender desde agora, com toda sua energia, para esta unidade, objeto da nossa esperança.

A ÍNDOLE ESCATOLÓGICA DA IGREJA: REINO DE DEUS E IGREJA

A Igreja simultaneamente terrena e celeste

O capítulo 7 da **Lumen Gentium** intitulado “Índole escatológica da Igreja e sua missão com a Igreja celeste” não atraiu muito a atenção dos comentadores do Vaticano II. No entanto é de algum modo, a chave de leitura do capítulo II, pois indica o fim para o qual o Povo de Deus está em caminho. A este fim já alude o n.9 da Constituição: “Este povo messiânico... tem por fim o Reino de Deus, começado na terra pelo próprio Deus, e que deve ser ulteriormente dilatado, para que no fim dos séculos seja por ele levado à plenificação”. Este fim é reconfirmado pela mesma Constituição, no início do n.48: “A Igreja, à qual todos são chamados em Jesus Cristo e na qual por meio da graça de Deus conquistamos a santidade, não terá a sua consumação a não ser na glória do Céu, quando virá o tempo da restauração de todas as coisas”. Aliás, encontramos o mesmo ensinamento na

Constituição pastoral **Gaudium et spes**: “A Igreja, procedendo do amor do eterno Pai, fundada no tempo por Cristo Redentor, reunida no Espírito Santo, tem uma finalidade salvífica e escatológica, que não pode ser atingida plenamente senão no futuro” (n.40). O capítulo 7 da **Lumen Gentium**, além disso, nos oferece uma visão mais vasta da Igreja, quando recorda que o povo de Deus no seu estado presente de sujeito histórico já é escatológico e que a Igreja peregrina está unida à Igreja do céu.

Com efeito, não se pode limitar a Igreja apenas à sua dimensão terrena e visível. Pois enquanto é peregrina aqui na terra, as fontes que a vivificam e renovam continuamente estão “lá no alto, onde Cristo está assentado à direita de Deus, onde a vida da Igreja está escondida com Cristo em Deus, até que com o seu esposo comparecerá revestida de glória” (Cf. Col 3,1-4) e (LG,6). Tal é a obra que o Espírito Santo realiza “com a força do Evangelho: faz rejuvenecer a Igreja, continuamente a renova e a conduz à perpétua união com o seu Esposo” (LG,4). Este fim, para o qual o Espírito Santo impele a Igreja, determina a vida profunda da Igreja peregrinante. Por isso os crentes têm desde agora a sua cidadania (**politeuma**) “nos céus” (Fl 3,20; LG,13 e 48); já “a Jerusalém do alto é a nossa mãe” (Gl 4,26; LG,6). Pertence ao próprio mistério da Igreja que tal fim já esteja presente de forma latente na Igreja peregrinante. Este caráter escatológico da Igreja não pode induzir a infravalorizar as responsabilidades temporais; ao contrário, leva a Igreja pelo caminho da imitação do Cristo pobre e servo. Pela sua íntima união com Cristo e pelos dons do Espírito a Igreja recebe a força para dedicar-se ao serviço de todos os homens e do homem todo. “No seu caminho para o Reino do Pai” (GS,1), a Igreja tem que percorrer ainda uma longa distância até chegar ao estado da perfeição final, reconhece portanto que contém no seu seio pecadores e que ela tem necessidade contínua de penitência (LG,8). Esta distância, frequentemente dolorosamente percebida, não deve fazer esquecer que a Igreja é essencialmente uma nas suas várias etapas: trata-se da sua prefiguração na criação, da sua preparação na antiga Aliança, da sua constituição “nestes tempos que são os últimos”, da sua

manifestação mediante o Espírito Santo e, enfim, da sua consumação no fim dos séculos, na glória (LG,2). Mas ainda, se a Igreja é uma nas suas várias etapas da economia divina, é também uma nas suas três dimensões de peregrinação, de purificação e de glorificação: “Todos os que são de Cristo, tendo o seu Espírito, formam uma só Igreja e estão em Cristo unidos entre si (Ef 4,16) e (LG,49)”.

A Igreja e o Reino

Devemos ter sempre presente a perspectiva da unidade da Igreja quando afrontamos a difícil questão da relação entre Igreja e Reino.

Enquanto muitos Padres da Igreja, teólogos medievais e Reformadores do século 16 identificam em geral a Igreja e o Reino, se chegou recentemente, sobretudo nos dois últimos séculos, a interpor entre ambos uma distância maior ou menor, acentuando unilateralmente o aspecto escatológico para o Reino e o aspecto histórico para a Igreja. O Concílio não tratou de modo explícito deste problema, mas justapondo seus vários textos podemos deduzir o ensinamento da **Lumen Gentium** a esse respeito.

Examinando os textos concernentes à consumação final, não encontramos nenhuma diferença entre a Igreja e o Reino: de um lado, se afirma da Igreja que “enquanto vai lentamente crescendo, anela pelo Reino perfeito” (LG, 5); de outro lado, porém, é a Igreja mesma que terá sua consumação na glória do céu (Cf. LG, 48 e 68). Por uma parte, a consumação final se realizará “quando Cristo entregar ao Pai um Reino eterno e universal” (GS,39; Cf. 1 Cor 15,24; **Presbyterorum Ordinis**, 2); por outra parte, segundo o Concílio a Igreja “terá gloriosa consumação no fim dos séculos. Então, como se lê nos Santos Padres, todos os justos, a partir de Adão, ‘do justo Abel até o último eleito’ serão reunidos junto do Pai na Igreja universal” (LG,2). É o Espírito Santo que “conduz a Igreja à perfeita união com o seu Esposo” (LG,4). E é ainda a Igreja que “espera e anela com todas as suas forças para unir-se com seu Rei

na glória” (LG,5), enquanto noutra lugar o Concílio pode afirmar que o povo de Deus tem “por fim o Reino de Deus” acrescentando que “no fim dos séculos será por ele levado a perfeita consumação” (LG,9).

Evidentemente portanto, que, no ensinamento do Concílio, não pode haver diferença, a respeito da realidade futura no fim dos tempos, entre a Igreja plenificada, (**consummata**) e o Reino consumado.

Qual é, porém, a relação que une a Igreja e o Reino de Deus no tempo presente? O texto mais explícito (LG,5) nos faz compreender como é subtil a relação entre a noção de Reino e de Igreja. A sorte da Igreja e a sorte do Reino na origem aparecem inseparáveis: “O Senhor Jesus deu início à sua Igreja pregando a Boa Nova, isto é, a vinda do Reino de Deus” (LG,5). Nascimento da Igreja e vinda do Reino de Deus coincidem simultaneamente. O mesmo se deve dizer do crescimento de ambos. Com efeito, os que acolhem com fé a palavra de Cristo e pertencem “ao pequeno rebanho de Cristo” (Lc 12,32), “acolheram o próprio Reino de Deus” (LG,5). Por outra parte, pertencer à Igreja significa que “o Pai quis convocar os que crêem em Cristo na sua Santa Igreja”(LG,2). Podemos portanto descrever o crescimento do Reino e o crescimento da Igreja com os mesmo termos (LG,5). Mais ainda, precisamente no crescimento da Igreja o Concílio detecta o crescimento do Reino: “Cristo, para cumprir a vontade do Pai, inaugurou na terra o Reino do céu... A Igreja, isto é, o Reino de Cristo já presente em mistério, pelo poder de Deus cresce visivelmente no mundo” (LG,3 Cf. **Dei Verbum**, n.17; LG, 13). A Igreja peregrinante é portanto “o Reino de Deus já presente em mistério”, e enquanto cresce, anseia pelo Reino consumado, mas seu crescimento nada mais é que a realização da sua missão: “A Igreja recebe a missão de anunciar e instaurar em todas as nações o Reino de Cristo e de Deus, e constitui na terra o germe e o início deste reino” (LG,5). Esta denominação da Igreja como germe e início do Reino, exprime simultaneamente a unicidade e a diferença entre uma e a outra.

Igreja e Reino convergem também no modo peculiar do seu crescimento, que se realiza unicamente na e mediante a conformação com Cristo que dá a própria vida pela vida do mundo. O Reino “sofre violência” (Mt 11,12) e, nisto, a Igreja não tem destino diverso, visto que “prosegue sua peregrinação entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus” (S. Agostinho, citado na LG,8). A Igreja é santa apesar de enumerar no próprio seio pecadores (LG,8); e o Reino mesmo já presente em mistério, está escondido no mundo e na história, e por isso não ainda purificado dos elementos que lhe são estranhos (Cf. Mt 13, 24-30; 47-49). Enquanto mistério divino-humano, a Igreja vai além da estrutura social (**socialis compago**) da Igreja católica (LG,8 e 13-17). Ser membro do Reino significa pertencer - ao menos implicitamente - à Igreja (**communio saltem implicita**).

A Igreja é sacramento do Reino

Para completar a doutrina do capítulo precedente dedicado à Igreja como sacramento, pode ser útil perguntar agora se podemos, com boa razão, designar a Igreja como o sacramento do Reino. Não se trata apenas de uma questão de terminologia, mas de verdadeira questão teológica, à qual o nosso estudo nos permite oferecer uma resposta mais circunstanciada.

Observemos um primeiro lugar que o Concílio nunca usou tal expressão, embora a palavra **sacramento** tenha sido usada como vimos, em outros contextos. Podemos contudo usar a expressão “Igreja, sacramento do Reino” contanto que se observem as seguintes condições:

1. Se aplicado à Igreja, o termo **sacramento** é usado de modo analógico, como salienta o n.1 da **Lumen Gentium**: “**Veluti sacramentum**”.
2. Tal expressão salienta a relação entre o Reino entendido no seu

pleno significado, isto é, como Reino consumado, e a Igreja no sentido limitado.

3. O termo “sacramento”, aí, é entendido no seu pleno significado de **iam praesens in mysterio** (LG,3) da realidade do Reino no sacramento (Igreja peregrinante).
4. A Igreja não é mero **signo** (**sacramentum tantum**), mas a realidade significada está presente no signo (**res et sacramentum**) como realidade do Reino.
5. A noção de Igreja não se limita apenas ao seu aspecto temporal e terreno; e por outro lado, a noção de Reino comporta uma presença aqui e agora “**in mysterio**”.

Maria, Igreja já realizada

É impossível entender corretamente a Constituição **Lumen Gentium** sem integrar a contribuição do capítulo 8 para a inteligência do mistério da Igreja. A Igreja e o Reino encontram a sua mais elevada realização em Maria. Que a Igreja seja já a presença **in mysterio** do Reino, resulta evidente de modo definitivo partindo de Maria, morada do Espírito Santo, modelo da fé, **Realsymbol** da Igreja. É por tal motivo que o Concílio proclama a respeito de Maria: “A Igreja já atingiu na bem-aventurada Virgem a perfeição que a torna sem mancha e sem ruga (Cf. Ef 5,27) e (LG,65)”. A distância, frequentemente dolorosa, entre a Igreja peregrinante e o Reino consumado, já foi percorrida naquela que “assumida” (**Assumpta**) “tomou-se semelhante ao seu Filho ressuscitado dos mortos, e já conhece antecipadamente a condição que todos os justos viverão” (Paulo VI, Profissão de Fé, n.15). Por isso, a Mãe de Jesus “é a imagem e a primícia da Igreja que deverá ter sua consumação no futuro” (LG,68).

IGLESIA SACRAMENTO: PRESUPUESTOS Y SUGERENCIAS PARA SANTO DOMINGO

**Mons. Javier Lozano Barragán
Obispo de Zacatecas**

La próxima Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en el contexto de las principales Eclesiologías

Para diseñar pistas para una posible presentación de la Iglesia en la futura Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana que tendrá lugar, Dios mediante, en Santo Domingo, que forme parte de la nueva evangelización, es necesario recordar las Eclesiologías hasta ahora elaboradas y desde estos presupuestos, sugerir líneas para dicha presentación. De lo contrario caeríamos en simples repeticiones.

Este es el objetivo del presente estudio, recordar las Eclesiologías hasta ahora elaboradas, y teniéndolas en cuenta, desde una Eclesiología sacramental, sugerir algunos puntos que pudieran tomarse en cuenta en Santo Domingo, por los Obispos latinoamericanos que asistirán a la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Son así dos las partes de este trabajo: los **presupuestos** y las **sugerencias**. Los presupuestos se esforzarán por presentar los núcleos de algunos de los pensamientos eclesiológicos más importantes existentes, subrayando el pensamiento del Vaticano II, de Puebla, y de las llamadas Eclesiologías actuales; las sugerencias tratarán de desarrollar en las coordenadas de América Latina, reflexiones sobre la Eclesiología sacramental. Dada la extensión objetiva de la primera parte, huelga notar que se limitará, pues lo que se presentan son sólo síntesis subjetivas, resumidas en sus núcleos.

I. PRESUPUESTOS

NUCLEOS DE ALGUNOS PENSAMIENTOS ECLESIOLOGICOS IMPORTANTES

Eclesiologías a través de la historia

Comenzamos con un rápido recuento de algunos de los núcleos eclesiológicos más importantes a lo largo de la historia, para así poder apreciar más la misma riqueza de la Eclesiología hoy.

Epoca patristica

En la época patristica, hasta el siglo VIII, los Padres han leído la Sagrada Escritura encontrando en ella que la Iglesia es una realidad dada en el Bautismo: una realidad de fe, de Eucaristía; que es comunidad de fieles y representantes del ministerio, rectores de un pueblo santificado. La Iglesia se presenta así a los fieles como una antropología y como una conducta. Recurren mucho a las imágenes evangélicas de las parábolas. En la práctica litúrgica la comprenden como un todo que por la “cáritas” y las “unitas” ejerce el poder de las llaves y perdona los pecados. En sus explicaciones teológicas frecuentemente se valen de las ideas platónicas y entienden la

Iglesia como el símbolo en el que se realiza el encuentro entre la virtud celestial, “el arquetipo Dios y los santos”, y su manifestación terrena, sacramentos, sacerdocio, cánones, concilios¹.

Alta Edad Media

En la alta Edad Media, ss. VIII-XI, desde el cambio constantiniano, la Iglesia va a luchar por su independencia del poder civil, ya que se notará una simbiosis con él, especialmente después de la conversión de los pueblos bárbaros. La Iglesia aparece como maestra y educadora de los pueblos nuevos y como institución papal que se une en torno al centro para proteger su libertad².

Reforma Gregoriana

En la reforma de Gregorio VII, s. XI, en el marco de la lucha de las investiduras, de las relaciones tensas entre Oriente y Occidente y del cisma de Oriente, la Iglesia católica aparece ligada a Occidente y estrictamente papal; lográndose en este período la dependencia espiritual de los reinos civiles occidentales a la Sede Apostólica³.

De las Cruzadas a la Reforma Protestante

Desde las Cruzadas hasta la Reforma protestante, ss. XI-XVI, por un lado la Iglesia parece como algo invisible, como el Cuerpo de Cristo constituido por aquellos que se unen a Cristo mediante la fe y los sacramentos, viviendo por el Espíritu Santo. La Iglesia se resalta como misterio. El instrumento divino es el Cuerpo de Cristo. Es la época de la alta Escolástica. Por otro lado, contra las subsiguientes pretensiones del poder civil y de las sectas espiritualistas, se presenta la Iglesia como una sociedad organizada y visible, con la “Potestas indirecta” en asuntos del poder civil. Frente al cisma

1. Cfr. Yves Congar, *Iglesia, Conceptos fundamentales de Teología*, I, 300-314; Ed. Cristiandad 1965.
2. Cfr. DS. 870-875. Congar, *oc. ibid.*
3. Cfr. Congar, *oc., ibid.*

de Occidente y a las propuestas conciliaristas, se pondera la suma autoridad papal. A la vez de acuerdo con las tendencias espiritualistas, por otra parte, se nota una corriente que privilegia la vida personal interior del cristiano sobre la existencia puramente jurídica de las instituciones jerárquicas ⁴.

Contra-reforma

En la Contra-reforma, ss. XVI-XVIII, en un contexto abiertamente polémico contra quienes totalizan la Iglesia en el conjunto invisible de los verdaderos creyentes que sólo Dios conoce, y que piensan que la Iglesia como institución y autoridad jerárquica se basa en la utilidad práctica puramente humana y social, se dice que la Iglesia es una agrupación de hombres unidos por la profesión de la misma fe y la comunión de los mismos sacramentos, bajo el régimen de sus legítimos pastores, principalmente del Vicario de Cristo, el Romano Pontífice. Es una Iglesia visible y palpable, como son visibles y palpables los reinos de la época. Se fijan “notas” mediante las cuales se demuestra cómo sólo la Iglesia católica es la verdadera Iglesia de Cristo. Frente al Galicanismo y al Racionalismo se afina la argumentación a favor de la Iglesia jerárquica, se prueba la autoridad del Magisterio jerárquico. Muchas veces la Iglesia se concibe como sinónimo de Jerarquía ⁵.

Tendencias restauradora y renovadora

En el s. XIX y primera mitad del s. XX se destacan dos tendencias, la restauradora y la renovadora. La restauradora desea después de las ideas democráticas de las corrientes enciclopedistas, volver a restaurar la autoridad de la Iglesia con todo su esplendor, principalmente por lo que toca al Pontificado romano. La de

4. Cfr. Congar, *oc.*, *ibid.*, y las condenaciones de los fraticelli y de Marsilio de Padua, con las de Wiclef y Huss: DS. 910-916; 941-946; 1151-1195; 1201-1230; 1247-1279.

5. Cfr. Congar, *oc.*, *ibid.*; S. Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianae, fidei*.

renovación, basándose en el redescubrimiento de las fuentes patrísticas y escriturísticas, presenta a la Iglesia en un contexto cristológico como un organismo viviente, siguiendo las líneas del Concilio de Calcedonia. Una síntesis de ambas corrientes se encuentra en la encíclica “Corpus Christi Mysticum”.

Después de la segunda Guerra Mundial, la Eclesiología católica se ha enriquecido con pensamientos tomados también de fuera de ella. De la Eclesiología protestante ha subrayado la tensión entre el Reino y su adecuación social y lo relativo a la Palabra de Dios y al sacerdocio común de los fieles. De la Eclesiología ortodoxa ha asumido la dimensión cósmica de la Iglesia, el papel eclesiológico de la Eucaristía, la Pneumatología y los carismas, como unidad en la diversidad ⁶.

Eclesiología cristológica

En estos últimos tiempos la Iglesia católica ha salido, quizá demasiado, del esquema apologético-jurídico. Ya hablábamos de la corriente cristológica. En el siglo pasado, CH. Möhler ponía a la Iglesia como continuación del Verbo Encarnado, y en este siglo, E. Mersch pone la conciencia de miembro del Cuerpo místico de Cristo, como el lente para considerar todo el Dogma católico. El Cuerpo místico, sin embargo, lo entiende como más extendido que la Iglesia católica. En cambio, para S. Tromp coincide con ésta, de manera que las prerrogativas de Cristo pasan a la Iglesia en los llamados tres ministerios. En el campo protestante, D. Bonhöfer es el diálogo que se inaugura en el corazón de Cristo ⁷.

El conjunto de pensamientos eclesiológicos hasta aquí enunciados,

6. Cfr. Congar, *oc.*, *ibid.*

7. Cfr. Charles Möhler, *Symbolik*, Köln 1956. Emile Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, I-II, Louvaine 1954. Sebastianus Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma 1946. Dietrich Bonhöfer, *Sanctorum Communio*, Brescia 1972.

tienen su lugar y su desarrollo en la *Eclesiología del Concilio Vaticano II*, a la que a continuación aludimos.

Eclesiología del Vaticano II

La *Eclesiología del Vaticano II* es muy vasta; dada la naturaleza de esta investigación, sólo trataré de mencionar algunos de sus principales rasgos; me fijo en particular en aquellos que hasta cierto punto tienen carácter de novedad, ya sea en su contenido, ya en su enunciado. Otros, aunque esenciales en *Eclesiología*, no los menciono por su obviedad. Primero procedo de una manera más general, y luego detallando algunos puntos que parecen importantes.

Enfoque general

El Concilio Vaticano II inaugura una nueva época en la *Eclesiología*: acepta la distinción (inadecuada) entre Reino e Iglesia; la Iglesia se concibe como comunión y como sacramento; se extiende en toda su catolicidad; tiene incidencias culturales, sociales, económicas y políticas; resalta su consideración bíblica y patristica, personalista, en una gran apertura dinámica, en su dimensión histórica y en su dimensión misteriosa; sin renunciar por ello a proclamarla desde la dimensión institucional como la única Iglesia que Cristo fundó sobre Pedro y los Apóstoles, cuyos sucesores son el Papa y los Obispos. La Iglesia se presenta como el sacramento del gran misterio de la unidad trinitaria en el hombre que es el Pueblo de Dios; un pueblo que consta de Jerarquía y laicos; un pueblo llamado a la santidad, que camina siempre hacia la consumación final, y cuya madre, la Madre de la Iglesia, es la Virgen Santísima⁸.

Detallando algunos puntos

En las dos Constituciones sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, en *Sacrosanctum Concilium*, en *Christus Dominus*,

8. Cfr. C. Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*.

Presbyterorum Ordinis, *Apostolicam Actuositatem*, *Unitatis Redintegratio*, *Dignitatis Humanae*, *Ad Gentes* y *Gravissimum Educationis Momentum*, encuentro especialmente perfilada en el Vaticano II su doctrina acerca de la Iglesia. Los rasgos que en particular ofrecen alguna novedad, en el sentido antes apuntado son los siguientes:

La Iglesia nace del amor del Padre, es prefigurada desde el origen del mundo en la creación, preparada en Israel, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu. Integra elementos humanos y divinos, lleva en su cuerpo la humildad y mortificación de Cristo. Se encuentran unidas la Iglesia triunfante y la militante, peregrinante; la Iglesia peregrina en los avatares de la historia; es el estandarte levantado en las naciones, es el nuevo Israel. Su misterio se compara con la Encarnación. Es el sacramento admirable, universal y visible de la unidad. Es esposa y madre, es señal de la fraternidad humana; lo humano se encuentra en ella subordinado a lo divino, la Eucaristía es su fuente y constituye su unidad⁹.

La unidad de la Iglesia se consuma en la Eucaristía. La Iglesia es un pueblo reunido en virtud de la unidad trinitaria; es el sacramento de la unidad; la Santísima Trinidad es el modelo de la unidad de la Iglesia. La unión de la Iglesia consolida la paz; su misión es lograr la unidad. La unión exterior procede de los corazones; no pretende la uniformidad. La unidad crece y se desarrolla por la celebración de la Eucaristía¹⁰.

La Iglesia es santa, aunque imperfecta. La Iglesia particular es una porción del pueblo de Dios que se adhiere a su Obispo con su presbiterio en el Espíritu Santo, por el Evangelio y la Eucaristía. Las Iglesias particulares deben ser santificadas por sus Obispos. Todo

9. Cfr. C. Vaticano II, G.S., 42-43; L.G., 3-4; 49; A.G., 15; A.A., 10; L.G., 1; S.C., 6; G.S., 92; S.C., 2; U.R., 15. Respectivamente.

10. U.R., 4; L.G., 4; S.C., 26; U.R., 2; G.S., 76; Ch.D., 30; G.S., 42-43; S.C., 36; U.R., 15. Respectivamente.

el bien espiritual de la Iglesia se contiene en la Eucaristía. Es fortalecida por la fuerza del Resucitado y se renueva por el Espíritu Santo. El espíritu de pobreza y de caridad es la gloria y el testimonio de la Iglesia. Triunfa con paciencia y con caridad de todas sus tribulaciones. Encierra en su seno a los pecadores¹¹.

Congrega a todos los justos. Trasciende los particularismos raciales o nacionales. Las iglesias particulares, forman parte de la única Iglesia de Cristo. Todos los Obispos deben tener solicitud por todas las Iglesias. La Iglesia se manifiesta en Pentecostés. Se manifiesta en Pedro, los Apóstoles y los Obispos, sus sucesores¹².

La Iglesia es una sociedad dentro de este mundo y a la vez es el Cuerpo místico; es una sociedad compleja. Como sociedad, sirve de instrumento al Espíritu. Su estructura visible es señal de su unidad en Cristo. No admite desigualdades entre sus miembros debidas a raza, nacionalidad, condición social o sexo. Es dependiente de las realidades externas. Los Obispos son el principio y fundamento visible de las iglesias particulares¹³.

Su misión trasciende el tiempo y los pueblos, pero entra en la historia. Consolida a la sociedad. Presta atención a toda la vida del hombre e instaure todas las cosas en Cristo; es el fermento y alma de la sociedad; ordena al Universo hacia Cristo¹⁴.

Con su mensaje ausculta, discierne e interpreta las voces de nuestro tiempo; exhorta a no vivir conforme a este mundo; reconoce el dinamismo de la época actual, descubre al hombre el sentido de su existencia. Reprueba cualquier persecución contra los hombres y cualquier discriminación; reconoce que todos los hombres deben colaborar en la construcción de este mundo. Reivindica la dignidad de la vocación del hombre¹⁵.

11. L.G., 40; Ch.D., 15; P.O., 5; L.G., 8; 4; G.S., 88. Respectivamente

12. L.G., 2; A.G., 7; Ch.D., 11; 6; S.C., 6; L.G., 8. Respectivamente.

13. G.S., 80; L.G., 7-8; G.S., 44; L.G., 32; L.G., 22-23. Respectivamente

14. L.G., 9; G.S., 40; G.E., Intr., A.A., 2. Respectivamente.

15. L.G., 44; G.S., 42; 41; 21. Respectivamente

Sólo le importa el Reino de Dios y la salvación de la humanidad; eleva la dignidad de la persona humana. Recuerda que las culturas se subordinen al bien de la humanidad y entra en comunión con ellas; aunque no se liga con ninguna de ellas, y tampoco con ninguna nación o sistema social. La libertad es propia de ella y es su principio fundamental en sus relaciones con los poderes civiles. Cristifica el orden temporal, es su iluminación y está abierta al diálogo. No se mezcla con el gobierno terreno, aunque se enriquece con la evolución de la vida social; fomenta así la cultura y la educación del hombre. Está presente en la comunidad internacional; muchas veces es vínculo entre diferentes naciones; es solidaria con el género humano; se acomoda a cada generación. Une la Revelación al saber humano; enriquece su comunión con las diversas culturas; se esfuerza por remediar las necesidades que encuentra. Siempre está obligada a renovarse¹⁶.

Eclesiologías Actuales

Desde el soporte histórico, y desde la Eclesiología del Vaticano II, podemos ahora aventurarnos a subrayar los pensamientos fundantes, los pensamientos básicos de las que pudiéramos llamar Eclesiologías actuales. Algunas, incluso anteriores al Vaticano II, pero que nacen ya en su ambiente previo.

Como hay una profusión de estas corrientes, (recordemos la intuición clásica de Guardini al hablar de este siglo como el siglo de la Iglesia), tratamos de catalogarlas según sus diversos puntos sistemáticos, o puntos de partida, o direcciones como les llamaremos; dentro de cada apartado sistemático, agruparemos un conjunto de autores, y lo más sucintamente posible, consignaremos los aspectos con los que enriquecen la presentación del misterio de la Iglesia. Si el caso es, a veces se apuntan aspectos negativos que también han colaborado para oscurecer o falsear la presentación actual de la Iglesia.

16. G.S., 45; 41; 40; 58-59; D.H., 13; A.A., 7; G.E., 40; G.S., 40; A.G., 12; G.S., 44; 7; 89; 42; 3-4; 33; 59; L.G. 8; U.R., 6. Respectivamente.

Son ocho las direcciones elegidas, a saber: la teándrica, la kerygmática, la comunional, la ecuménica, la sacramental, la pneumática, la histórica y la liberadora.

Dirección teándrica

La Iglesia es hecha por Dios mismo. Surge de dos misiones divinas, la Encarnación y Pentecostés. En la Encarnación la Iglesia se encuentra como en embrión que se desarrollará gracias a la apostolicidad y a los sacramentos. Desde esta identificación de Cristo con la Iglesia se explica el triple ministerio. En la Iglesia hay dos clases de "almas" la increada que es el Espíritu Santo, y la creada que es la "gracia crística" que consiste en la caridad en torno al culto, a los sacramentos y a su orientación (Magisterio y jurisdicción). Es obvio así que la Iglesia deba ser apostólica, santa, católica y una (CH. Journet)¹⁷.

La Iglesia es el misterio del diseño del amor de Dios por los hombres, su naturaleza consiste en ser moldeada en el amor trinitario y así configurar la época en la que vive, tiene una misión teológica, mundana, pastoral, política, misional; sin abandonar su dirección específica que se dirige a renovar el interior del hombre. Es una por el Espíritu Santo, apostólica por su fidelidad en el tiempo al testimonio de la resurrección de Jesús (Beni)¹⁸.

Es la Iglesia de la Alianza en la que Dios manifiesta su soberanía misericordiosa y salvífica por la sangre de su Hijo para que así surja el pueblo de Dios, la Iglesia. En ella todos los elementos son salvíficos: poder, estructura jerárquica, infalibilidad, apostolicidad. La causa es la Eucaristía. La perspectiva es comunional, vertical por la Jerarquía y horizontal. Ambas se incluyen pues se basan en la participación del mismo pan, desde una perspectiva trinitaria y eucarística (Gherardini)¹⁹.

17. Cfr. Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné I-III*, París 1942.

18. Cfr. Arialdo Beni, *La nostra Chiesa*, Firenze 1977.

19. Cfr. Brunero Gherardini, *La Chiesa Arca dell'Alleanza*, Roma 1971.

Dirección Kerygmática:

En esta dirección apuntamos elementos positivos y negativos. En cuanto a los positivos, la Iglesia se concibe como el conjunto de hombres que Cristo congrega por su palabra que anuncia la salvación por su muerte y por su resurrección, y por su consumación escatológica. Es así como la Iglesia se convierte en lugar y medio de salvación. De un modo privilegiado anuncia la salvación, el Bautismo y la Eucaristía. La Iglesia se realiza por la proclamación de la Palabra de Dios en la Biblia. La Teología es muy importante para actualizar la Iglesia, pues por ella se capta mejor la Palabra. Son así de especial importancia las misiones (Barth). El kerygma es una Palabra que se pronuncia y obliga a aceptarla a quien la escucha. Este es el evento de la Iglesia (Bultmann).

Los elementos negativos que encontramos son: En la Iglesia no hay mediación humana, aceptarla sería aceptar un poder sobre el poder de Dios. No hay ni Jerarquía ni sacramentos que eficazmente produzcan la gracia. La Iglesia no es continua, su actuación es punteada; no hay una especie de río que venga desde los orígenes, no existe la Tradición. No existe el Cuerpo místico de Cristo sino el físico, que es su Palabra, que es el decreto eterno del Padre por el cual existimos (Barth). Cristo no fundó la Iglesia. Él piensa sólo en la consumación del Antiguo Testamento. La Iglesia es un invento de Pablo, y tiene tres características: cultural, escatológica y kerygmática. No existe un conjunto de verdades reveladas terrenas que salven, lo que importa es la fe con la que se capta el kerygma. El hecho histórico de Cristo no tiene importancia, la historia de Cristo es un hecho terreno que sólo por la fe adquiere significado (Bultmann)²⁰.

Dirección comunional

En esta dirección, como en la anterior, ubicamos elementos positivos

20. Cfr. Karl Barth, *La Chiesa*, Roma 1970. Rudolf Bultmann, *Kirche und Lehre im Neuen Testament*, Tübingen, 1966.

y negativos. Aquí encontramos tanto autores católicos, como también un protestante, como los dos de la corriente anterior.

La Iglesia consiste en una comunidad de amor, que nace al comunicar Dios su amor a los hombres por Cristo, y por su Espíritu. Esta comunidad es eficaz comunicando su amor los demás hombres (Brunner)²¹.

Su esencia es la comunión que nace desde la Santísima Trinidad, Cristo y los apóstoles. Tiene dos aspectos, uno interno y otro externo; el externo causa el interno: la profesión de fe, la disciplina y la vida sacramental, causan la fe, la esperanza y el amor; causan la presencia de Cristo por la presencia del Espíritu Santo. La comunión institucional, societaria, causa la comunión interna de la sociedad, la comunidad. El Bautismo y la Confirmación, causan la fe de los fieles (Hamer)²².

La Iglesia consiste en el acontecimiento comunal de Cristo que anuncia su muerte y resurrección salvíficas a los hombres. En torno a este anuncio se congrega un grupo de hombres que lo aceptan y se lo comunican entre sí, fincando de esta manera una relación personal de comunión, que nace de esta comunicación recíproca del Evento. La comunicación tiene dos niveles, el vertical que es el de la Santísima Trinidad, y el horizontal que es el humano. La garantía de autenticidad de la comunión la da objetivamente la Sagrada Escritura, pero que para que subjetivamente se haga Evento, necesita de la comunicación histórica que se llama Tradición. La comunión en el espacio es la catolicidad; en el tiempo, es la apostolicidad, garantía de comunión con los orígenes y con el futuro, pues los apóstoles serán los jueces escatológicos. La comunión hecha por la experiencia comunicada del Evento, se intensifica por las virtudes teologales, los sacramentos y por los ministros de la Iglesia (Dianich)²³.

21. Cfr. Emile Brunner, *Dass Misverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951.

22. Cfr. Jerome Hamer, *L'Eglise est un communion*, París 1962.

23. Cfr. Severino Dianich, *La Chiesa, mistero di comunione*, Torino 1975.

Como elementos negativos tenemos: Siendo la Iglesia comunidad, no es sociedad. La comunidad amorosa se echa a perder cuando se institucionaliza y se hace sociedad. La tendencia a institucionalizarse se encuentra ya en la Iglesia desde el Nuevo Testamento en las iglesias no paulinas, y se realiza cuando la máxima comunión, el ágape eucarístico se convierte en sacramento. Del sacramento sale la pretendida apostolicidad y así la Jerarquía, de la Jerarquía sale la autoridad, de la autoridad sale el Derecho canónico. Sacramento y apostolicidad son las dos lacras de la EKKLESIA que la convierten en Iglesia (Brunner)²⁴.

Dirección ecuménica

Dentro de la Iglesia hay elementos reformables e irreformables; el diálogo ecuménico se hace dentro de los reformables con estas condiciones: en la comunidad, con amor, con paciencia, y retornando a las fuentes. La acción de Cristo va más allá de la visibilidad de la Iglesia. Cristo se acentúa como sacerdote, desmembrado en la cruz por la desunión de los cristianos. La apostolicidad en perspectiva ecuménica se explica comparando la salvación con un depósito de agua; para el protestante, ésta se evapora y luego cae en forma de lluvia donde sea; para el católico, el agua llega en canales, y estos canales son la apostolicidad (Congar)²⁵.

La Iglesia actual es el momento expansivo del momento constitutivo apostólico. La salvación comienza con una base universal, la creación; ésta se va angostando por elección y sustitución: Israel, pequeño resto, Cristo. Al llegar a Cristo, el centro de salvación, recorre la salvación una dirección inversa a la anterior ampliándose hasta llegar a la plena recapitulación en Cristo (Cullmann)²⁶.

La Iglesia continúa la Encarnación, el Espíritu Santo hace el Cuerpo místico y responde en él, Cristo es lo más profundo en la Iglesia.

24. Cfr. Brunner, *oc.*

25. Cfr. Ives Congar, *Chrétiens Desunis*, París, 1937.

26. Cfr. Oscar Cullmann, *Christo e il tempo*, Bologna 1965.

Como en la Encarnación existen las relaciones entre lo divino y lo humano, así en la Iglesia se encuentra esta asimetría teándrica. Los Obispos son los sucesores de los apóstoles, son el esqueleto del Cuerpo de Cristo y el signo visible de la Iglesia, son los administradores de los sacramentos que le dan cuerpo a la Iglesia. La Iglesia verdadera está donde se administran todos los sacramentos por el Obispo. Cada Iglesia está incluida en la Iglesia universal por su Obispo, o mejor en su Obispo (Florovsky)²⁷.

Como elementos negativos se dice: La Iglesia actual no es sucesora de los apóstoles y el Papa no es el sucesor de Pedro. En la expansión de la salvación, el papel de las diferentes iglesias, incluida la católica es ser solamente parte de la actual salvación. Unas iglesias acentúan un aspecto de salvación, otras, otro. La católica acentúa la universalidad; la protestante, la centralidad de Cristo. La unidad cristiana resultaría de una confederación entre estas iglesias (Cullman)²⁸.

Dirección sacramental

La Iglesia es el sacramento originario de la vida divina, analógicamente comparable a Cristo; tiene su materia, que es lo visible, y su forma, que es lo invisible. La materia y la forma en la Iglesia sacramento deben traducirse en perspectiva personalística. El sacramento es un signo interpelante de la vida amorosa de Dios. El opus operatum significa que la fidelidad y veracidad divinas son seguras, es su signo de garantía total. El hombre, sólo aceptando y expresándose por este signo recibe la vida divina y se encuentra con Dios. Este signo da profundidad sacramental y misteriosa a todo lo visible de la Iglesia constituyendo a toda ella en sacramento. Descuellan en primer lugar los siete signos sacramentales; luego la Palabra, que se une siempre a los sacramentos como se une la palabra de amor a la

27. Cfr. George Florovsky, *Le Corps du Christ vivant, une interpretation orthodoxe de l'Eglise*, París 1948.

28. Cfr. Cullmann, o.c.

entrega amorosa; y luego, en general, toda la estructura visible de la Iglesia (Semmelroth)²⁹.

La Iglesia sacramento es la autocomunicación de Dios al hombre que entra en la historia en Cristo, y desde El se hace historia escatológica (Rahner)³⁰.

Dios salva no ahistóricamente, sino por la humanidad de Cristo inmersa en la historia: esta perspectiva visible e invisible es la perspectiva sacramental: Cristo es el sacramento primordial de salvación. La Iglesia también es sacramento de salvación en cuanto que prolonga la humanidad de Cristo y es sacramentum humanitatis Christi; en cuanto que es sujeto de los siete sacramentos que son el punto focal de la sacramentalidad de la Iglesia como el contacto con el Señor Jesús que es el Esjaton de la historia. Todo debe leerse en perspectiva sacramental, Jerarquía y laicos, y en especial, la Virgen María, modelo de la Iglesia, sacramento de la humanidad de Cristo (Schillebeckx)³¹.

La Iglesia se realiza en la Eucaristía. La Eucaristía es el punto específico cristiano que desde los orígenes neotestamentarios, distinguió a la Iglesia de la Sinagoga. En la Eucaristía los hombres se unen con Dios y entre sí. El Cuerpo eucarístico hace al Cuerpo místico. Todos los cristianos al celebrar diversas Eucaristías se unen en este único Cuerpo eucarístico. Se da así una red eucarística cuyos puntos de sostén son los Obispos. El Papa decide constitutivamente si se está o no en esta red eucarística. Así se hace al pueblo de Dios (Ratzinger)³².

La Iglesia es el lugar y el cumplimiento de la gloria de Cristo. Es el

29. Cfr. Otto Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original*, S. Sebastián 1966.

30. Cfr. K. Rahner, *Chiesa e Sacramenti*, Brescia 1965.

31. Cfr. E. Schillebeckx, *Le Christ, sacrament de la rencontre de Dieu*, París 1960.

32. Cfr. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1970.

sacramento de la gloria de Cristo. Se configura según el modelo de María. Lo maravilloso es captado por el hombre en el amor; este amor identifica en lo maravilloso lo soberano; lo soberano exige adoración; lo soberano es el Verbo encarnado, abajado en la cruz, única verdadera gloria y criterio de cualquier otra gloria. Esta es la clave estética para comprender la Iglesia como sacramento de Cristo. La Iglesia sacramento es totalmente relativa: tanto ella como la Sagrada Escritura convergen en su relatividad en lo absoluto que es Cristo. Cada sacramento tiene su materia y su forma; así la Iglesia sacramento tiene como materia por conformar al hombre; y como forma conformante, al mismo Cristo, quien da toda la configuración a la Iglesia. María es modelo de esta Iglesia sacramental en su femineidad receptiva y pasiva, abandonada a la iniciativa total de Dios. Así se explica su SI humilde y obediente, su virginidad, su maternidad fecunda, el que sea esposa sin mancha (Von Balthasar)³³.

Dirección pneumática

En esta dirección se acentúan también aspectos positivos y aspectos negativos. En cuanto a los aspectos positivos se dice que la Iglesia es una persona en muchas personas, esto es, una persona mística, el Espíritu Santo en muchas personas, en Cristo y en los cristianos. Así como en la Santísima Trinidad el Espíritu Santo es una persona en dos personas, el Padre y el Hijo, analógicamente lo es en la Iglesia, una persona en muchas personas, Cristo y los cristianos. Como Cristo es la epifanía del Verbo, así la Iglesia es la epifanía del Espíritu. No existe, una unión hipostática entre el Espíritu y la Iglesia, porque no es unión de naturalezas, sino de personas. De esta manera el Espíritu es a manera de alma de la Iglesia, uniéndonos con Cristo y así, con el Padre eterno. Más aún, el Espíritu mismo es esta unión. Es la voluntad amorosa del Padre y del Hijo que crea al

33. Cfr. H.U. Von Balthasar, Gloria, VII: Nuovo Patto, Milano 1977.

mundo y que nos hace Iglesia. Sin embargo, la Iglesia no es un misticismo pantefista; aunque tampoco es una unión natural de personas como en cualquier otra sociedad humana (Mühlen)³⁴.

Sólo el Espíritu Santo clarifica la paradoja de la cruz como origen de la Iglesia, desacralizando el poder político y económico, hacia la libertad y la solidaridad, como una anticipación del Cristo escatológico. La estructura de la Iglesia debe ser así carismática, sin excluir los ministerios como servicios (Moltmann)³⁵.

La Iglesia es la comunidad espiritual creada por el Espíritu divino, como se manifiesta en el nuevo ser en Jesús en cuanto Cristo. El criterio al que se debe acoplar esta comunidad espiritual es la cruz de Cristo: negarse a sí misma como lo hizo Jesús en la cruz (Tillich)³⁶.

Como elementos negativos: Hay que distinguir entre la esencia originaria de la Iglesia y sus diversas formas históricas. La forma originaria es la carismática. No hay propiamente sucesión apostólica. El Primado sólo podrá funcionar si se desviste de las estructuras de poder y asume las de servicio. La apostolicidad es sólo la identidad de la Iglesia. La sucesión apostólica es sólo la obediencia de los apóstoles y compete a toda la Iglesia (Küng)³⁷.

La Iglesia espiritual la forman todos los hombres en cuanto que tienen un interés supremo en sus vidas. Este interés es la fe y se debe a la presencia del Espíritu. Ni los ateos quedan así excluidos de la Iglesia. Y todos son santos, pues santidad es el estado de transparencia al ser divino, el interés supremo. No hay ministerios ni apostolicidad. Así, la revelación y la salvación son universales (Tillich)³⁸.

34. Cfr. Heribert Mühlen, Una mystica persona, Roma 1967.

35. Cfr. Jürgen Moltmann, La Iglesia en la fuerza del Espíritu, Brescia 1976.

36. Cfr. Paul Tillich, Systematic Theology, IV, Chicago 1963.

37. Cfr. Hans Küng, La Iglesia, Barcelona 1975.

38. Cfr. Tillich, oc.

La esencia de la Iglesia es Pentecostés. El Espíritu Santo da a todos carismas y ministerios para la construcción de la Iglesia. Entre éstos sobresalen los de los apóstoles, los de los profetas, y el del “proestós”. Todos los cristianos son exactamente iguales, sólo que con carismas y ministerios distintos; y todos celebraban igualmente la Eucaristía, presididos por el “proestós”. Pero andando el tiempo, el “proestós” se empezó a exclusivizarse como presidente de la concelebración eucarística, al desaparecer los demás ministerios y carismas. Inventó la Consagración episcopal y se consagró Obispo. Se arrogó poderes de jurisdicción, se creó el Derecho contra el Amor; y se echó a perder la Iglesia del Espíritu (Afanasiev)³⁹.

Dirección histórica

La Iglesia tiene una dimensión social que abarca todo Espíritu, el mundo y unifica a toda la humanidad. Es el Cristo reunido en la Eucaristía. Tiene además una dimensión histórica: otras religiones se consideran como preparación a la Iglesia, incluso en el Antiguo Testamento, que se relaciona con el Nuevo como la promesa con su cumplimiento. Todos se unen en la Iglesia por la comunión de los santos. Tiene también una dimensión dialéctica, la síntesis de personalidad y socialidad, de inmanencia y trascendencia. Su espiritualidad y característica es que la Iglesia es madre de todos (de Lubac)⁴⁰.

La Iglesia es el espejo de Cristo, la Cristología de Calcedonia se refleja en la comprensión de la Iglesia. La apostolicidad y la comunión son características que se repiten en la historia de la Iglesia, sin ser verdad que hayan suplantado a la constitución carismática de la misma, pues ya en un principio, no hubo esa pretendida pugna entre carisma e institución (Parente)⁴¹.

39. Cfr. Nicolaievitch Afanasiev, *L'Eglise du Saint Esprit*, París 1975.

40. Cfr. H. de Lubac, *Catolicismo*, Roma 1948.

41. Cfr. P. Parente, *La Chiesa del Verbo Incarnato*, Roma 1971.

La Iglesia está en continuidad con el pueblo de Israel, con la “qahal Yahve”. Se congrega en torno al memorial, el “berakah”, que es sucesor de los anteriores memoriales del Antiguo Testamento: los de Abraham, Moisés, Profetas y Reyes, etc., pero los supera absolutamente. En cada uno de estos memoriales encontramos tres elementos: Dios elige, impone un éxodo y da un premio. Un nuevo memorial se funda en los anteriores y los interpreta. El memorial de Cristo se funda en todos los anteriores, los interpreta definitivamente y los supera absolutamente. La Iglesia como memorial de Cristo es definitiva. No hay oposición dialéctica entre la Iglesia primitiva y la actual, entre carisma y ministerio. Se trata de virtualidades que históricamente se irán desarrollando. Los Obispos son sucesores de los apóstoles en cuanto que reciben el envío en su lugar, como primeros presbíteros-obispos en la comunidad. Su objetivo es conservar la Iglesia constituida por los apóstoles, no inventar otra nueva. Su objetivo es hacer presente al mismo jefe que los apóstoles hacían presente: Cristo. En cuanto a la exigencia de comunión, a través de la historia se comprueba que ésta se exige por el hecho de que Cristo no se identifica adecuadamente con ninguna de las celebraciones singulares eucarísticas, y por tanto, se exige plena comunicación entre ellas (Bouyer)⁴².

Dirección liberadora

Podemos distinguir dos tendencias, una positiva y otra negativa. En la positiva el planteamiento eclesiológico se sitúa desde una exigencia de que la Iglesia se conciba como quien exige la conversión del hombre y sus estructuras. Se trata de la conversión interior y de llegar a las consecuencias últimas de esta conversión en los planos culturales, económicos, sociales y políticos. Consecuentemente se trata de comprender la llamada eclesial como dirigida preferentemente a los más pobres. Es una opción preferencial, no exclusiva. La virtud cristiana de la pobreza se presenta como una óptica para desde su

42. Cfr. L. Bouyer, *L'Eglise du Dieu*, Asis, 1971.

formalidad encontrar las pistas para una nueva evangelización, nueva en su ardor, nueva en sus métodos y nueva en su expresión⁴³.

Desde la tendencia negativa, la eclesiología se expresa dentro del esquema marxista de la lucha de clases. El pobre se entiende como el proletario en lucha contra el capitalista, y así se estructura todo el pensamiento. Todo lo que sea autoridad en la Iglesia entra a ser concebido como opresor. A no ser que acepte el pensamiento marxista. Este pensamiento no se suele expresar con toda claridad, sino siempre recurriendo a ambigüedades, o bien a virtualidades de dicho pensamiento que se dejan desparramadas como implícitos que posteriormente serán desarrollados dentro del esquema económico político de la lucha de clases. Se dice aceptar como análisis científico el Materialismo histórico, aunque no el Materialismo dialéctico. El Reino de Dios se suele identificar con la revolución marxista, y se dice que sus mejores instrumentos son los regímenes sociomarxistas instaurados en América Latina. Se excluye cualquier magisterio de la Iglesia, incluso se suelen explicar sus notas, v.gr., la apostolicidad, como la pervivencia de los pobres, desde la época de Jesús de Nazareth, hasta el presente; como acompañante y corrector de la apostolicidad jerárquica. La Eclesiología se presenta como una consecuencia de la Cristología, se dice que hay que evitar expresar una Cristología de exaltación, que ahora se debe usar (privilegiar) una Cristología de cruz, muerte y servicio por el pueblo; las menciones de una Cristología donde se acentúe la divinidad de Cristo, no están en el contexto actual de América Latina. La Iglesia y pueblo revolucionario deberán identificarse cada vez más⁴⁴.

43. Este es el sentido de la Liberación y la Iglesia que aparece en el Magisterio de la Iglesia, especialmente en el Documento de Puebla, nn. del 401 al 506; y en las dos Exhortaciones, *Libertatis Conscientia* y *Libertatis Nuntius*.

44. Hay mucha literatura en este sentido, como algo más reciente podemos encontrar estos pensamientos en G. Girardi y otros, *Nicaragua, Trinchera teológica*, Salamanca 1987.

Eclesiología en Puebla

Para la Eclesiología que se diseñará en Santo Domingo, es obvio que deba tomarse muy en cuenta la Eclesiología de Puebla, pues el objetivo será enriquecerla, para que responda mejor a la interpelación actual y futura en Latinoamérica.

Tratando de resumir muy sintéticamente la Eclesiología de Puebla, la presentamos de la siguiente manera:

En su documento sobre la Iglesia son cuatro los grandes apartados que señala, a saber: La Buena Nueva de Jesús y la Iglesia, la Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios, el Pueblo de Dios al servicio de la comunión, y María, Madre y modelo de la Iglesia.

Encuentro también cuatro formalidades:

Iglesia Institución

Dentro de estos cuatro apartados hay un conjunto de ideas de carácter más bien apologético en el que se recuerda cómo la Iglesia es visible, social e institucional, que no es el desencadenamiento de un proceso iniciado por Cristo, sino verdaderamente fundada por Cristo. Es la máxima presencia del Reino de Dios en la tierra, aunque no agota dicho Reino. En ella hay cambios accidentales, que no tocan lo esencial en la Iglesia. Es un absurdo la llamada "Iglesia popular". La Iglesia es además un camino normativo, con autoridad, que reside en los pastores, quienes participan de la capitalidad de Cristo; en una forma colegial, como guías, sacerdotes y maestros. La Iglesia es madre y maestra.

Iglesia Pueblo de Dios

Desde otros ángulos eclesiológicos, Puebla también describe la Iglesia como Pueblo de Dios, pueblo santo, peregrino, que es una comunidad, una familia, en la que se está en casa.

Iglesia comunión

Quizá lo más fuerte en Puebla sean la presentación de la Iglesia como comunión; se dice así signo, instrumento, misterio, constructora de la comunión. Sacramento de comunión. Esta comunión consiste en que es el lugar donde se encuentra al máximo la acción del Padre; en que se hace la solidaridad de los hombres; conduce y guía nuestra historia, como la Alianza de Dios que se acomoda al ritmo de dicha historia, pues es una experta en humanidad; aunque encuentra muchos obstáculos para efectuar la comunión. Es así la depositaria, transmisora y servidora del Evangelio; es donde el Evangelio de Cristo se hace presente por la acción del Espíritu Santo; es el amor que vence al pecado y nos lleva a la comunidad trinitaria. En ella los pastores son sacramento de la presencia de Cristo.

Iglesia y María

Desde el aspecto mariano, la Virgen María se relaciona causalmente con la Iglesia, en su eficiencia y en su ejemplaridad. Se dice así que sin María no hay Iglesia, y que es modelo de la Iglesia como Madre y como Virgen, ya que tanto una como la otra de estas características sólo se entienden desde su plena donación a Cristo; donación que constituye la Iglesia. Así dice Puebla, por María el Verbo se hizo carne, sin María, el Verbo se descama⁴⁵.

II. SUGERENCIAS PARA SANTO DOMINGO

Eclesiología sacramental

Una buena Eclesiología para Santo Domingo, fuera la que tomara en consideración todos los núcleos eclesiológicos que ha desarrollado el sentido de la fe del pueblo de Dios y la teología hasta nuestra época, empezando desde la teología patristica, culminando en la del

45. Cfr. Documento de Puebla, nn. 220-303; 476; 511; 1268.

Vaticano II, desarrollada en las 8 direcciones de las llamadas Eclesiologías actuales y en la presentación de Puebla.

Quizá el camino adecuado sea no el elaborar un mosaico en donde todos estos elementos se vayan poniendo, pues se corre el peligro de la artificialidad, sino que, tomando como lente la sacramentalidad de la Iglesia, se deje ahora correr la reflexión de una manera más libre sobre la problemática eclesial que se tiene en América Latina, y desde allí se descubran algunas líneas para poder describir la nueva presencia eclesiológica de Cristo, voz que ahora nos llama en estas situaciones concretas y que podemos entender más ampliamente a la luz de todo el discurso eclesiológico hasta aquí descrito.

Iglesia Sacramento

Adentrándonos en nuestra situación, lo más patente que encuentro es lo siguiente: en el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* se nos dice “Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis... Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur” (L.G. 1). Esto es, la Iglesia es la fautora de unidad en las circunstancias actuales. Si ahora eso lo comparamos con América Latina, es verdad que hemos avanzado en unidad, pero nos falta mucho para esa plena unidad en Cristo, que tiene por un lado el oficio de ser el coronamiento de la unidad social, técnica y cultural, pero también el de ser impulsor, al menos, de esa unidad social, técnica y cultural. Sabemos de las grandes dificultades y obstáculos para crear esta comunión; de ellos nos hablaba Puebla, quizá ahora podamos colaborar para vencerlas. Pudiéramos así comenzar con un intento de reflexión eclesiológica sobre la unidad latinoamericana desde una perspectiva netamente sacramental.

Mediación sacramental

Ataque de las Sectas

En América Latina, uno de los problemas más urgentes es el problema que nos causa el ataque de las sectas. Ya la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, tenida en Río de Janeiro en el año de 1955, abocaba este problema. Es un ataque directo a la unidad de América Latina. Y si examinamos el núcleo del ataque, ya por el lado de las Eclesiologías de Barth, Bultmann y Brunner: la negación de la mediación (esto es, de la apostolicidad de la Iglesia, y en último término, del Sacramento) se intensifica así la necesidad de reflexionar desde una perspectiva sacramental sobre la presencia de Cristo en la Iglesia de América Latina.

Liberacionismo

Hay otro aspecto, y es el que pudiéramos llamar del “liberacionismo”, para no confundirlo con la Teología auténtica de la Liberación. La posición clave, como ya anotábamos, es cristológica. Prácticamente se desconoce a Cristo como Dios, se dice que la Cristología que prácticamente reconoce y fundamenta una acción divina del Señor Jesús, es una Cristología engañosa que debe desterrarse del ámbito latinoamericano. Es la Cristología que llaman “de exaltación”. Cristo causa la liberación sólo como ejemplo de alguien comprometido en la lucha contra el opresor. Si se acepta en la práctica la realidad de su resurrección, ésta será pensada sólo como la seguridad del triunfo en la lucha del oprimido por su liberación. La unión hipostática es desconocida, se cuestiona como helenizante la fe de Calcedonia; en todo caso, la naturaleza humana de Cristo aparece como una persona completa en la que la divinidad no tiene mayor cosa que hacer.

Si desde este punto de partida pasamos a su desarrollo en la Eclesiología, la Iglesia será sólo una sociedad con la mera

intencionalidad de la dedicación a los pobres en lucha, incluso apareciendo en una pretendida “kénosis”, como incapaz de presentar ni siquiera una doctrina de liberación. Sin embargo, para el liberacionismo es del todo importante permanecer dentro de la Iglesia católica. Para ello hay que hacer una serie de malabarismos que ven especialmente a lo que significa en la fe católica la eficacia divina de liberación, esto es, lo que ve a sacramentos y por tanto, a ministros, en especial a obispos y más al Obispo de Roma. En cuanto a los obispos se diseñan estrategias para atraerlos al pensamiento liberacionista, ya con alabanzas a quienes sean permeables al mismo, o con ataques a quienes se opongan.

Me parece así encontrar en ambas posiciones, tanto en la de las sectas fundamentalistas protestantes, como en la del liberacionismo, las mismas raíces que apuntábamos en el pensamiento de las eclesiologías comunionales de Barth, Bultmann y Brunner: la absoluta negación de mediación.

Afirmación de la mediación sacramental apostólica

Por esto, desde el punto de vista de presentación católica de la Eclesiología, pienso que hay que insistir para Santo Domingo en una Eclesiología donde se recalque el aspecto de mediación, de sacramentos y de sus ministros en especial de los obispos y el Papa. Posiblemente en ciertas posiciones pastoralistas en Latinoamérica se ha resaltado unilateralmente el ministerio de la Palabra, hasta tal punto de confundir evangelización con predicación catequética, y dejar de lado el sacramento como algo sospechoso, a veces rayando en la magia. Y aún dentro de esta presentación de la Palabra, la Jerarquía, en especial el Magisterio auténtico, ha tenido rechazos. Todo esto exige una especial atención en estos puntos básicos a la Eclesiología, insistiendo en esta forma en una Eclesiología sacramental.

Las ideas básicas en las Eclesiologías sacramentales que hemos expuesto eran: La Iglesia es el gran sacramento original de Cristo

para la humanidad; su materia es el signo pleno que forma el cuerpo social de quienes constituyen la Iglesia, a su manera de forma, Cristo. Este sacramento es visible, se entiende su visibilidad como signo interpelante de la vida amorosa trinitaria de Dios, signo infalible de la fidelidad y veracidad divinas de salvación; es el encuentro personalístico del hombre con Dios, donde la Palabra de Dios es la palabra amorosa que da a todo el sentido a su entrega amorosa. Este es el signo eficaz de la historia que Dios conduce, es definitivo en su irrepetibilidad histórica y en su definitividad escatológica; es la forma histórica como la humanidad de Cristo se sumerge en nuestra propia historia como el “esjaton” de la misma; así debe leerse todo en la Iglesia: La Santísima Virgen, la Jerarquía, los laicos; su climax y su especificidad es la Eucaristía, donde el “Corpus Eucharisticum” hace al “Corpus Mysticum” a través de los Obispos en el dinamismo pontificio de Pedro; éste es el Sacramento de la gloria de Cristo, donde se experimenta el poder amoroso de la cruz en la disponibilidad plena de la humanidad en María, que se abre totalmente a la historia de la salvación, para que la configuración de “la materia” sacramental de la humanidad, se realice por la cristificación “formal” que lleva a cabo el Señor Jesús.

Desde estos rasgos para una Eclesiología sacramental, anotamos en primer lugar que la opción por una Eclesiología del género no es excluyente; esto es, optar por una Eclesiología sacramental no es excluir todas las demás, sino hacer la acentuación de cómo las demás no se encierran en una invisibilidad intimista, sino que se proyectan en una eficiencia visible a través del signo sacramental eclesial. Esta formalidad aparece como muy adecuada para la nueva evangelización eclesiológica entre nosotros.

Visibilidad de la Iglesia sacramento

El misterio de la Iglesia lleva consigo que lo visible en la Iglesia sea a la vez ocultamiento que revelación del misterio. El que concibamos la Iglesia como sacramento quiere decir que la Iglesia no se concibe

como una especie de visibilidad neutra, como una especie de papel de envoltorio que contenga a Cristo y a su obra.

Quiere decir que tampoco es sólo la “materia” del sacramento, separada de su “forma”, sino que ya está transida de su forma: es y significa la obra de Cristo; y lo es y lo significa en su misma visibilidad.

Para ayudarnos a comprender esto último nos puede ayudar el recordar el error cristológico de Apolinario, según el cual para configurar la personalidad en Cristo en sus dos naturalezas, la naturaleza divina hacía las veces del alma en la naturaleza humana de Cristo. De manera que la naturaleza humana de Cristo no pasaba de ser un mero “envoltorio” neutro del Logos. La fe católica reaccionó y el Magisterio nos habla de una verdadera alma humana de Cristo, de manera que Cristo hombre en su totalidad, con su significación humana específica, significa así la naturaleza divina del Hijo de Dios; en Cristo hombre vemos a Cristo Dios.

De esta manera, al hablar de la Iglesia, ésta en su humanidad concreta, es y significa la obra de Cristo, Dios y hombre. El Espíritu Santo no es el alma de la Iglesia, sino a manera de esta alma, lo que quiere decir que la “materia sacramental” de la Iglesia tiene en sí su propia alma y desde ella significa al ser asumida por Cristo en el Espíritu Santo, la obra de Cristo. La materia sacramental de la Iglesia es la misma colectividad humana donde se realiza la Iglesia; una colectividad tiene necesariamente como tal una intencionalidad, esta intencionalidad es su “alma”, y desde esta intencionalidad significa la obra de Cristo. Esta intencionalidad es la socialidad concreta de un grupo humano, y es desde esta socialidad desde la que la Iglesia causa la salvación.

Citábamos al Vaticano II, Lumen Gentium 1, donde encontramos que se habla de la Iglesia diciendo: “Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...”. “Condiciones

huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur". La Iglesia es sacramento eficaz de unidad y esta unidad no es extraña a la unidad social, técnica y cultural humana, sino que la culmina haciéndola plena en Cristo. La Iglesia tiene dos objetivos concatenados esencialmente, causar la unión íntima entre Dios y el hombre, y causar la unión de los hombres entre sí. Más allá de los logros ordinarios causa la unidad de la humanidad por Cristo y en su Espíritu, como inauguración escatológica de la familia de los hijos de Dios, meta de toda la humanidad. La eficacia última, "principal" dirían los escolásticos, es de la Santísima Trinidad: Dice el final del número 4 de Lumen Gentium: "Sic apparet universa Ecclesia sicuti 'de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata'". Sin embargo, la eficacia instrumental no deja de ser de esta Iglesia visible en su instrumentalidad como cuerpo social. Pues como dice Tertuliano: "Donde están los tres, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la Iglesia, que es el cuerpo de los tres"⁴⁶.

El Dios trino invisible adquiere en la Iglesia figura corporal en la división polar Jerarquía-Comunidad, lo que aparece, tanto en la significación de la misión que Cristo confiere, como en el símbolo matrimonial de la Iglesia. Esta figura se hace eficaz dentro de la comunidad de cosacrificadores con Cristo en la Eucaristía, donde la Iglesia se presenta como sacramento al ser el fundamento de los sacramentos del Bautismo y del Orden que fundan esta comunidad eucarística sacrificadora, del Obispo con los demás bautizados. De esta manera, dice San Cipriano, "La Iglesia es el inquebrantable sacramento de unidad. Todo el que fomenta el cisma, se separa del Obispo y busca en otra parte un pseudobispo para su grupo, ese tal se cierra a toda esperanza y atrae sobre sí el más terrible juicio de la cólera divina"⁴⁷. Este es el necesario proceso para efectuar la

46. Tertuliano, De Baptismo 6. CSEL 20, 206.

47. S. Cipriano, Epístola 55,21: PL.3,787. G. Philips, La Iglesia y su misterio, en el Concilio Vaticano II, I,94, Barcelona 1968.

unidad; si no, la Iglesia se degrada a una unidad de tipo moral que da sólo una intencionalidad religiosa ética, como cualquier otra sociedad filantrópica, llegando así al nivel del estéril esfuerzo del hombre de realizar por sí mismo la propia redención"⁴⁸.

"Materia" estructural del Sacramento Iglesia

La materia del Sacramento Iglesia es pues la socialidad concreta del hombre. Y cuando hablamos de su socialidad concreta debemos hablar de patrias concretas, de Estados. De una manera real, la distinción cultural, socio-económica y política de un Estado, entra y configura la materia del Sacramento Iglesia, ya en su propia especificidad, pero no siendo ésta una última especificidad, ya que la última la da la "forma", Cristo. Y al darla hace que la Iglesia especificada en cierta medida por su realidad intramundana estatal, se configure hacia la universalidad de los hijos de Dios llevando su última intencionalidad de alcanzar a ser miembro de la familia escatológica universal de los hijos de Dios. Así una Iglesia particular puede interiorizarse en otra Iglesia particular desde la garantía de unidad y universalidad que es el primado pontificio. Lo que no puede suceder con el Estado, pues cuando éste quiere interiorizarse como tal en otro Estado, se genera la destrucción del segundo Estado y su dominio completo en lo que llamamos Imperialismo"⁴⁹.

Desde estos planteamientos quizá pudiéramos esbozar algunas líneas hipotéticas para la Eclesiología de Santo Domingo:

Sacramento eclesial y cultura histórica latinoamericana

La primera sería la visibilidad latinoamericana como materia del

48. Cfr. O. Semmelroth, oc., pp. 68-114.

49. Cfr. A. Methol. Axiomática sobre la doctrina de la Iglesia y el Estado, pp. 68-114, CELAM, Relaciones Iglesia y Estado, Bogotá 1985.

Sacramento Iglesia. El tema de la Conferencia Dominicana será el tema cultural. Así entramos dentro del mismo contexto cultural: es la cultura latinoamericana concreta la que se nos presta ahora para comprender la eclesiología latinoamericana. Ya en Puebla tocamos el núcleo de esta cultura al hablar de la religiosidad popular, ahora subrayamos la cultura latinoamericana en sus principios básicos, en sus valores fundantes, en sus criterios de juicio, como convocante, como el "ekkalein" de la "Ekklesia", como Palabra que desde nuestra Eucaristía convoca el fieri continuo de la Iglesia. Es materia sacramental con su propia significación cultural, y es ya materia y forma sacramental, como historia de una Iglesia que durante 500 años ha forjado el corazón del pueblo latinoamericano.

Esta perspectiva nos exige proyectarnos esencialmente a nuestra historia, pues la Palabra convocante tiene ya 500 años de resonar aquí, y su historia entra dentro de su apostolicidad, sin la cual se vacía de autenticidad. No podemos concebirla como un evento puntuado que realiza esporádicamente, al decir de Brunner, o bien, que siempre estuvo viciado y ahora empieza a ser legítimo, al decir del Liberacionismo. La Palabra Iglesia con su materia sacramental de trigo y cizaña no podrá resonar hoy en el futuro para convocar, para la "nueva evangelización" sino en conexión rigurosa con nuestra historia.

El asumir como Iglesia convocante desde la Eucaristía la cultura latinoamericana desde su nivel valórico e histórico a la vez que nos especificamos en la Iglesia universal como Iglesia en Latinoamérica, nos interiorizamos como Iglesia en las demás partes del mundo desde nuestra universalidad que significa el Cristo eucarístico y que nos da la posibilidad de unidad como convergencia de distintos con estas Iglesias, para integrar desde nuestra especificidad la gran familia escatológica de los hijos de Dios. Superamos esterilidades repetitivas tipo satélite y huímos de posiciones adolescentes de encerramientos y de nacionalismos eclesiales.

Las Iglesias particulares en América Latina

Esta perspectiva eclesiológica sacramental cultural nos lleva en precisión teológica a la Iglesia particular. No se trata de la existencia de posibles iglesias nacionales, ni siquiera propiamente hablando de "Conferencias Episcopales", sino de iglesias particulares. La Iglesia universal se verifica y realiza en la Iglesia particular, en esa porción del pueblo de Dios que se adhiere a su Obispo por el Espíritu Santo, mediante el Evangelio y la Eucaristía (CH. D., 11). La Iglesia en concreto es cierto que vive en un Estado, pero directamente no como tal o cual Iglesia nacional, sino como tal o cual Iglesia particular, como tales o cuales iglesias particulares, que participan de la "materialidad" cultural sacramental de tal o cual Estado al realizarse en ellas la Iglesia de Cristo.

Una línea dentro de la Eclesiología de la Iglesia considerada como sacramento, para tratarse en Santo Domingo, pienso que deberá ser la Iglesia particular. Creo que hay que darle mucha prestancia y consideración entre nosotros a la Iglesia particular, que por otra parte es absurda sin la Iglesia universal, no como si esta última fuera una realidad al lado de magnitud enorme, o bien, como la suma de todas las demás iglesias particulares; sino como la única Iglesia de Cristo que subsiste "definitivamente", dirían los escolásticos, en todas y cada una de las iglesias particulares, toda en todas y toda en cada una de ellas. Subrayando la Iglesia particular deberíamos destacar en Santo Domingo su naturaleza relativa, esto es, que una Iglesia particular sólo es tal cuando se distingue de las demás por una oposición de contrariedad en la línea de la relación: no cuando se opone a las demás negándolas contradictoriamente, o lo que es lo mismo, queriendo hacer de las demás satélites de sí misma, sino cuando se opone a las demás por una verdadera relación de donación; esto es, cuando su oposición consiste en una apertura total donde se da y se recibe. Como en la Santísima Trinidad son las personas divinas. Creo también que esta posibilidad se puede realizar sólo capacitando a cada Iglesia particular a que pueda donarse sin perderse. Esta capacitación sólo es posible cuando

exista una raíz de la firmeza, esto es de la afirmación, de cada Iglesia particular, y una raíz de la unidad eclesial, esto es de poder converger distintos en mutua donación, sin interiorizar al otro en su propia particularidad. Y esta raíz de la unidad y de la firmeza es el Romano Pontífice.

Unidad latinoamericana “sacramental”

Uno de los puntos álgidos que tenemos que considerar en Santo Domingo es el de la unidad latinoamericana, no ya como algo romántico para poder realizar en un futuro utópico, sino como algo que desde el punto eclesiológico dará verdaderamente culminación y plenitud a los diferentes esfuerzos que nuestros países están haciendo en los diversos campos económicos, sociales, políticos y culturales. Saldría quizá sobrando el recordar que la unidad no es la unicidad. En torno a Puebla se debatió mucho si teníamos o no una sola cultura latinoamericana; no es el caso hablar en este momento de las diversas acepciones de cultura y cómo si y cómo no podemos hablar de una o de varias culturas latinoamericanas. Cuando hablamos de la unidad latinoamericana hablamos de la convergencia de distintos, pudiéramos decir que entre más distintos, mejor, pues así nos enriqueceríamos más. No es pues el caso decir que esto sería muy difícil entre Hispanoamérica y Lusoamérica, y el Caribe francés, holandés o inglés. No se trata de uniformar a nadie, sino de converger distintos en una verdadera catolicidad.

Esta convergencia es imposible desde nosotros mismos, como ya apuntábamos, es necesario que se realice desde el Primado Pontificio, que analogando, haría las veces de la naturaleza divina respecto a la distinción y convergencia infinita de las personas trinitarias.

Así, la Eclesiología de Santo Domingo tendrá que insistir en la figura del Papa, no simplemente como el Vicario de Cristo, lo que son todos los obispos, sino como el que confirma a sus hermanos, el que está encargado para velar por el honor de sus hermanos (San

Gregorio Magno), el que es la fuente de la firmeza y unidad de la Iglesia, del Episcopado, la piedra sobre la que está edificada la Iglesia, quien de esta forma apacienta a sus hermanos y así los confirma en la fe (Cfr. Mt. 16, 16-20; Jn. 21, 15-20; Lc. 22, 31-32).

Aquí podrán trazarse líneas para comprender la función de la Santa Sede, como organismo papal en sus diferentes Dicasterios, así como la acción de sus diferentes representaciones en los diversos países como Nunciaturas o Delegaciones apostólicas; y por tanto, las relaciones que tenga que haber entre las diferentes iglesias particulares y estas instituciones.

El Obispo y la celebración eucarística

Dentro de este marco sacramental, aparecerá la Eucaristía episcopal como el manantial de donde brota la Diócesis, se deberá entonces comprender mejor la concelebración del Obispo con su Presbiterio, en este marco también se entenderá la nueva figura del Cabildo Catedralicio, como una representación de todo el Presbiterio para realizar el signo eficaz del hacerse de la Diócesis, como la efectividad de la realización de la íntima unión de la porción del Pueblo de Dios con Dios mismo y del camino escatológico para ir cada vez más ampliamente realizando la unión de los hombres entre sí dentro de la propia Diócesis. Se comprenderá también el sentido profundo de las concelebraciones episcopales. Se verá cómo en concreto el “Corpus Eucharisticum” hace al “Corpus Mysticum”. Se comprenderá la Conferencia Episcopal como sacramento de la “Comunio Ecclesiarum Particularium”, donde la unión se garantiza y se mide, no desde la misma Conferencia Episcopal, sino desde el Primado Pontificio. Por esto, las atribuciones que la Conferencia Episcopal tiene son atribuciones que no se ha concedido de por sí la misma Conferencia, sino el Primado, muchas de las veces, desde el mismo Código de Derecho Canónico.

Dentro de la Eclesiología de Santo Domingo, se podrá desarrollar

ahora la figura del Obispo como sacramento de la Iglesia particular, de acuerdo con el dicho clásico patrístico, “Ubi episcopus, ibi Ecclesia catholica”; se podría reflexionar cómo es cierto que la Iglesia particular se hace presente por el Obispo, en la Eucaristía, y más todavía, en el Obispo. Se podría desarrollar la presentación del Obispo según San Ignacio de Antioquía, como “Typos tou patrós”, pues como instrumento trinitario del Padre eterno convoca en la Eucaristía, en la Palabra y reúne en el amor del Espíritu Santo al Pueblo de Dios, no preexistente, diríamos, sino que realizándolo continuamente en esa convocación. Es así imprescindible la comunión episcopal, sería uno de los rasgos privilegiados del signo sacramental de la Iglesia en América Latina. El afecto colegial y la realización del mismo, deberá ser algo más que un sentimiento de comprensión y colaboración exigido por la situación regional en la que nos encontramos, deberá ser el sacramento “capital” desde la participación en Cristo Cabeza por la misión apostólica, para continuamente hacer la Iglesia en América Latina. Como el incremento de la unidad de un país depende de la unidad de su episcopado, así también, el incremento de nuestra unidad latinoamericana, depende de la unidad de todos los obispos latinoamericanos. Y se trata de una unidad realista, en la que no se soslayan aspectos lacerantes que se oponen a esta unidad desde nuestras realidades pecaminosas con sus repercusiones claras en las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de nuestro continente.

No se trata de una unidad “idealista”, sino real, que se basa en la justicia, en la liberación estricta de todas las injusticias y de las causas de las mismas en todos los niveles; pero no es una unidad que no causa el hombre con todos sus esfuerzos, sino que causa el Señor Jesús, Dios y hombre verdadero a través de su Pascua, y a la manera que le es única. A la total exigencia de justicia, añade esencialmente el despliegue gratuito de su misericordia. Sin justicia más misericordia no hay liberación, como tampoco hay unidad. Y la fuerza eficaz de justicia y misericordia no es una evolución dialéctica y ciega de la historia, sino que se llama Cristo, se llama Iglesia Sacramento, se llama Obispo, se llama siete Sacramentos.

Los religiosos en el sacramento eclesial episcopal

En esta perspectiva urge en Santo Domingo que se trace una Eclesiología donde se revise el lugar que en ella ocupen los religiosos. Especialmente dentro de la Iglesia particular, pues si la Iglesia particular es la concreción de la Iglesia universal, es absurdo que los religiosos queden fuera de la Iglesia particular concreta que es la Diócesis.

Por una Eclesiología falsamente verticalista y antilocal, la mentalidad de algunos religiosos choca en la práctica pastoral con la realidad misma de la Iglesia particular y por supuesto, con la realidad del Obispo. Comprendiendo deficientemente la llamada “exención” en la práctica concreta, al decirse “de derecho pontificio”, tantas veces como que no tienen que ver ni con el Obispo ni con su Iglesia particular. Cuando se trata de religiosos, que especialmente como sacerdotes trabajan en el campo pastoral de una Iglesia local, es todavía más absurdo que no lo hagan como colaboradores y representantes del Obispo, y por tanto, bajo las líneas pastorales que él lleva junto con su restante Presbiterio. Sacerdotes diocesanos y religiosos forman el Presbiterio del Obispo. Si los religiosos son de derecho pontificio, y si análogamente participan de alguna manera de la función petrina, deberá reflexionarse que esta función es de apoyo, de fortalecimiento, de ayuda a la Iglesia particular, y a su Obispo, y nunca de independencia o menos de oposición contradictoria.

América Latina podrá encontrar muchas líneas de avance desde una Eclesiología sacramental de la Iglesia particular, en unidad con los religiosos, donde su riqueza de variedad carismática se exprese también visiblemente en la Iglesia particular en el Obispo con su Presbiterio y la comunidad a la que sirve, con toda su densidad cultural, política, social y económica, en plena donación a las demás iglesias particulares de Latinoamérica y del mundo, como el “Corpus Trinitarium” de salvación.

* * * * *

El estudio realizado ha recorrido así dos partes de las que ha constatado: presupuestos y sugerencias. Los presupuestos, como su nombre lo indica, simplemente se ajustan a una conocida ley didáctica, que no se obtiene el conocimiento superior sin el inmediato anterior. Si queremos llegar a este conocimiento vivencial de la Iglesia en Santo Domingo, tenemos que basarnos en los anteriores. Esto lleva consigo una gran ventaja, que cualquiera que sea el resultado eclesiológico de Santo Domingo, si éste de veras presupone los anteriores, será mayor que ellos, pues algo les añadirá; si por el contrario, los desconoce, no pasará de ser una rutina repetitiva.

En cuanto a las sugerencias, creo que el intento se ha situado en la posibilidad de leer las distintas eclesiologías en clave sacramental desde las coordenadas de América Latina. Han sido sólo muy modestos esfuerzos y como es evidente, desde una posición muy particular de enfoque y apreciación.

En una y otra parte la apreciación subjetiva es clave; por esto, la reflexión que ofrezco no pasa de ser una pequeña contribución para ser complementada por muchas otras opiniones.

LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS

P. Carlos Galli
Teólogo - Argentina

Introducción

En 1970, casi al término de su amplia investigación histórica sobre el Pueblo de Dios como concepto de Iglesia, M. Keller afirmaba: "conocimientos exegéticos referentes al Pueblo de Dios peregrino no han sido todavía plenamente interpretados por la teología sistemática"¹. Esta afirmación, fácilmente verificable para el conocedor de la eclesiología contemporánea, fue hecha apenas unos años después del Concilio Vaticano II, y en gran parte conserva todavía actualidad.

La autocomprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios (PD), asumiendo los mejores resultados de los estudios bíblicos anteriores, es uno de los aportes nuevos y decisivos de la teología conciliar. Sin embargo, años después, otro estudioso de la eclesiología, al evocar a aquel precursor que fue M. Koster² -quien denunció la falta de una expresión sistemática coherente para comprender el misterio de la Iglesia y propuso acudir en su remedio al concepto teológico de PD- se quejaba de la persistencia de aquella carencia en el tiempo posconciliar. Decía G. Dejaifve, al revisar una obra reciente sobre

1. M. Keller: *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Benzinger, Köln, 1970, 246.

2. M. Koster: *Ekklesiologie im Werden*, Bonifatius, Paderborn, 1940.

las principales orientaciones eclesiológicas³. “A decir verdad, aquello que más falta, es un fundamento, una idea central, un **Grundbegriff**, alrededor del cuál se organizaría un tratado teológico. La tarea del presente artículo es atraer la atención sobre las sugerencias provistas al respecto por el Vaticano II. El Concilio, rompiendo con una línea que había recientemente propuesto el Magisterio, nos ha llevado de nuevo por un cambio de frente saludable hacia aquello que parece bien ser la concepción bíblica original, base indispensable de toda reflexión teológica: la noción de Pueblo de Dios”⁴.

Una rápida mirada dirigida a algunos panoramas de eclesiología actual, desde el Vaticano II a nuestros días⁵ nos confirma la validez de aquella observación y la necesidad de un desarrollo homogéneo, profundo e integral del concepto PD en el horizonte de la eclesiología sistemática. A partir de los aportes provistos por la teología positiva desde las fuentes bíblicas, patrísticas, litúrgicas e incluso canónicas, recogidos copiosamente por numerosos estudios entre los años 37 y 62, y sintetizados por A. Antón en su completa historia de la eclesiología⁶ se abre la posibilidad de una mejor recepción de la enseñanza conciliar y de una reflexión teológica creativa que sea incluso fundamento de la acción pastoral que reclama la nueva evangelización. Por algo C. Giaquinta sintetizaba el conjunto de

principios teológicos necesarios para la pastoral que la hora está exigiendo en “la teología del Pueblo de Dios”⁷.

La Iglesia latinoamericana, en las Conferencias Generales de Medellín y Puebla parece haber captado mejor que otras iglesias locales la riqueza conciliar del tema del Pueblo de Dios. La misma eclesiología latinoamericana, en sus diversas vertientes, ha hecho esfuerzos por lograr un fecundo despliegue de sus significados y valores. En torno a la categoría PD “se está esbozando un capítulo importante del pensamiento eclesiológico latinoamericano”⁸. La inclusión del tema dentro de una reunión dedicada a relevar y profundizar la situación eclesiológica de América Latina en el camino a la cuarta Conferencia de Santo Domingo parece situarse en esta inmediata tradición y asumir el desafío de aquella reflexión teológica pastoral a través del diálogo que busca la verdad en la caridad. Con el ánimo de contribuir a esta tarea se ofrecen las siguientes consideraciones.

Con la intención de circunscribir lo más posible un tema que se vincula estrechamente a los otros temas elegidos y donde además abunda la bibliografía sobre una cantidad de aspectos particulares y derivados, trataré de presentar la cuestión en base a **la relación entre el concepto de PD y otros conceptos fundamentales de la eclesiología**. El punto de partida será la enumeración de los valores contenidos en el mismo según el Concilio y Puebla, y el punto de llegada la indicación de una tarea abierta ante el futuro inmediato de la nueva evangelización. En el centro la consideración **correlativa** de la noción de Pueblo de Dios con las nociones de pueblo, misterio, cuerpo, sujeto, comunión, institución, catolicidad, y misión. La riqueza y el límite de este enfoque se mostrarán en el mismo desarrollo del discurso.

-
3. B. Mondin: **Le nuove ecclesieologie**, Un immaginina attuale della chiesa, Paoline, Roma, 1980.
 4. G. Dejaifve: **L' Eglise, peuple de Dieu**, Nouvelle revue théologique 103, 1981, 857.
 5. S. Dianich: **Estado actual de la eclesiología**, Concilium 166, 1981, 454-462; A. Dulles: **La eclesiología católica a partir del Vaticano II** Concilium 208, 1986, 321-335; A. Anton: **Ecclesiología postconciliare: speranza, risultati e prospettive**, en Vaticano II. **Bilancio. Prospettive. Veinticinque anni dopo 1962-87**, T. I, Citadella, Roma, 1987, 361-388.
 6. A. Anton: **El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. T. II: De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio**, BAC maior 30, Madrid, 1987, 676-759.

-
7. C. Giaquinta: **Principios teológicos para la nueva etapa**, Criterio 1978/79, 1986, 684.
 8. A. Quiroz Magaña: **Ecclesiología en la teología de la liberación**, Sígueme, Salamanca, 1983, 154.

La herencia eclesial inmediata

a) *Del Concilio Vaticano II...*

Son varios los autores que coinciden en el conjunto de valores eclesiológicos que aporta el concepto bíblico de PD tal cual ha sido tomado y presentado por el Concilio⁹. Con el solo objetivo de actualizar la memoria enumeramos simplemente los matices y acentos que expresa del misterio de la Iglesia: la dimensión comunitaria y social de la salvación que se realiza en “un pueblo”; la determinación propiamente teológica de la Iglesia al ser pueblo “de Dios” en virtud de la con-vocación de Jesús y de la nueva alianza en su Pascua; el carácter histórico de la Iglesia en su continuidad y novedad respecto de Israel; la perspectiva de un pueblo peregrino en marcha desde su dinamismo escatológico; la unidad interna de la comunidad eclesial a partir de una ontología de la gracia que afirma la dignidad común con anterioridad a toda diversidad vocacional y funcional; la participación de todos los fieles en la actividad mesiánica y salvífica de Jesucristo; el reconocimiento del sacerdocio bautismal y del sentido de la fe de todos los cristianos; la relación de Iglesia universal e iglesias particulares a través de la radicación del Pueblo de Dios en las culturas; el valor ecuménico e inter-religioso al indicar diversas formas de pertenencia y ordenación a la Iglesia, actuales y potenciales, más allá de la estrecha perspectiva de miembros; la afirmación de una relación misionera con la humanidad en su conjunto y con la historia universal. A estos contenidos teológicos se suele añadir la utilidad pastoral y catequística de un concepto propio, aunque análogo, que mejora la capacidad de significación de otras imágenes o conceptos metafóricos al dirigir la atención a la comunidad eclesial en analogía visible con esa

9. Y. Congar: *La Iglesia como Pueblo de Dios*, Concilium 1, 1965, 9-33; A. Antón: *El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad*, Estudios Eclesiásticos 42, 1967, 155-181; Y. Congar: *Un Pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid, 1976, 89-119; J. Ratzinger: *La eclesiología del Vaticano II*, L'Osservatore Romano, edición semanal en lengua española, 10/8/86, 1-2 y 11.

analogía visible con esa comunidad humana denominada pueblo.

Aspectos éstos que se pueden sintetizar en las autorizadas palabras de G. Philips al referirse al cap. II de la *Lumen Gentium* (LG) diciendo que “presenta la imagen del misterio de la Iglesia en su dimensión humana, su aparición y su expansión en el mundo y en el tiempo. Podríamos darle también el título: **La catolicidad histórica de la Iglesia...** En términos bíblicos la catolicidad histórica de la economía divina se expresa así: el pueblo de Dios en su peregrinación a través de la historia santa, partiendo de la vocación de Israel hacia la Iglesia de dimensiones mundiales”¹⁰. La utilización de la categoría de PD para mostrar la dimensión social, histórica y universal del misterio de la Iglesia respondía así al pedido de Pablo VI de construir una “teología histórica y concreta”, y a la sensibilidad del hombre moderno y de la generación actual ante la historia.

El mejor seguimiento de la “fortuna” que tuvo la noción de PD en el posconcilio es el trabajo de G. Colombo. Según el autor, “recurriendo analíticamente a la eclesiología posconciliar es en efecto difícil sustraerse a la impresión que la noción de PD ha sufrido un proceso de desafección que la ha sacrificado a otras nociones eclesiológicas”¹¹. Concretamente, muestra la tendencia a una cierta “marginación” de nuestra noción bajo los temas de la Iglesia Comunion y de la Iglesia Sacramento. Tal **eclipse** denota cierta incoherencia o impertinencia, al menos cierta inadecuación, con la enseñanza de la LG al relegar el carácter histórico de la Iglesia¹². Su exigente análisis de la temática comunional, tanto en expresiones europeas como latinoamericanas, y luego de la temática sacramental pone en evidencia los peligros cruzados de una **des-historización** de la Iglesia al negar toda encarnación histórica del

10. G. Philips: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona, 1968, T. I, 162.

11. G. Colombo: *Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'eclesiologia post-conciliare*, Teología 10, 1985, 97-169; cita p. 107.

12. G. Colombo: *Il Popolo di Dio*, op. cit., 110.

PD y de una **des-teologización** del PD al reducir la Iglesia a una interpretación política que evapora el misterio. Su artículo, expresión de la ponencia en la Comisión, “imágenes y modelos de Iglesia” muestra cómo una correcta interpretación del “misterio” indica justamente la encarnación del plan de salvación de Dios en el mundo y como un concepto completo de “Pueblo de Dios” tiene que dar cuenta tanto de su contenido teológico como de su manifestación histórica.

El recorrido “latinoamericano” del concepto PD fue analizado ya hace años por M. Ferré al indicar su doble cuestionamiento por la reducción a una Iglesia “pequeña comunidad” como por su disolución a un “cristianismo sin Iglesia” en la teología de la secularización¹³. Nuevamente es la dimensión social e histórica de la Iglesia la que es afectada al reducirse su realización a una pura vivencia interpersonal y comunitaria que prescinde de su configuración institucional y más aún al disolver toda manifestación visible y pública en un puro acontecimiento privado que sumerge a la Iglesia en la secularidad del mundo. Pareciera que aquí, los dos grandes desafíos modernos que asume y supera el Concilio al revalorizar la dimensión de comunidad acentuada por la Reforma y la dimensión de secularidad afirmada por la Ilustración, son amplificadas de tal modo que terminan hiriendo el tenso equilibrio de la eclesiología católica entre las dos dimensiones de la Iglesia una, donde lo divino, teologal, invisible e interior se expresa a través de lo humano, social, visible y exterior¹⁴.

El descubrimiento paulatino del pueblo latinoamericano, creyente y pobre, con su historia, su cultura y su religiosidad a partir de Medellín permitió recuperar el concepto conciliar de PD desde la concreta circunstancia nacional y eclesial latinoamericana¹⁵. En

13. A. Methol Ferré: *Actualidad de la Iglesia en América Latina*, en ‘Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina, Colección Documentos CELAM 25, Bogotá, 1976, 201-231.

14. Cfr. LG 8 y SC 2.

15. Sobre Pueblo de Dios en Medellín cfr. E. Dussel: *Populus Dei in populo*

1976 decía Methol “El hecho es que luego del Vaticano II, el Pueblo vuelve ahora a readquirir nuevamente su lugar central. Esta reflexión es hija de la concreta coyuntura latinoamericana”¹⁶. Esto permitía, ante la ahistoricidad y el particularismo de una eclesiología de pequeña comunidad que lleva a la atomización eclesial y conlleva serios riesgos de **des-eclesialización**, asumir explícitamente los aspectos de historicidad y de universalidad destacados en el Vaticano II, y que indicáramos más arriba con las palabras del mismo Philips. Tal recuperación del tema se presentaba como un desafío. “La reflexión sobre la Iglesia Pueblo de Dios, esmirriada en el posconcilio, retomada por la experiencia cristiana latinoamericana está otra vez en marcha. De ahí la importancia del desarrollo actual de estas exigencias para la catolicidad de la Iglesia. No hay todavía un desarrollo eclesiológico profundo de la Iglesia como PD. ¿Podrá realizarlo la teología latinoamericana? Es su **reto principal**”¹⁷. El documento final de Puebla (DP) asumirá en su propio nivel ese reto, y será el mejor ejemplo de la nueva reformulación del tema.

b) ... al documento de Puebla

Son muchos los estudios sobre la eclesiología de Puebla¹⁸. Ciñéndonos exclusivamente al capítulo **La verdad sobre la Iglesia** y poniendo entre paréntesis la importante sección que enseña la relación entre Jesús, el Reino y la Iglesia, importa destacar el equilibrio logrado entre las categorías eclesiológicas que se emplean y a la vez la función central que tiene la categoría PD. La Conferencia expresa la naturaleza de la Iglesia que “vive en misterio de comunión como

pauperum, Concilium 196, 1984, 375-378.

16. A. Methol Ferré: *Actualidad...*, op. cit., 212.

17. A. Methol Ferré: *Actualidad...*, op. cit., 225.

18. H. Alessandri: *El concepto de Iglesia en Puebla*, Sedoi documentación 44, Bs. As., 1979; Equipo de Reflexión teológico-pastoral del CELAM: *Reflexiones sobre Puebla*, Edic. Universidad del Salvador, Bs.As., 1979, 65-74; R. Muñoz: *Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla*, Puebla 3, 1979, 143-151; F. Tamayo: *Eclesiología de Puebla*, en *La Iglesia del Señor. Algunos aspectos hoy*, Colección Documentos CELAM 61, Bogotá, 1983, 35-57.

Pueblo de Dios” (232) y señala el servicio evangelizador propio del Pueblo de Dios como “sacramento universal de salvación (que) está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género humano entre sí” (270). Así, las categorías de **Comunión** y de **Sacramento** son asumidas desde la categoría privilegiada de **Pueblo de Dios**, innovando frente al documento de trabajo que daba igual relieve a las tres expresiones clásicas de “Pueblo de Dios”, “Cuerpo de Cristo “ y “Templo del Espíritu”. Según Alessandri fueron dos las razones decisivas para esta elección: la conveniencia de acentuar los rasgos históricos, institucionales y multitudinarios de la Iglesia evitando que la idea de comunión se diluyera en un sentido demasiado atemporal e interior; y el interés de presentar a la Iglesia en una categoría análoga a la de los pueblos históricos en los cuales se encarna, dando la base eclesiológica necesaria para el capítulo de evangelización de la cultura¹⁹.

Esta perspectiva se completa con la integración de las categorías **Pueblo de Dios y Familia de Dios**. El DP introduce ambos temas desde hondas experiencias de la religiosidad popular: el del “pueblo peregrino” a partir de las peregrinaciones a los santuarios (232) y el del “pueblo- familia” desde el sentimiento familiar y hogareño (238/9). Ambos nombres indican la bipolaridad de la eclesiológica “poblana” que afirma a la vez al gran-pueblo con los rasgos públicos e históricos de una Iglesia de multitudes y a la pequeña-familia con sus notas más vitales e íntimas de una Iglesia de comunidades. Lo macro y lo micro social son asociados en una reflexión que reconoce al gran pueblo ante el peligro de pequeños restos con aires elitistas o sectarios y que promueve la comunidad familiar ante el peligro de grandes multitudes con características masivas y anónimas. De este modo se asocian en un equilibrio no excluyente el aspecto de **universalidad** extensiva del Pueblo y el aspecto de **vinculación** intensiva de la Familia. La Iglesia que nos da a conocer Puebla “es un Pueblo universal, destinado a ser ‘luz de las naciones’ (Is 49,6;

19. H. Alessandri: **El concepto de Iglesia...**, op. cit., 10.

Lc 2,32)” (237) y “es hogar donde cada hijo y hermano es también señor” (242).

Los factores históricos que facilitaron una mejor autocomprensión de la Iglesia como Pueblo que genera una gran comunión fueron el despertar de las masas populares y los ensayos de integración latinoamericana, que ayudaron a ver la Patria Grande como la casa de un único pueblo; el redescubrimiento posterior a Medellín del valor de la historia, la cultura y la religiosidad populares, ligado a una mejor apreciación de la presencia del Pueblo de Dios como factor unificador en la historia latinoamericana; el avance en el tránsito de un estilo individualista a una gran conciencia comunitaria en el modo de vivir la fe común (cf. DP 233-235).

Es necesario destacar el rol fundamental jugado por la revalorización de la religiosidad popular en esta “relectura” latinoamericana del tema conciliar. Ya el documento “Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina” distinguía, al hablar de **la Iglesia en el pueblo**, dos significados distintos y complementarios del vocablo pueblo: primero, “entendemos por **pueblo**, ante todo, un conjunto de hombres unidos por una comunidad de cultura, historia y destino”; y segundo, “de un modo particular, aunque no necesariamente exclusivo, designamos aquí con los conceptos de **pueblo y popular** a los sectores más oprimidos y pobres de la sociedad”²⁰. “La madurez de la reflexión” de Puebla sobre la religiosidad popular sigue en la misma línea e intenta “mantener una postura de síntesis y conciliación entendiendo pueblo en la doble acepción que ha recibido a lo largo de los años y estudios anteriores”²¹. Tal doble dimensión de una misma realidad es manifiesta cuando el DP habla

20. Encuentro Interdepartamental del CELAM: **Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina: Documento final**, Colección Documentos CELAM 29, Bogotá, 1977, n.101, 402.

21. L. Maldonado: **Religiosidad Popular, en Conceptos fundamentales de pastoral**, Cristiandad, Madrid, 1983, 877. Cf. también J. Alliende: *La religiosidad popular: la madurez de una reflexión*, Sedoi documentación 42/43, 1979, 3-36.

de la cultura popular latinoamericana que es “conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres” (414) y cuando afirma que la religiosidad popular es “vívida preferentemente por los ‘pobres y sencillos’ (EN 48), pero abarca todos los sectores sociales y es, a veces, uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres de nuestras naciones políticamente tan divididas” (447). También en este tema se revela el espíritu integrador de la Tercera Conferencia.

Las grandes líneas de la historia del tema posterior a Puebla es lo que trataremos enseguida de evaluar. No se hará siguiendo un hilo cronológico ni presentando autores sino desde una perspectiva temática que incluye, cuando es necesario, ambas formas de referencias.

El Pueblo de Dios y el pueblo

Hablando de las diferentes imágenes bíblicas con que LG 6 ilustra el misterio de la Iglesia se pregunta Philips por qué fuera de una alusión a la ciudad está ausente allí el tema del PD. Además de observar que se le consagra luego todo un capítulo agrega “en realidad el término PD no se puede aplicar a la Iglesia como una comparación, sino como la expresión de su mismo ser. No se puede decir: la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios, como diríamos: el Reino es semejante a un grano de mostaza. Hay que afirmar: la Iglesia es el Pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada hay ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad”²².

El concepto PD es un **concepto propio** que expresa lo que la Iglesia es, y que supera la capacidad de significación que tienen los conceptos metafóricos. Su propiedad viene de que la Iglesia es en realidad un Pueblo aunque de modo análogo a como lo son los pueblos civiles. Es, por lo tanto, un **concepto análogo**. Si el

22. G. Philips: *La Iglesia y su misterio...*, op. cit., T. I, 132.

elemento de semejanza proviene de la comprensión adecuada de su condición peculiar de **Pueblo de Dios**, el elemento de semejanza proviene de la concreta comprensión que se tenga de lo que es un **pueblo** como forma de comunidad o agrupación humana. Es aquí donde la eclesiología elabora su propio concepto a partir de los aportes de la filosofía social o política, de la antropología cultural e incluso de la sociología. Y es aquí donde radica la posibilidad de reducción del concepto teológico a un nivel puramente antropológico, sociológico o político.

Es sumamente difícil captar con precisión el contenido de la noción de pueblo, de sí fluctuante, y por eso de fácil instrumentación ideológica. El relevamiento de la eclesiología latinoamericana indica que se habla del PD a partir de dos concepciones básicas de pueblo, sea que se lo entienda como clase en el horizonte socio-analítico de la “Iglesia popular”, sea que se lo entienda como nación en el horizonte histórico cultural de la “pastoral popular”²³. Sin embargo, un examen más atento, limitado aquí a la cultura moderna, revela al menos tres significados característicos de la noción de pueblo surgidos en tres contextos históricos diferenciados: la revolución francesa, el movimiento romántico, y las luchas sociales y nacionales²⁴. Una tipificación de la polisemia y multiplicidad de usos no lleva de sí a significados necesariamente excluyentes sino que puede asumir connotaciones diversas pero complementarias. Es el punto de vista que aquí se prefiere al incorporar los distintos sentidos como **dimensiones** del pueblo. Sin embargo, según el uso que se privilegia o la dimensión que se destaque se condicionará de

-
23. L. Maldonado: *Introducción a la Religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985, 29-33; J. C. Scannone: *Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular*, Stromata 40, 1984, 261-274; Teólogos de la CLAR: ¿Qué es el Pueblo?, *Pastoral Popular* 30, 1979, 72-78.
 24. Para los distintos sentidos del concepto pueblo nos inspiramos libremente en G. Amengual: *Sobre la noción de pueblo*, *Sistema* 48, 1982, 87-103. Pasa revista también a los distintos sentidos, aunque con otra perspectiva L. Boff: *Significado teológico de pueblo de Dios e iglesia popular*, en *Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1986, 50-58.

un modo u otro, tanto positiva como negativamente, el presupuesto racional que se presta para que la luz propia de la fe elabore teológicamente el sentido del término PD.

a) Desde la dimensión política del pueblo

En el contexto ilustrado de la revolución francesa se concibe al pueblo como unidad política en base a la igualdad jurídica y a la libertad civil de los ciudadanos. Tal **pueblo de ciudadanos**, limitado entonces al tercer estado burgués, se estructura jurídicamente como estado de derecho en un régimen republicano y democrático. La voluntad popular, fuente de soberanía política, tiende a configurarse jurídicamente en la organización del Estado. Tal visión del pueblo, desde su dimensión civil y política, canaliza las aspiraciones de igualdad, libertad y participación que modelan la moderna sociedad democrática. La acentuación de esta óptica parece influir decisivamente en algunas aproximaciones actuales dirigidas a determinar el sentido del PD. Así J. Ratzinger citando a R. Vélez Rodríguez²⁵ afirma que “el pensamiento latinoamericano ha sufrido la influencia de determinadas corrientes del espíritu francés, que han encontrado allí un contexto nuevo y, grávidas de nuevas energías, se hacen históricamente operantes. El erudito brasileño ha demostrado como Rosseau (1712-1778) y Saint-Simon (1760-1825) sobre todo, se han convertido en Sudamérica en los ‘santos padres’ de una nueva fusión de pensamiento filosófico y teológico, político y religioso...El PD se presenta como el ‘concepto de Iglesia’ de esta nueva cristiandad, que enlaza lo político, lo social y lo religioso, y de este modo promete el acceso a una salvación integral en este mundo. Lo religioso y lo popular, la tradición y la modernidad pueden unificarse en este concepto; éste permite desvincularse de la tradición y, a la vez, asimilarla interiormente”²⁶. Según ambos la herencia teo-

25. R. Vélez Rodríguez: *Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung*, *Communio* (alemana) 13, 1984, 343-354.

26. J. Ratzinger: *Variaciones modernas del concepto de Pueblo de Dios, en Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, 1987, 32.

política expresada en el concepto de “religión civil” sobrevive transformándose, al calor del *pathos* revolucionario de algunas corrientes de la teología de la liberación, en la inspiración de nuevos proyectos de “cristiandad de izquierda” que amalgaman la tradición religiosa bíblica y las nuevas mitologías políticas.

Más allá de la pertinencia de estas aseveraciones respecto a algunas posturas eclesiológicas latinoamericanas, parece claro que tal politización del PD se ha verificado en algunas corrientes de la contestación europea de los años 60 y 70. En efecto, hay allí una serie de expresiones que parecen reducir la concepción del pueblo cristiano según los moldes de la democracia occidental. En un escrito de 1969 se preguntaba P. Eyt “¿hacia una Iglesia democrática?” mostrando el fuerte influjo del lenguaje democrático en la utilización eclesial de términos como diálogo, servicio, colegialidad, pueblo de Dios, igualdad fundamental, corresponsabilidad y participación de todos los miembros de la Iglesia, alertando sobre “una re-lectura de la eclesiología que comienza a desprenderse de los textos del Concilio”²⁷. Tales tímidas sospechas se convirtieron en denuncia explícita al advertir sobre el peso de los modelos socio-políticos en las representaciones que se hacen de la Iglesia. Concretamente observaba “los trazos característicos en la utilización ambigua de la noción de PD que se desprende de ciertas tendencias del catolicismo después del Vaticano II”²⁸. Según el teólogo francés la palabra pueblo está lejos de ser un concepto neutro ya que evoca “toda una gama de elementos socio-políticos de contenido afectivo muy profundo, determinados por la situación histórica de las democracias occidentales. Esos datos se diferencian radicalmente del contenido de la expresión bíblica tal como el Concilio la ha utilizado. El proyecto de construir una eclesiología sobre la utilización exclusiva de la imagen de PD donde la opinión, formada de antemano, de contestar, a nombre de resonancias socio-políticas sumarias, todo

27. P. Eyt: *Vers una Eglise démocratique?*, *Nouvelle revue théologique* 91, 1969, 608.

28. P. Eyt: *L’élément politique dans les structures ecclésiales*, *Nouvelle revue théologique* 92, 1970, 18.

hecho de autoridad o de poder como contraviniendo a la 'soberanía' del pueblo o a las instituciones de la base', no pueden ser reprochados al Concilio, que no se ha apartado jamás de los matices necesarios"²⁹.

Tal reduccionismo eclesiológico, originado en una trasposición acrítica del modelo democrático de la soberanía popular como única fuente de legitimidad de la autoridad, parece haberse mantenido en algunos círculos europeos. De allí la opinión de M. Coffy en 1985, que indica como uno de los ejemplos claves de una lectura parcial del Vaticano II el entender el fin de una visión piramidal de la Iglesia a partir de las categorías de base y cúspide tomadas del análisis político. Sin atender al **estatuto original** se somete a la Iglesia a una inversión de la pirámide donde se daría para algunos "el pasaje de una concepción monárquica de la Iglesia a una concepción democrática"³⁰. Sin temor a recordar que ya Ch. Moeller comentaba el desplazamiento del ángulo de visión de la Iglesia a partir de la inserción del cap. II de la LG reconociendo que eso "permite evitar de ahora en adelante una visión de la Iglesia como 'pirámide clerical'"³¹ es sin duda cierto que el término PD ha sido el más manipulado para ofrecer una figura de *Iglesia democrática* a la zaga de una interpretación preponderantemente política del pueblo.

b) Desde la dimensión cultural del pueblo

En el contexto de la tradición romántica el pueblo es concebido como una unidad cultural. El motivo del *espíritu del pueblo* indica la idiosincracia, el estilo, el carácter, el genio propio de un pueblo-nación entendido más como realidad cultural que como entidad política. Tal pensamiento que concibe al pueblo como entidad vital y orgánica a partir de sus bases naturales, como factores configuradores de identidad, no niega la mediación de la libertad a partir de una

29. P. Eyt: *L'élément...*, op. cit., 19.

30. M. Coffy: *L'Eglise, vingt ans après Vatican II*, Nouvelle revue théologique 107, 1985, 162.

31. Ch. Moeller: *Fermentación de las ideas en la elaboración de la constitución*, en G. Baraúna: *La Iglesia del Vaticano II*, J. Flors, Barcelona, 1966, T. I, 201.

voluntad política común que funda la comunidad no solo en la tradición del pasado sino en el proyecto de futuro. Tal perspectiva acentúa sin embargo la anterioridad y prioridad del pueblo-cultura a la organización del pueblo-estado. Es interesante notar cómo el diagnóstico crítico de un A. Finkelkraut sobre la derrota del pensamiento moderno por la irracionalidad posmoderna ve la génesis de tal victoria en la imposición del romántico y herderiano "Volgeist", que cree resucitado y poderoso en la apoteosis actual de la identidad cultural de cada pueblo particular, atentando así contra la universalidad de la razón ilustrada. Según el ensayista, el núcleo del drama se sitúa en la polémica entre dos concepciones de la nacionalidad o "el litigio entre la nación genio y la nación contrato"³².

Tal visión del pueblo como comunidad de hombres que se vinculan fundamentalmente por la común participación del mismo **ethos cultural** es decisiva en el reciente pensamiento latinoamericano. Es sobre todo la llamada corriente de la pastoral popular³³. La que lo ha reformulado en nuestro propio horizonte de comprensión. Así F. Boasso en su clásico "¿Qué es la pastoral popular?" define al pueblo como un sujeto colectivo que comparte una misma historia y una misma cultura³⁴. Un par de años más tarde L. Gera sostendrá: "el pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política"³⁵. De este modo, la dimensión política que está constituida por la

32. A. Finkelkraut: *La défaite de la pensée*, Gallimard, París, 1987, 39.

33. Como "teología de la pastoral popular" designamos una corriente teológica latinoamericana, de base argentina, que ha sido llamada también "teología del pueblo" (J.L. Segundo) y "escuela argentina" (J. Allende). Para su caracterización cfr. J. C. Scannone: *Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de 'pueblo' y 'popular' en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina*, Medellín 49, 1987, 3-17. G. Gutiérrez la ha reconocido como "una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación" en *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima, 1980, 377.

34. F. Boasso: *¿Qué es la Pastoral Popular?*. P. Grande. Bs. As., 1974, 27.

35. L. Gera: *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*, en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, op. cit., 266.

voluntad compartida de unión para la realización de un mismo bien común es inherente al conjunto de valores ético-culturales que configuran un mismo ethos nacional. De allí Que J. C. Scannone definiera luego al pueblo como “el conjunto de quienes comparten una historia, una cultura y un destino histórico comunes”³⁶. Para estos autores, la dimensión cultural integra en sí explícitamente las dimensiones histórica y política.

Según P. Ribeiro de Oliveira³⁷ y L. Boff³⁸ este sentido no interesa a la teología y difícilmente puede aplicarse a la Iglesia ya que ella no es un pueblo culturalmente distinto de los demás y su catolicidad le permite encarnarse en todas las culturas. Reconociendo la verdad de esta última afirmación sobre la universalidad del PD, que luego retomaremos, nos parece sin embargo estrecha tal marginación de sentido. La riqueza de este concepto de pueblo al dar la primacía al momento ético-cultural sin desmerecer sino incluyendo el momento político-institucional facilita la analogía del PD con los pueblos civiles ya que ambos tienen, aunque en virtud de factores distintos, una dimensión vital e interior y otra institucional y exterior. El Documento de consulta para Puebla aprovechaba tal analogía al decir: “Cuando profesamos creer ‘en la Iglesia’ hacemos un acto de fe en la presencia constantemente actuante del dinamismo interno y divino del mismo Espíritu Santo (cf. LG 7 g). Por ser sacramental, el Pueblo de Dios cobra a la vez una dimensión histórica y, por lo tanto, perceptible y socialmente orgánica. Esto nos permite captar, de un modo general, el significado que tiene la presencia de una ‘Iglesia’ en medio del concierto de las naciones, comunidades éstas también de naturaleza histórica pero cultural y secular. Las naciones son pueblos en cuyo quehacer histórico-cultural se manifiesta el espíritu del hombre. La Iglesia es el Pueblo de Dios en cuya vida peregrina se manifiesta la presencia dinámica del Espíritu de Dios,

36. J. C. Scannone: **Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular**, *Communio* (española) 9, 1987, 413.

37. P. Ribeiro de Oliveira: **¿Qué significa analíticamente pueblo?**. *Concilium* 196, 1984, 427.

38. L. Boff: **Y la Iglesia...**, op. cit., 52.

el Absoluto”³⁹. Se puede notar aquí la “iluminación mutua”⁴⁰ que se da entre la categorización filosófico-cultural de pueblo y la comprensión teológico-conciliar de PD que ayuda a replantear la relación entre la Iglesia y el Mundo bajo la perspectiva de la **encarnación** del Pueblo de Dios configurado por la fe en los pueblos civiles configurados por sus propias culturas.

A la vez, la “excesiva” acentuación de la encarnación del PD, de sí universal y trascendente, en un pueblo determinado por una cultura particular y nacional, puede originar el peligro de una **Iglesia nacional**. Al respecto se han levantado varias voces que alertan sobre múltiples influencias que podrían polarizar la comprensión de la Iglesia en esa dirección. El influjo real del romanticismo alemán en la eclesiología llevaría a un análisis más detallado de Mohler y la escuela de Tubinga para el catolicismo⁴¹ y de Schleiermacher para el protestantismo⁴², que escapa a este trabajo. El influjo subterráneo del romanticismo francés en alguna corriente del catolicismo actual ha sido denunciado por Besancon como exaltación sentimental del pueblo y del pobre⁴³. El influjo indirecto del mesianismo político del tradicionalismo de Lammennais que reduce el cristianismo a catalizador de la gran tradición de la humanidad es denunciado por Vélez Rodríguez⁴⁴. El influjo subterráneo del populismo eslavófilo del “raskol” ruso incentivado por la influencia schellingniana que identifica al pueblo como tal como portador de los valores espirituales sin relación a la tradición apostólica es denunciada por Ratzinger⁴⁵. El temor a que bajo el

39. CELAM, **Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales**, Bogotá, 1977, n. 511.

40. J. C. Scannone: **Religión del pueblo y teología**, Cias 274, 1978, 19.

41. Cfr. J. Geiselman: **Les variations de la définition de L’Eglise chez Mohler**, en *L’eclesiología au. XIXe. siècle*, Du Cerf, París, 1960, 141-195.

42. Cfr. S. Sorrentino: **Schleiermacher e il concetto di Chiesa**, en *Chiesa, mondo e storia nel pensiero del secolo XIX*, Guida, Napoli, 1977, 63-88.

43. A. Besancon: **I a confusión des langues. La crise ideologique de l’Eglise**, Calmann-Levy, París, 1978, 17-31.

44. R. Vélez Rodríguez: **Politischer Messianismus...**, op. cit., 348-349.

45. J. Ratzinger: **Variaciones modernas...**, op. cit., 26-31.

slogan de la inculturación se promueva la autonomía de Iglesias nacionales o regionales recayendo en nuevas versiones de nacionalismo eclesial o galicanismo es denunciado por Von Balthasar⁴⁶. La verificación de tales influencias y temores en construcciones teóricas y experiencias prácticas es cuestión abierta.

c) Desde la dimensión social y nacional del pueblo

En el contexto de los problemas sociales y de las luchas nacionales de los dos últimos siglos se entiende al pueblo como **masas populares**. Tal inflexión en el significado del término recorre, según Amengual, dos etapas fundamentales. En el contexto de la revolución industrial, de la cuestión social y del surgimiento de la clase obrera emerge el pueblo real oculto detrás del pueblo de ciudadanos restringido a la burguesía. La ampliación de la ciudadanía a los sectores trabajadores realizada por el sufragio universal lleva a identificar al pueblo real en sus grandes mayorías populares. La concepción marxista tiende en este marco a considerar al pueblo como el conjunto de masas explotadas aglutinadas por la clase proletaria, o sea, como el “bloque social de los oprimidos”⁴⁷.

Más tarde, en el contexto del movimiento anticolonial, de emergencia de los pueblos pobres y de luchas de liberación nacional el concepto de “masas populares” alcanza una nueva inflexión que lo acerca más a pueblo-nación que a pueblo clase. Tal fluidez en el uso del término se advierte por ejemplo en Mao⁴⁸ y también en el uso de muchos científicos sociales que privilegian el conflicto nación-imperio a la contradicción burguesía-proletariado. Tal perspectiva, que critica y supera el rígido esquema ideológico del marxismo

46. H. U. Von Balthasar: *L' heure de L' Eglise*, Communio- Fayard, París, 1986, 26-27.

47. Sobre el concepto de pueblo en Marx cfr. E. Dussel. *La cuestión popular*, Sociedad y religión 4, 1987, 45-55.

48. Sobre su idea acerca de la recta comprensión de las contradicciones en el pueblo según los distintos países y momentos históricos, cfr. Mao Tse-Tung. *Escritos sociológicos y culturales*, Seix Barral, Barcelona, 1977, 165.

clásico, tiende a asumir la cuestión social integrándola a la cuestión nacional y a insertar los sectores populares más pobres en la lucha de un pueblo en su conjunto donde se privilegia la unidad nacional sobre las diferencias sectoriales. Para limitarme a mi propio ámbito argentino, cito como ejemplo el aporte de las cátedras nacionales de sociología en la década del 60 que tuvo cierto influjo en nuestra reflexión teológico-pastoral sobre lo popular⁴⁹.

La aplicación eclesiológica de tales significados del pueblo, oscilantes entre la clase social y la comunidad nacional, ha sido ya repetidamente tratada en América Latina. Al respecto solo deseo hacer cuatro observaciones escalonadas:

1. La reducción del concepto de pueblo a las clases oprimidas, al ser trasladada mecánicamente a la eclesiología, lleva a una concepción ideológica y partidista del PD que se carga con los rasgos mesiánicos secularizados que tiene el pueblo proletario en la filosofía marxista de la historia. Tal versión, propia de algunas exposiciones de la **Iglesia popular**⁵⁰, tiende a acentuar el conflicto social sobre la identidad nacional en el plano secular y a trasladar la lucha clasista a una dialéctica de poder entre la jerarquía y el laicado en el plano eclesial⁵¹. Es este tipo de interpretaciones el que ha sido nítidamente rechazado por la instrucción “*Libertatis Nuntius*” cuando se amalgama al pobre bíblico con el proletariado marxista convirtiendo a las expresiones “Iglesia de los pobres” o “Iglesia del pueblo” en sinónimos de una **Iglesia de clase** inmanente al devenir histórico, catalizadora de las luchas revolucionarias y crítica de la estructura sacramental y jerárquica de una supuesta Iglesia oficial⁵².

49. Cfr. J. C. Scannone: *Interrelación...*, op. cit., 6-8.

50. Los ejemplos más notables en B. Kloppenburg. *Influjos ideológicos en el concepto teológico de ‘Pueblo’*, en *¿Otra Iglesia en la base?*, Colección Documentos CELAM 70, Bogotá, 1985, 97-142, esp. 111-131.

51. Así L. Boff en *Eclogogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1979, 53-63...

52. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, 7/9/84, IX, 8-13.

2. La afirmación del concepto de pueblo a partir de las multitudes nacionales no excluye sino que incluye los sectores más pobres y oprimidos. En la llamada corriente argentina es clara tal bipolaridad de significados que muestra la correlación semántica y el nexo histórico entre el pueblo como conjunto nacional y los sectores más pobres. Los pobres de un pueblo guardan mejor la memoria histórica común, condensan y expresan privilegiadamente lo que es comunitario en la cultura popular, y reflejan en sus aspiraciones y luchas por mayor justicia y participación la esperanza de un destino mejor para todos⁵³. Los sectores humildes y oprimidos, privados de los recursos del tener, del saber y del poder, son así como el **corazón del pueblo**, realidad ésta que presenta múltiples grados de pertenencia según la participación en lo que es común. Tal visión de lo popular incorpora tanto lo nacional como lo social. Esto permite que Puebla, como hemos visto, hable de la religiosidad popular tomando ambos componentes. Esto permite, nuevamente con un ejemplo del DP, hacer la trasposición analógica desde las “masas populares” a las “multitudes” populares y pobres que la religión del pueblo convoca en el seno del Pueblo de Dios (cf.449).
3. La doble acepción de pueblo en esta tercera perspectiva muestra la complejidad de la cuestión al considerar los planos intranacional e inter-nacional. El deslizamiento de significado desde el polo social al nacional viene a enriquecer el concepto de pueblo como **nacionalidad** en la medida en que añade a la configuración cultural propia del punto (b) el horizonte geopolítico emergente de la ampliación de la cuestión social a nivel mundial. Este nuevo matiz muestra la fecundidad del concepto propuesto anteriormente al definir al pueblo como comunidad de historia, cultura y destino (b); capaz de enmarcar las diferenciaciones que provienen de lo político (a) y de lo social

53. Cfr. L. Gera: **Pueblo...**, op. cit., 270-271; J. C. Scannone: **Religiosidad popular...**, op. cit., 413-414; F. Boasso, ¿Qué es...? op. cit., 45-48.

en sentido amplio (c). Así lo **popular** abarcaría en una unidad plural y analógica lo político-institucional, lo histórico-cultural y lo social intra e inter-nacional. La pluridimensionalidad del pueblo que nos permite resumir la tercera perspectiva indicada, en la medida en que es incorporada y en cierto modo subordinada a las anteriores, permite superar planteamientos dilemáticos y abrirse a una reflexión dialéctica y sintética que descubra la analogía interna al concepto y evite la equivocidad que le asalta permanentemente. Resulta útil para eso el comentario de Maldonado; “Pueblo es un término un tanto equívoco, pues se refiere a realidades distintas y en cierto modo, encontradas entre sí. No son realidades contradictorias ni excluyentes, pero si de alguna manera contrarias. Por ese motivo no es un término totalmente equívoco, sino analógico. Pero si no se tiene cuidado puede dar lugar a muchas equivocaciones. Tal posibilidad es desgraciadamente realidad. Así constatamos el confusionismo y los abusos que tantas veces rodean al uso de nuestra expresión”⁵⁴.

4. A partir de las concepciones del pueblo que se mueven dentro de un encuadre más socio-económico o más socio-nacional, conviene indicar tanto las convergencias como las divergencias que se producen en el momento de la trasposición analógica al nivel propiamente teológico del PD. Tal discernimiento ha sido comenzado en líneas generales por J. C. Scannone y debe ser continuado sin suavizar excesivamente las diferencias pero sin extremar absolutamente las oposiciones⁵⁵. Sólo indico algunos aspectos que merecerían mayor desarrollo. Respecto de la comprensión analítica del pueblo importa marcar las coincidencias en identificar históricamente a tal sujeto colectivo y en considerar a los pobres y oprimidos como eje articular del mismo; como también las diferencias ya que para unos la constitución del pueblo se realiza a partir de la participación en una misma conciencia colectiva en base a experiencias históricas y a

54. L. Maldonado: **Religiosidad Popular**, op. cit., 879.

55. J. C. Scannone: **Interrelación...**, op. cit., 11-17.

valores comunes mientras que para otros se realiza a partir de la concientización política y la organización efectiva. Respecto a la comprensión teológica del PD importa marcar la convergencia en asumir explícitamente el tema conciliar y desarrollarlo teológicamente, en propagar un estilo de vida eclesial que fomente la comunión y participación de todos -particularmente los laicos-, en inculturar el Evangelio en la cultura popular y en llevar a la práctica la opción preferencial por los pobres, en realizar la pastoral popular desde sus raíces religiosas hasta sus consecuencias ético-sociales; como también las divergencias al acentuar unos la base material socio-histórica necesaria para generar la Iglesia “desde abajo” y juzgar desde allí la eclesialidad del PD, en especial de su conducción jerárquica, mientras que otros indican el misterio de convocación que constituye a la Iglesia “desde arriba” y que se expresa en el carácter apostólico y sacramental del Pueblo de Dios como comunidad orgánica y organizada.

Todos estos aspectos muestran cómo una concepción amplia del pueblo es, al decir de Scannone, “más fácilmente **analogizable** para pensar -a la luz de la Revelación- el PD al mismo tiempo fraterno y jerárquicamente estructurado”⁵⁶. Simultáneamente, el recorrido trazado por el complejo sentido del término, válido para entender a los pueblos civiles exige, al hacer eclesiología, tener clara la constitución original del PD y lo que M. Arias llama el “sentido del singular”: “Se ha de atender al sentido del singular que se emplea esta expresión. Existe sólo un PD. No existen pueblos de Dios. Con ésto se indica ya la unidad contenida en la expresión; “unidad y unicidad”⁵⁷. Con ésto, podemos parafrasear, se indica la originalidad del PD como expresión del Misterio de la Iglesia entre los pueblos. Por eso, luego de habernos acercado al PD desde el “pueblo”, nos aproximaremos ahora desde el “Misterio”.

56. J. C. Scannone: *Interrelación...*, op. cit., 16.

57. M. Arias: *El concepto de pueblo como base para la elaboración de una teología de la liberación*, Teología y Vida 26, 1985, 82.

El misterio de la Iglesia y el Pueblo de Dios

a) *El debilitamiento del concepto Pueblo de Dios*

La convocatoria de Juan Pablo II a un Sínodo Extraordinario destinado a celebrar, verificar y promover el Concilio Vaticano II con motivo de su vigésimo aniversario convirtió al año 1985 en un momento de intensa reflexión sobre la Iglesia. Si éste fue, al decir de Rahner, “un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”, era lógico que aquél tuviera en el centro de su atención la eclesiología conciliar y la vida eclesial posconciliar. Por lo que a nosotros atañe parece que fue esa misma circunstancia el punto más crítico de reacción a las deficitarias interpretaciones del PD, que trajo de la mano un cuestionamiento a la misma capacidad del concepto para significar válidamente el misterio de la Iglesia. Como en otras situaciones y en otros temas las reacciones pendulares ante el abuso corren el peligro de debilitar incluso el legítimo uso.

Algunas opiniones coincidieron en ubicar el centro de la crisis eclesial en la interpretación de la categoría PD. En el capítulo titulado “La raíz de la crisis: la idea de Iglesia” del “Informe sobre la fe” proporcionado por J. Ratzinger en una entrevista, se dice: “Durante el Vaticano II se insistió mucho -en las intervenciones de algunos obispos, en las relaciones de sus consultores teólogos y, también, en los documentos finales- en el concepto de Iglesia como *Pueblo de Dios*. Una concepción que parece haberse impuesto en las eclesiologías postconciliares. Es verdad, se ha dado y continúa dándose esta insistencia, la cual, sin embargo, en los textos conciliares se halla compensada con otras que la completan; un equilibrio que muchos teólogos han perdido de vista. Y es el caso que, a diferencia de lo que estos piensan, por este camino se corre el peligro de retroceder en lugar de avanzar. De aquí proviene el peligro de abandonar el Nuevo Testamento (NT) para volver al Antiguo (AT). En realidad, PD es, para la Escritura, Israel en sus relaciones de oración y de fidelidad con el Señor. Pero limitarse únicamente a esta expresión para definir a la Iglesia significa dejar un tanto en la

sombra la concepción que de ella nos ofrece el NT. En éste, la expresión PD remite siempre al elemento veterotestamentario de la Iglesia, a su continuidad con Israel. Pero la Iglesia recibe su connotación neotestamentaria más evidente en el concepto de *cuerpo de Cristo*. Se es Iglesia y se entra en ella no por pertenencias sociológicas, sino a través de la inserción en el cuerpo mismo del Señor, por medio del bautismo y de la eucaristía. Detrás del concepto, hoy tan en boga, de Iglesia como solo PD perviven sugerencias de eclesiologías que vuelven, de hecho, al AT; y perviven también, posiblemente, sugerencias políticas, partidistas y colectivistas. En realidad, no hay concepto verdaderamente neotestamentario, católico, de Iglesia que no tenga relación directa y vital no con la sociología, sino con la cristología. La Iglesia no se agota en el 'colectivo' de los creyentes: siendo como es 'cuerpo de Cristo', es mucho más que la simple suma de sus miembros"⁵⁸.

Estas aseveraciones pueden completarse con otras del mismo autor. En una conferencia sobre "La eclesiología del Vaticano II", luego de reconocer los aspectos positivos del concepto PD indica sus limitaciones al referir cómo sus investigaciones del tema a partir de la patrística latina llegaron a "un resultado inesperado: el término PD aparece muy frecuentemente en el NT, pero sólo en poquísimas ocasiones (en el fondo solamente en dos) indica la Iglesia mientras que en su normal significado remite al pueblo de Israel (I). Más aún, allí donde el término puede referirse a la Iglesia se mantiene el sentido fundamental de I, de tal modo que el contexto deja entender claramente que ahora los cristianos han llegado a ser el nuevo Israel. Podemos entonces decir que en el NT la expresión PD no es una denominación de la Iglesia; pero, sin embargo, puede indicar el Nuevo Israel, sólo en la interpretación cristológica del AT y pasando por consiguiente a través de la transformación cristológica. La denominación normal de la Iglesia en el NT está constituida por

58. J. Ratzinger - V. Messori: *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 1985, 54-56. Perspectivas distintas en F. Koenig - G. Licheri: *Iglesia, ¿a dónde vas?*, Sal Terrae, Santander, 1986, 95-111 y en G. Thijs: *En dialogue avec l' "entretien sur la foi"*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1986, 44-53.

el término **Ecclesia**, que para el AT indicaba la asamblea del pueblo convocado por la Palabra de Dios. El término 'Ecclesia', Iglesia, es la modificación y la transformación del concepto veterotestamentario de PD. Se le emplea porque en él va incluido el hecho de que sólo el nuevo nacimiento en Cristo hace que el no-pueblo se vuelva pueblo. Pablo después resumió consecuentemente este necesario proceso de transformación cristológica en el concepto de Cuerpo de Cristo. Debo anotar además, antes de presentar las consecuencias de todo esto, que durante ese tiempo el estudioso del AT, M. Lohfink, mostró que también en el AT el término PD no se refiere simplemente a I en su facticidad empírica. Efectivamente, ningún pueblo a nivel puramente empírico es PD. Colocar a Dios como marco de una descendencia o como contraseña sociológica sólo, podría ser siempre una insoportable presunción, incluso hasta una blasfemia. I es indicado con el concepto de PD en cuanto que se ha dirigido al Señor, no simplemente en sí mismo, sino en el acto de la relación y del superarse a sí mismo, que lo hace aquéllo que de por sí no es. Por esto la continuación del NT es consecuente: ella concretiza este acto de dirigirse a otro, en el misterio de Jesucristo que se dirige a nosotros y que en la fe y en el sacramento nos asume en su relación al Padre"⁵⁹.

Puestas estas premisas desde el análisis bíblico, el Cardenal concluye: "¿Qué significa concretamente esto?" Significa que los cristianos no son simplemente PD. Desde un punto de vista empírico, ellos son un no-pueblo, como cualquier análisis sociológico puede rápidamente demostrar. Dios no es propiedad de alguien y ninguno puede apropiárselo. El no-pueblo de los cristianos solamente puede ser PD por medio de la inserción en Cristo, Hijo de Dios e Hijo de Abraham. Aunque se hable de PD, la cristología debe continuar siendo el centro de la doctrina de la Iglesia y ella, por consiguiente, debe ser considerada esencialmente a partir de los sacramentos del bautismo, de la eucaristía y del orden. Nosotros somos PD únicamente a partir del Cuerpo de Cristo crucificado y resucitado. Llegamos a

59. J. Ratzinger: *La eclesiología del Vaticano II*, op. cit., 11.

serlo en una viva orientación hacia El y sólo en este contexto tiene sentido el término. El Concilio clarificó muy bien esta conexión poniendo en primer plano también, junto con el término PD, un segundo término fundamental para la Iglesia: la Iglesia como Sacramento. Se es fiel al Concilio sólo si **Sacramento y Pueblo de Dios**, dos palabras centrales de su eclesiología, se leen y se piensan juntas. Aquí podemos ver cómo el Concilio está aún ante nosotros: la Iglesia como Sacramento no ha entrado en nuestra conciencia”⁶⁰.

Reconociendo todas las riquezas bíblicas, tradicionales y pastorales del tema, R. Coffy llama la atención sobre una carga de contenido afectivo e ideológico que ha llevado a dos reducciones al concepto de PD. El primero es perder de vista que bajo el mismo, el Vaticano II comprende al conjunto de los fieles, y así terminar oponiendo PD a Jerarquía. Esta observación será citada y retomada más tarde. La segunda concierne al presente apartado: “El misterio de la Iglesia es de una tal riqueza que ninguna noción, ninguna imagen podría decir todo su contenido. El Vaticano II ha tenido cuidado en recordar las principales imágenes utilizadas por la Escritura y la Tradición para decir la originalidad de la Iglesia ‘morada de Dios’, ‘templo santo’, ‘Jerusalén de lo alto’, ‘esposa del Cordero inmaculado’, etc (cf LG 6). No utilizar más que una sola imagen no solamente es empobrecedor, sino que también nos hace recorrer el riesgo de desviaciones. Eso nos haría sobre todo olvidar que la Iglesia es Cuerpo de Cristo. Esta es una expresión que se ve poco utilizada. Ella tiene un lugar central en San Pablo. Se puede preguntar si las dificultades que conocemos hoy concernientes al ministerio ordenado no vienen de la prevalencia dada a la noción de pueblo y del olvido de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, un Cuerpo donde El es la cabeza”⁶¹.

Juicios más o menos similares se encuentran en los portavoces oficiales del Sínodo del 85. G. Danneels, relator General de la asamblea, al puntualizar los fenómenos negativos del período

60. J. Ratzinger: *La eclesiología del Vaticano II*, op. cit., id.

61. R. Coffy: *L’Eglise...*, op. cit., 165.

posconciliar, enuncia el siguiente: “La doctrina eclesiológica del Concilio es frecuentemente interpretada de manera unilateral. Se atiene exclusivamente entonces a la definición de la Iglesia como PD, visto desde una perspectiva exclusivamente sociológica, mientras que el Concilio habla también de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Y habría que agregar todavía las nociones de Esposa de Cristo y de Familia de Dios, a las cuales son muy afectos los cristianos del Africa negra”⁶².

El mismo diagnóstico es referido por W. Kasper, secretario especial de la reunión: “En el centro de la crisis fue señalada la crisis en la comprensión de la Iglesia. La designación de la Iglesia como PD es a menudo mal comprendida; ella fué sacada del contexto histórico-salvífico de la Escritura e interpretada en el sentido natural o político de la palabra pueblo. El debate alrededor de la democratización de la Iglesia fue ocasionalmente cargado a cuenta de ese malentendido”⁶³. Tal error de comprensión lleva al Sínodo a tratar de hacer una mejor recepción del magisterio conciliar sobre la Iglesia. Después de las intervenciones orales, de la relación intermedia, y de las discusiones grupales, Danneels resume también lo dicho en la relación final sobre esta cuestión: “A propósito de la teología de la Iglesia, el Sínodo pone el acento sobre la noción de **comunión**, haciendo remarcar no obstante que los términos utilizados por la LG son múltiples y complementarios”⁶⁴.

No es objeto de este trabajo exponer todos los aspectos de esa interesante relación final. Aquí importa destacar la ubicación de nuestro concepto en el cuadro de su exposición eclesiológica que busca sintetizar las grandes líneas conciliares a partir de las cuatro constituciones, resumidas en la frase “La Iglesia, a la luz de la

62. G. Danneels: *Le Synode extraordinaire de 1985*, Nouvelle revue théologique 108, 1986, 164.

63. W. Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode ‘85*, Herder, Freiburg, 1986, 66.

64. G. Danneels: *Le Synode...*, op. cit., 169.

Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo”⁶⁵.

Tal exposición, en la segunda parte del documento, se articula en base a los conceptos de misterio, comunión y misión, y brinda una visión de la Iglesia como “misterio de comunión misionera”⁶⁶.

El misterio de la Iglesia parte del misterio de Dios revelado por Jesucristo y participado en el Espíritu, que echa luz al misterio del hombre y da la respuesta última al secularismo contemporáneo que vacía al mundo de la dimensión del misterio. Resaltando la naturaleza trinitaria y cristocéntrica de la Iglesia y fundamentando la vocación universal a la santidad, afirma: “Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describió de diversos modos la Iglesia, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo del Espíritu Santo, Familia de Dios. Estas descripciones de la Iglesia se completan mutuamente y deben entenderse a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo. No podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia” (RF II, A, 3). He aquí un texto bastante elocuente, en correspondencia con el contexto precedente, que trae la única mención al PD en toda la RF. El comentario autorizado de Kasper indica que la presentación de las diferentes imágenes de ninguna manera se dirige contra el concepto de Iglesia como PD y que todas ellas deben ser interpretadas a partir del Misterio ya que éste “es también en cierto modo la clave de interpretación para todas las otras declaraciones de la Iglesia”⁶⁷.

Más adelante, luego de repasar las fuentes de las que vive la

65. Tomamos el texto de la Relación final (RF) de L' Osservatore romano, edición semanal en lengua española del 22/12/85, 11-14.

66. Una exposición eclesiológica en base a los conceptos de misterio, comunión y misión, atendiendo a esta relación, en R. Blazquez: **La Iglesia del Concilio Vaticano II**, Sígueme, Salamanca. 1988, 9-102

67. W. Kasper: **Zukunft...**, op. cit., 76.

comunidad eclesial, la RF enseña: “La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio” (II, C, 1). Sin duda, el complejo concepto de *koinonia communio* se presta para ser elaborado en una diversidad de planos y con una riqueza de matices que abarca muchas dimensiones inherentes a Iglesia como comunidad de hombres con Dios y entre sí⁶⁸.

La reunión destinada a tratar los problemas más acuciantes de la actualidad eclesial apela al lenguaje de la comunión para equilibrar los aspectos de unidad en la diversidad y de diversidad en la unidad. No puede obviar que “ya en los informes de las Conferencias episcopales para la preparación del Sínodo se encuentra de un modo recurrente un tema en el punto central del interés: la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, la relación entre la unidad y la multiplicidad en la Iglesia, y con eso se liga muy frecuente y claramente una nada despreciable crítica al centralismo de la conducción de la Iglesia por la curia romana”⁶⁹.

Se afrontan desde la perspectiva comunional las cuestiones discutidas de la unidad y la pluriformidad, las Iglesias locales (particularmente las orientales), la colegialidad, las conferencias episcopales, la participación y la corresponsabilidad intraeclesial, la comunión ecuménica. La categoría es aprovechada para canalizar los desafíos de la participación que debe existir entre todos los miembros de la Iglesia en todos los grados y en todos los ámbitos (cf. RF II, C, 6). Aquí comunión se usa asumiendo realidades significadas en el cap. conciliar sobre el PD, aunque omitiendo ese término: “la Iglesia como comunión significa: todos nosotros somos Iglesia. Con esto ingresa inmediatamente en la eclesiología de comunión una importante aspiración de la eclesiología del Pueblo de Dios”⁷⁰.

68. Un ejemplo del mismo W. Kasper: **L' Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l' ecclésiologie de Vatican II**, *Communio* (francesa) 12, 1987, 15-31.

69. W. Kasper: **Zukunft...**, op. cit., 88.

70. W. Kasper: **Zukunft...**, op. cit., 94.

Estos simples trazos quieren ofrecer lo más claramente posible el estado de la cuestión a la altura del Sínodo del 85. Si bien no se le podía pedir a esa asamblea pastoral una pequeña suma eclesiológica que satisficiera todos los puntos difíciles, no era ilógico esperar que si el diagnóstico centraba la crisis en el tema del PD el remedio comprendiera una coherente declaración de su significado. Al decir de J. Komonchak, “partiendo de ahí, nadie podría sospechar que el PD hubiese sido el título de todo un capítulo de la LG, que había servido a modo de tema arquitectónico de la eclesiología conciliar y que se había introducido precisamente como articulación del verdadero misterio de la Iglesia, que realiza su camino entre la ascensión y la parusía. En el intermedio entre el Concilio y el Sínodo debió de pensarse que para reformular el misterio de la Iglesia era necesario obnubilar un tanto la expresión de PD”⁷¹.

La descalificación hecha contra las malas interpretaciones, normalmente sociologizantes del concepto PD, afecta lamentablemente a la comprensión y al aprovechamiento de una categoría eminentemente bíblica, tradicional y magisterial, y contribuye a aquel eclipse observado por Colombo en el tiempo inmediatamente anterior. Las razones recién expuestas se mueven en distintos niveles, conjugan verdades ciertas y opiniones discutibles, y exigen una consideración seria capaz de integrar todos los aspectos, a partir del dato bíblico, madurado en la conciencia eclesial. No es posible emprender aquí semejante tarea. Pero sí corresponde, desde el ángulo propio de esta colaboración, encarar algunos de los puntos centrales incluidos en los argumentos de la discusión. Comprender mejor la relación entre el Misterio y el Pueblo exige aclarar ciertas cuestiones como el sentido del misterio y el sacramento, la definición de la Iglesia, la complementación de las imágenes, la relación entre cuerpo y el pueblo, la fundamentación neotestamentaria del pueblo de Dios. Dejamos entre paréntesis la

71. J. Komonchak: *El debate teológico*, Concilium 208, 1986, 383. Un análisis más crítico aún en P. Ladriere: *Le catholicisme entre deux interpretations du Concile Vatican II. Le Synode extraordinaire de 1985*, Archives des sciences sociales des religions 62, 1986, 9-51.

relación entre el PD y la comunión, que se retomará brevemente en una sección posterior. Enfocamos estos artículos capitales de la eclesiología muy sintéticamente y como pasos encaminados a alcanzar mejor nuestro objetivo que es, frente al debilitamiento, contribuir al fortalecimiento de la eclesiología del Pueblo de Dios.

b) El misterio del Pueblo de Dios

El concilio fue un momento privilegiado de autoconciencia eclesial. La autoconciencia de la Iglesia se expresó inicialmente en el rechazo del esquema preparatorio dominado por una visión excesivamente jurídica societaria y por la elaboración de un nuevo texto concebido a partir del “Mysterium Ecclesiae”. Más que un título o una definición ésta perspectiva indica la comprensión de la Iglesia a partir del misterio de Dios revelado por Cristo en el Espíritu, que recorre varias etapas de realización en la historia y se consume en la gloria celestial. Abre así la mirada a una perspectiva global y a la pluridimensionalidad de la realidad eclesial desde sus raíces trinitarias y cristológicas hasta su plenitud escatológica y cósmica.

J. Estrada ha llamado recientemente la atención sobre dos modos distintos de entender la actual recuperación de la **eclesiología misteriosa**: un enfoque más dualista que no subraya suficientemente la unidad de trascendencia e immanencia acentuando unilateralmente los aspectos más trascendentes, espiritualistas, intimistas o un enfoque sintético que reconociendo la trascendencia de lo divino acentúa su manifestación a través de lo humano, histórico, visible⁷².

Ve en la primera línea una reacción que pecaría de unilateralidad de un modo semejante a la posición contraria que busca corregir, y que se manifestaría en el propósito de restaurar el aspecto trascendente

72. J. Estrada: *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, Sígueme Salamanca, 1988, 21-75.

que designa la palabra “misterio” a despecho del aspecto histórico que designa la palabra “pueblo”. “Si en el posconcilio ha habido unilateralidades que han llevado a una teología del PD de índole esencialmente sociológica o desde consideraciones que invalidan su complejidad y la pluridimensionalidad de su misterio, hoy aparecen otras perspectivas también unilaterales que tienden a hablar del misterio de la Iglesia de forma abstracta y aislacionista o sin desarrollar la perspectiva del PD”⁷³.

La crítica a tal posición no se deja esperar: “Esta dicotomía es ajena tanto a los textos conciliares como al mismo proceso de discusión y de formación de esos documentos. Hay que mantener la síntesis, y la tensión que le es inherente, entre ambas afirmaciones (misterio-pueblo de Dios) y asimilar con todas sus implicancias intra y extraeclesiales lo que significa para la eclesiología partir del misterio eclesial y privilegiar el título de PD”⁷⁴.

El segundo enfoque al que alude Estrada y con el que se identifica, centrado en la **manifestación del misterio**, quiere ser fiel a la evolución del lenguaje bíblico y sobre todo paulino, en la cual misterio indica tanto la realidad oculta de Dios y de su plan de salvación como su manifestación visible y su realización histórica cumplidas plenamente en Jesucristo. Recordando a Colombo, Antoniazzi dice: “Por el contrario, la correcta interpretación de la noción de misterio implica su dimensión histórica y visible. ‘Misterio’ para la Iglesia significa su relación constitutiva con el misterio de Cristo, que es exactamente el misterio de encarnación, de presencia de Dios en la historia, de su manifestación en el tiempo humano”⁷⁵.

Por lo que podemos saber, este es el sentido bíblico más correcto que la Constitución conciliar adopta y expone. Las Relaciones traen una nota que explica: “El vocablo **misterio** no indica simplemente

algo incognoscible y abstruso, sino que, como es hoy reconocido por muchos, designa la realidad divina trascendente y salvífica, que se revela y manifiesta de algún modo visible”⁷⁶. Tal consideración abarcadora es aplicable inicialmente a la revelación de la Trinidad y a la economía de salvación, para concentrarse luego en Jesucristo el Salvador y alcanzar finalmente a la Iglesia como comunidad de hombres que participan de la redención. “El ‘misterio’ de la Iglesia, esa realidad humana de comunión con Dios, tiene, según el cap. I, su manifestación sensible en la dimensión empírica de la Iglesia. La Iglesia empírica manifiesta, **revela** (cita LG 8 y 52) el misterio; es **sacramento** (cita LG 1, 48, 59) del misterio”⁷⁷. De este modo, el misterio cristiano y eclesial es siempre un **misterio sacramental**⁷⁸.

Se nota en el mismo Concilio la tendencia a usar ambos términos, originalmente equivalentes, en la dirección ya abierta por Agustín, donde el misterio, que es englobante de ambos aspectos, tiende a reservarse para designar la realidad salvífica e interior significada y donde sacramento sirve para expresar la manifestación externa y visible de esa realidad eclesial en cuanto signo e instrumento de comunión y redención. Una completa eclesiología mística, que mantiene la totalidad de las dimensiones eclesiales, tenderá a resolverse en una **eclesiología sacramental de Pueblo de Dios** como signo que manifiesta e instrumento que realiza el designio de salvación para el mundo.

Este es el pensamiento maduro de Y. Congar repetido una y otra vez. En 1965, al escribir sobre **La Iglesia como Pueblo de Dios** “El PD, formado por la Revelación, las instituciones y los sacramentos de la nueva y definitiva Disposición de la alianza, está en medio del mundo y es para el mundo el signo y como sacramento de la salvación ofrecida a todos los hombres”⁷⁹. Y en 1975, en un estudio

73. J. Estrada: **Del misterio...**, op. cit., 11-12

74. J. Estrada: **Del misterio...**, op. cit., 12.

75. A. Antoniazzi: **Tendencias atuais da eclesiologia**, Atualizacao 214, 1988, 333.

76. **Schema Constitutionis de Ecclesia**, Roma, 1964, Relaciones, n.1, 18.

77. L. Gera: **El misterio de la Iglesia**, en **Lumen Gentium constitución conciliar sobre la Iglesia**, Guadalupe, Bs. As., 1966, 53.

78. La expresión es de L. Boff en: **Y la Iglesia...**, op. cit., 30.

79. Y. Congar: **La Iglesia como...**, op. cit., 18.

sobre **La Iglesia, Sacramento de Salvación**: “De este modo, como concepto, PD se presta a expresar la idea de **para el mundo** que implica la de sacramento de salvación”⁸⁰.

Reconoce también, “que la postura conciliar ha podido favorecer cierta sociologización del estudio de la Iglesia, en detrimento de una visión más misteriosa, más sacramental, que, sin embargo, es la que profesa el Concilio, si se atiende a la totalidad de su obra”⁸¹. Y al final de su reflexión, se pregunta y se responde: “¿**Quién** es el sacramento de salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo”⁸². Como es perceptible, la comprensión del **Misterio de la Iglesia** invita a pensar la **correlación de las nociones de Pueblo y Sacramento**.

Este vínculo, situado en el corazón del diálogo eclesiológico, llevaría a mostrar cómo toda la vida comunitaria del PD, y no sólo su conformación institucional y ministerial, es **mediación pública e histórica de salvación**. Es necesario enfatizarlo frente a una concepción secularista que de admitir una relación entre el hombre y Dios la concibe solo en términos de relación directa, inmediata, íntima y privada. Se desconoce así la mediación sacramental del PD tanto por la negación de su **visibilidad histórica** como por su reducción a una mera **significación ética** vaciada de su contenido salvífico específico. El PD quedaría así desprovisto de consistencia comunitaria o a lo más reducido a una **comunidad ética** que recuerda a la eclesiología crítica de la filosofía kantiana de la religión⁸³. Si el PD como **pueblo santo** está situado en la dimensión trascendente del misterio del único Santo, como **pueblo sacramental** se inserta en la inmanencia de la historia participando de la

80. Y. Congar: *Un pueblo mesiánico*, op. cit., 100.

81. Y. Congar: *Un pueblo mesiánico*, op. cit., 100.

82. Y. Congar: *Un pueblo mesiánico*, op. cit., 119.

83. I. Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, trad... F. Martínez, 99-103. Cfr. P. Vignaux: *Pour une ecclésiologie critique*, Les quatre fleuves 4, 1975, 29-44.

mediación incluyente de Jesucristo como medio salvífico y colectivo, y no como mera figura ética e individual.

Salvando las distancias viene bien aquí el bello párrafo de Puebla: “En esto consiste el **misterio** de la Iglesia: es una realidad humana, formada por hombres limitados y pobres, pero penetrada por la insondable presencia fuerza del Dios Trino que en ella resplandece, convoca y salva (cf. LG 4b; 8a; SC 2)” (DP 230). La eclesiología “poblana” sigue ofreciendo sugerencias interesantes para la comprensión de tal mediación sacramental-evangelizadora desde las categorías de signo, escuela e instrumento (cf. 272-281).

“¿Se puede definir la Iglesia?” se preguntaba Congar antes del Vaticano II, interrogándose por la posibilidad, más allá de lo nominal e incluso de lo descriptivo, de alcanzar una definición real que expresara la esencia de la Iglesia. Su respuesta, apoyándose en la pluralidad de términos que provee la Escritura, analizaba el valor de cuatro nociones decisivas como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Sociedad y Comunión⁸⁴.

Todo conocedor de la historia de la eclesiología contemporánea sabe que entre las décadas del 40 y del 60, a partir de la tesis polémica de Koster y de la doctrina fijada por la *Mystici Corporis* de Pío XII se entabló una discusión acerca del concepto más adecuado para designar a la Iglesia, alineándose las posiciones entre PD y CC (Cuerpo de Cristo)⁸⁵. El Concilio no ha pretendido definir exhaustivamente a la Iglesia y ha mostrado la multiplicidad y variedad de imágenes bíblicas y tradicionales, como expresiones legítimas y complementarias del Misterio de la Iglesia en el horizonte del Reino de Dios. Más allá de la riqueza de tantas metáforas y figuras (LG 6) se nota una jerarquía de significación al

84. Y. Congar: *Peut-on définir l' Eglise? Destin et valeur de quatre notions qui souffrent a la faire, en Sainte Eglise*, Paris, Du Cerf, 1963. 21-44.

85. Un informe completo al respecto en A. Antón: *Hacia una síntesis de las nociones “cuerpo de Cristo” y “pueblo de Dios” en la eclesiología*, Estudios Eclesiásticos 44, 1969, 161-203.

asociar estrechamiento tres expresiones como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu (LG 17; PO 1; AG 7) ya que la Iglesia es “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4).

Sin embargo, si el análisis se detiene aquí es verdadero pero todavía parcial. Dedicándole al título CC un número especial (LG 7), por la importancia que tiene, en una exposición sistemática de estilo bíblico que supera notablemente la MC⁸⁶ es claro que esta expresión paulina pierde la exclusividad que prácticamente tenía en el Magisterio anterior. El mismo Congar ha dicho: “El Concilio ha querido formalmente no privilegiar **Cuerpo Místico**”⁸⁷. Sin entrar en la cuestión de precedencia ni intentar la búsqueda de una síntesis es sin embargo claro que el título comprensivo del cap. II y el empleo de las expresiones pueblo de Dios e Iglesia para describir la comunidad de los fieles cristianos (LG 9) muestran una opción decisiva de la asamblea conciliar. Tiene razón Anton al sostener que “es justo afirmar que el Vaticano II, en la constitución sobre la Iglesia LG, ha partido de la noción de PD para declarar el misterio eclesial”⁸⁸.

De este modo, el Concilio da las bases para una armonización e integración de ambas nociones que sepa reconocer los valores típicos de cada una y busque sintetizar sus notas complementarias para reflejar del modo más completo posible el misterio de la Iglesia. Sin duda CC pone más de manifiesto el carácter esencialmente nuevo de la comunidad cristiana surgida por la incorporación creyente de la humanidad en la pascua de Cristo. Sin duda PD expresa la identidad de un mismo sujeto colectivo que va realizando

el Plan de salvación en las distintas etapas de la historia universal. También es cierto que si CC acentúa la unión con Cristo corre el peligro de la identificación y que si PD no incorpora explícitamente la unión con Cristo evita la identificación pero corre el peligro de separación. Esta ha sido antes del Concilio y parece ser todavía después del Concilio la objeción más importante que algunos esgrimen contra nuestro concepto: la falta de indicación expresa del **carácter cristológico y neotestamentario** de la Iglesia a diferencia de Israel. Esto llevaría a postular la necesidad mutua de ambas nociones y especialmente el aporte perfectivo de CC a PD. Como si PD indicara el elemento genérico y CC la diferencia específica, ya que la Iglesia es PD constituido de un modo nuevo y original en CC. Tal realidad precisaría de breves formulaciones sintetizadoras como “pueblo de Dios en cuerpo de Cristo”, “pueblo de Dios neotestamentario” o “pueblo de Cristo”. La omisión de tales correctivos semánticos conduciría, según algunos, a la equivocidad del término PD cuyos principales efectos serían poner entre paréntesis la originalidad neotestamentaria, mantener a la comunidad cristiana dentro de una caracterización común con Israel e inclinar la interpretación de la Iglesia hacia una categoría político-nacional.

Es justo reconocer el valor único de la teología paulina del CC para dar cuenta de la novedad del PD de la nueva alianza en Cristo, y compartir la convicción de construir una **eclesiología integral** que aproveche todos los títulos y conceptualizaciones evitando exclusivismos y parcializaciones. Sin embargo, creemos advertir en algunas opiniones una **reducción hermenéutica** al momento de comprender la categoría PD **después del Concilio**. Pues la discusión posconciliar acerca de los eclesiales⁸⁹ desde la diversidad de conceptos y paradigmas no puede retroceder a los términos de la eclesiología preconiliar pasando por alto la enseñanza conciliar explícita sobre el PD, que ha resituado y subordinado la misma noción de CC. En efecto, el Concilio no ve solo a la Iglesia desde

86. Y. Congar: *Lumen Gentium* n. 7. *L' Eglise, Corps mystique du Christ, vu a terme da huit siecles d' histoire de la théologie du corps mystique, en Le Concile de Vatican II. Son Eglise. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Béauchesne, París, 1984, 137-161.

87. Y. Congar: *D' une ecclésiologie en gestación a Lumen Gentium*, en *Le Concil...*, op. cit., 133.

88. A. Anton: *Hacia una síntesis...*, op. cit., 202.

89. A partir de A. Dulles: *Models of the Church*, Garden City, N. York, 1974. Cfr. también V. Codina: *Tres modelos de eclesiología*, *Estudios Eclesiásticos* 58, 1983, 55-82.

Israel sino a Israel desde la Iglesia y por eso piensa al PD desde su realidad mesiánica y escatológica propia de la Iglesia del NT, que cumple y desborda la figura del antiguo PD, especialmente en su vocación universal y misionera.

Un análisis serio del tema en el ámbito neotestamentario conduciría a evitar simplificaciones y a captar **ya ahí** mismo la novedad de una reelaboración cristiana del PD. Por lo que podemos conocer, muchísimos testimonios exegéticos, desde L. Cerfaux en 1942⁹⁰ hasta G. Lohfink en 1986⁹¹ prueban seriamente la autoconciencia que tiene la comunidad cristiana -elaborada por la(s) teología(s) del NT- de ser el **verdadero** PD. Sin incursionar en ese vasto territorio y manteniéndonos en el terreno conciliar, una lectura atenta percibe el cuidado puesto en explicitar **los componentes cristológicos del nuevo PD**. Limitándonos ejemplificativamente a LG 9 destacamos tales referencias: “Ese pacto *nuevo* a saber, el *Nuevo Testamento en su sangre* (cf. 1 Cor 11,25), lo estableció *Cristo* convocando un *pueblo de judíos y gentiles*, que se unificara no *según la carne*, sino *según el Espíritu*, y constituyera el *Nuevo Pueblo de Dios*. Pues quienes *creen en Cristo, renaciendo* no de un germen *corruptible* sino de uno *incorruptible*, mediante la Palabra de Dios vivo (cf. 1 Pe 1, 23), no de la *carne*, sino *del agua y del Espíritu Santo* (cf. Jn 3, 5-6), pasan, finalmente, a constituir ‘un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición...., que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios (1 Pe 2, 9-10)’ (9a).

Tal **recreación** del concepto PD se torna más transparente aún en el tercer párrafo del mismo número cuando dice del *nuevo Israel*, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne (cf Hb 13,14), también es designado como *Iglesia de Cristo* (cf. Mt 16,18), porque fue *El quien la adquirió con su sangre* (cf. Hch 20, 28), la llenó de *su Espíritu* y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social” (9c). E incluso tal

transformación cristológica del PD se vuelve más expresiva si se considera la introducción de la categoría **pueblo mesiánico** que señala a la Iglesia como portadora de una esperanza de salvación universal en Cristo, gracias a la sugerencia del mismo Congar⁹². Los rasgos fundamentales que califican al pueblo eclesial son así presentados en el párrafo segundo del número en consideración: “Este pueblo *mesiánico tiene por cabeza a Cristo*, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación (Rm 4,25), y teniendo ahora un Nombre que está sobre todo nombre, reina gloriosamente en los cielos. La condición de *este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, en cuyos corazones habita el *Espíritu Santo* como en un templo. Tiene por ley el *nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos amó a nosotros* (cf. Jn 13, 34). Y tiene un último lugar, como fin, el dilatar más y más el *Reino de Dios, incoado por el mismo Dios* en la tierra, hasta que al final de los tiempos El mismo lo consume, cuando se manifieste *Cristo, vida nuestra* (cf. Col. 3,4), y la misma criatura sea liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21)” (9b).

Sin extender más las menciones y los análisis, surge del mismo documento conciliar una **reinterpretación neotestamentaria** del concepto Pueblo de Dios en virtud de los factores cristológicos, pneumatológicos, escatológicos y éticos que componen la realidad de la Iglesia de la Nueva Alianza. El significado conciliar (conforme al NT) del concepto Pueblo de Dios es claramente **cristiano y cristológico** y refleja con transparencia -aunque nunca de un modo exclusivo el misterio de la Iglesia de Jesucristo. Por eso podemos tomarle prestada la expresión a la Christifideles Laici cuando se refiere a la imagen bíblica de la Viña, releída cristológicamente desde las parábolas de Mateo y la alegoría de Juan, diciendo que “sirve para expresar el **misterio del Pueblo de Dios**”⁹³.

90. L. Cerfaux: *La Iglesia en San Pablo*. Desclee. Bilbao, 1963, 9-71.

91. G. Lohfink: *La Iglesia que Jesús quería*, Desclee, Bilbao, 1986,85-92.

92. Y. Congar: *D' una ecclésiologie en gestation...*, op. cit., 135.

93. Juan Pablo II: *Exhortación apostólica sobre la vocación y misión de los Laicos en la Iglesia y en el mundo* n. 8, Paulinas, Bs. As.,1989, 20.

Se enriquece el tema si agregamos el aporte de la Comisión Teológica Internacional (CTI) -apenas un mes antes del Sínodo del 85- sobre **Cuestiones selectas de eclesiología** dedicado a releer la LG pensando las nuevas cuestiones. Al presentar el índice de temas, el Card. Ratzinger, se explaya algo más sobre el segundo: “El concepto de PD, que el Concilio hizo resaltar nuevamente, pero firmemente inserto en la entera imagen de la Iglesia del NT y de los Padres, ha devenido en el entretiem po una de aquellas palabras que efectivamente han tenido un giro con un contenido a menudo demasiado exagerado un concepto por tanto que tenía necesidad de ser aclarado”⁹⁴.

La novedad del documento en medio de su circunstancia eclesial consiste en reconocer el puesto central del concepto de PD y en elaborarlos de un modo sugestivo vinculando los conceptos de misterio y de sujeto histórico. Los apartados segundo (“La Iglesia nuevo Pueblo de Dios”) y tercero (“La Iglesia como Misterio y Sujeto histórico”) dan cuenta de esta representación. Además, tal núcleo doctrinal sostiene los aspectos tratados inmediatamente después, especialmente en los apartados cuarto (“Pueblo de Dios e inculturación”), quinto (“Iglesia particular e Iglesia universal”) y sexto (“El nuevo pueblo de Dios como sociedad jerárquicamente organizada”) dándoles un nexo teológico-sólido.

Tampoco se puede comentar aquí el conjunto de estas proposiciones, con sus valores y sus límites. Fijamos la mirada sólo en la sección que nos atañe. Reconociendo la riqueza del “misterio” de Dios en la Iglesia, la radical inadecuación del lenguaje humano y la multiplicidad de designaciones bíblicas, la CTI reconoce que no todas ellas tienen la misma fuerza sino que algunas asumen una particular importancia como la de CC y más aún la de PD. “Podemos afirmar que se ha preferido PD a las otras expresiones a

las que el Concilio recurre para expresar el mismísimo misterio, como Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. La elección ha estado motivada en razones tanto teológicas como pastorales” (2,1). Razones que luego nombra: la ventaja de significar mejor la realidad sacramental común, compartida por todos los bautizados, sea como dignidad en la Iglesia, sea como responsabilidad en el mundo; junto con la naturaleza comunitaria y la dimensión histórica de la Iglesia. Declarando la necesidad de profundización y esclarecimiento del término, recuerda como la LG asume su significado bíblico tanto del AT como del NT y la fuerza específica que proviene del genitivo “de Dios”. “En consecuencia es decisivo excluir la interpretación del término en un sentido meramente biológico, racial, cultural, político, o ideológico” (2,2). La novedad del “nuevo” PD surge de ser constituido por la fe en Cristo y a partir del renacimiento en el Espíritu que inaugura los tiempos escatológicos.

Desde estas premisas generales avanza en comprender la Iglesia como misterio y sujeto histórico. Según la CTI ambas expresiones conjuntas traducen la idea conciliar de PD: “El carácter de **misterio** designa a la Iglesia en cuanto procede de la Trinidad, mientras que aquella de **sujeto histórico** la muestra en cuanto ella actúa en la historia y contribuye a orientarla” (3,1). Se elimina así todo riesgo de dualismo o yuxtaposición y aparece la necesidad de profundizar la **correlación** existente en el PD entre ambos aspectos, ya que “el PD es simultáneamente misterio y sujeto histórico; de modo que el misterio constituye al sujeto histórico y el sujeto histórico revela al misterio. Sería por tanto puro nominalismo escindir en la Iglesia-Pueblo de Dios el aspecto misterio y el aspecto de sujeto histórico” (3.1). Resaltando como el carácter místico determina la subjetividad histórica la CTI se dedica posteriormente a delimitar mejor la naturaleza propia de la Iglesia como sujeto histórico en cuanto se constituye en su relación a Cristo y en cuanto enviado a evangelizar el mundo (3,2), la plenitud escatológica y la relatividad histórica del Sujeto eclesial en camino (3,3) y el estatuto propio de la existencia histórica o empírica del PD animado por el Espíritu (3,4).

94. Tomamos el texto de su versión italiana: **Temi scelti d' eclesiologia**, La Civiltà Cattolica 3251, 1985, 446-482. Citamos los textos según su propia numeración, en el cuerpo de nuestro trabajo.

El PD no se distingue de los otros pueblos en el plano de la actividad cotidiana de los hombres sino en virtud de su naturaleza evangélica y de su misión evangelizadora en nombre de Cristo: “El nuevo PD no se contradistingue, por consiguiente, por un modo de existencia o una misión que debiera sustituir a una existencia y a proyectos humanos ya existentes. Al contrario, la memoria y la espera de Cristo han de convertir o transformar desde el interior el modo de existir y los proyectos propios de un grupo de hombres. Se podría afirmar al respecto que la memoria y la espera de Jesucristo, de las que vive el nuevo de PD, constituyen como el elemento ‘formal’ (en el sentido escolástico del término) que estructura la existencia concreta de los hombres. Esta, que es como la ‘materia’ (siempre en el sentido escolástico), evidentemente responsable y libre, recibe tal o cual determinación por constituir un modo de vivir ‘según el Espíritu Santo’. Tales formas de vida no existen ‘a priori’ y no pueden ser determinadas anticipadamente; se manifiestan en una multiforme variedad y son siempre imprevisibles, aún cuando se puedan referir a la acción constante del único Espíritu Santo” (3,4).

Hay que reconocer la “riqueza” del concepto conciliar de PD ahora repensado por la “correlación” entre la naturaleza misteriosa y la subjetividad histórica. Se nota aquí la recepción de la ponencia de Colombo quien en su última parte pasa del misterio al sujeto histórico a través de la **cuestión del sujeto** (¿Quién es la Iglesia?), a la que califica como “la cuestión cardinal de la eclesiología”⁹⁵ su reflexión, más general en torno al sujeto y más concreta en torno al sujeto “histórico”, esto es, siguiendo a Congar, más dirigida a entender la presencia concreta del PD en la historia del mundo, provoca nuevamente a “pensar la Iglesia según la categoría de Pueblo de Dios”⁹⁶. Junto con este pensamiento afín se ha levantado también una voz crítica ante el texto de la CTI. R. Muñoz le cuestiona su “eclesiocentrismo”, en particular al entender al sujeto histórico “en un sentido ontológico y existencial de la vida cotidiana

de los creyentes, sin recoger propiamente la dimensión de un sujeto colectivo, que camina, actúa, se diversifica y entra en conflictos en una historia contingente”⁹⁷. Tal cuestionamiento se prolonga respecto del uso de conceptos como pueblo y comunidad que “son acaparados como atributos teológicos de la institución eclesiástica concreta. En este sentido, el texto revela una incapacidad para pensar comunidades eclesiales y pueblos creyentes reales, que no sean mera proyección y reflejo de la institución jerárquico-sacramental”⁹⁸. La novedad de la expresión de la CTI, el programa positivo abierto por Colombo y la insistencia crítica puesta por Muñoz, más allá de sus efectivas contribuciones, invitan a pensar con más seriedad y hondura **la relación del Pueblo de Dios y la Historia**.

Pueblo de Dios comunión, comunidad e institución

Uno de los puntos más difíciles tanto en la concepción del pueblo civil como en la concepción del PD es captar en su justa medida la relación entre la comunidad y la institución como instancias diferenciadas aunque unidas de una única comunión, a partir de factores humanos en el primer caso y en base de bienes salvíficos en el segundo. La dialéctica entre la comunidad del pueblo y la institución del estado no es fácil de expresar. El pueblo es punto de referencia del estado, y éste, y por supuesto cualquier otra institución menor, no puede abarcar la riqueza de la vida del pueblo. La diferenciación evita que el pueblo sea absorbido por el estado⁹⁹ generando formas de populismo estatista y a la vez reclama que la estructura jurídica y política del estado esté al servicio del pueblo,

97. R. Muñoz: **La eclesiología de la comisión teológica internacional y el pueblo de Dios en América Latina**, Concilium 208, 1986, 370.

98. R. Muñoz: **La eclesiología...**, op. cit., 370.

99. Ya F. Nietzsche denunció el peligro de la identificación del pueblo con el estado, al tratar “del nuevo ídolo” en **Así habló Zaratustra**: “¿Estado? ¿Qué es eso? Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca. Yo, el Estado, soy el pueblo”, 33 Alianza Editorial, Madrid, 1972, trad. A. Sánchez, 82.

95. G. Colombo: **Il Popolo di Dio**., op. cit., 151.

96. G. Colombo: **Il Popolo di Dio**..., op. cit., 168.

que necesita expresarse y organizarse institucionalmente. Si bien el estado no es el pueblo también es cierto que el pueblo necesita del estado en orden a alcanzar el bien común. Se plantea aquí el gran problema de la legitimación del poder del estado desde la soberanía del pueblo y de la configuración del pueblo por las leyes y estructuras políticas del estado¹⁰⁰. Tal visión pertenece tanto a la filosofía política clásica como moderna, particularmente hegeliana.

Para limitarnos solo a la primera, recordamos que para Santo Tomás “pueblo es una multitud de hombres comprendidos bajo algún orden”¹⁰¹, y “a la razón de pueblo pertenece la comunicación de los hombres entre sí ordenada según los justos preceptos de la ley”¹⁰². El pueblo implica así la unidad de una pluralidad de personas en virtud de muchos factores, entre los que se incluye la ordenación jurídica y la conducción política. No hay pueblo sin jefatura o cabeza, es decir, sin una autoridad pública que gobierne conforme a la ley. Así redefine el Aquinate la clásica definición de pueblo que usaron Cicerón y Agustín: “la reunión de una multitud asociada mediante el consenso del derecho y mediante los intereses comunes”¹⁰³.

Puebla se revela sumamente realista y abarcador al reconocer en un pueblo junto a los valores ético-culturales las estructuras de convivencia, particularmente en el ámbito socio-político¹⁰⁴. La identidad parcial y la diferencia propia del estado ante el pueblo permite hablar de la nación como realidad cultural y como entidad política¹⁰⁵, y abre la posibilidad de plantear la relación de la Iglesia

100. G. Amengual: **Sobre la noción de pueblo**, op. cit., 94-97, plantea en este horizonte la cuestión de la legitimidad.

101. Santo Tomás de Aquino: **Suma Teológica**, I, 31, 1, ad 2.

102. Santo Tomás de Aquino: **Suma Teológica**, I-II, 105, 2.

103. Cicerón: **De República** 25, citado por P. Ribeiro de Oliveira: ¿Qué significa...?, op. cit., 427.

104. Sobre el pueblo como sujeto político en Puebla cfr. J. Terán Dutari: **Religiosidad, Cultura y Política**, Ediciones Universidad Católica, Quito, 1984, 271-275.

105. Es la conceptualización usada por la Conferencia Episcopal Argentina en el documento **Iglesia y Comunidad Nacional**, Claretiana, Bs.As., 1981, n. 77, 30.

con el mundo diferenciando tanto al pueblo como al estado. El gran proyecto de evangelización de la cultura llevaría así a privilegiar la acción pastoral en y desde el pueblo sin descuidar las relaciones de respeto y cooperación con el estado, por medio de una tarea orgánica que procure la conversión de corazones, valores y actitudes y el cambio de estructuras, instituciones y situaciones.

Tal dualidad de aspectos se presenta también en el PD donde la comunión se realiza y se expresa en formas comunitarias e institucionales. Esa **realidad compleja** (LG 8a) que es la Iglesia reúne aspectos invisibles y visibles, vitales e institucionales, comunitarios y ministeriales, carismáticos y jerárquicos, de modo que la **comunión orgánica** exige ser traducida en **comunidad organizada**. En esa línea la CTI habla del “nuevo pueblo de Dios como sociedad jerárquicamente ordenada” (6,1) comprendiendo tanto la vitalidad del organismo comunitario como la estructuración de la sociedad jerárquica. También en la Iglesia la comunidad desborda la institución y la institución ministerial sacramental es a la vez necesaria para la **communio hierarchica**.

El título bíblico de PD parece especialmente apto para asumir esta doble dimensión de la Iglesia. Como enseña Puebla: “Por ser un Pueblo histórico la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad a nivel de estructuración social (cf. LG 8b). El PD considerado como una familia connotaba ya una realidad visible, pero en un plano eminentemente vital. La acentuación del rasgo histórico destaca la necesidad de expresar dicha relación como institución. Tal carácter social-institucional se manifiesta en la Iglesia a través de una estructura visible y clara, que ordena la vida de los miembros, precisa sus funciones y relaciones, sus derechos y deberes” (255/6).

Este enunciado del tema nos introduce a dos subtemas que serán apenas tratados: el PD como la comunidad total de los fieles y su relación con Cristo y el Espíritu.

a) *El Pueblo de Dios y sus miembros*

Indicamos más arriba que Coffy denunciaba el estrechamiento del concepto PD -usado por el Concilio para toda la comunidad cristiana- a la realidad del laicado, con el propósito de oponerlo dialécticamente a la jerarquía. Así, a una eclesiología preconiliar que se refería a la jerarquía sin explicitar su relación al pueblo fiel (jerarcología y clericalismo) se le opone ahora una eclesiología posconiliar que se refiere al pueblo fiel sin, o peor aún, contra la conducción jerárquica. Si antes se definía a la Iglesia como **sociedad perfecta, jerárquica o desigual** ahora ella se autocomprende como **comunidad del pueblo de Dios**, borrando de un modo nivelador toda diversidad y anulando incluso la potestad jerárquica. Las tensiones entre una **institución sin comunidad y una comunidad sin institución** se advierten en diversos planos y afectan ante todo la comprensión de la Iglesia como PD¹⁰⁶. Limitándonos al uso de la terminología conciliar es cierto, como acota Congar, que si bien la expresión PD designa normalmente al conjunto de fieles cristianos, también a veces (parfois) significa al pueblo fiel distinguido de sus pastores¹⁰⁷. De allí nace cierta tensión, interna al mismo texto, que puede ser debidamente mantenida en un equilibrio eclesiológico o bien intencionadamente usada de manera antijerárquica. Las dos "eclesiologías" entrevistadas en la LG, más que dos concepciones globales opuestas han de ser vistas como dos **acentos eclesiológicos** que pueden ser sostenidos en una unidad católica o que pueden estallar en una disgregación sectaria. La **igualdad** fundamental de todos los miembros del PD a partir de su inserción en Cristo, su dignidad bautismal y su participación en las funciones salvíficas puede y debe compatibilizarse con la **diversidad** de estados de vida cristiana y de funciones de servicio eclesial. Al respecto, la noción de pueblo como la de cuerpo permitiría ensamblar coordinadamente los valores de unidad, diversidad, complementariedad y totalidad propios de la Iglesia como **comunidad**.

106. R. Coffy: *L' Eglise...*, op. cit., 162-164.

107. Y. Congar: *D' une ecclésiologie en gestation...*, op. cit., 134.

Sin embargo, no se puede omitir que el Concilio ha sido "revolucionario" en la anteposición del cap. II sobre el Pueblo de Dios al cap. III sobre la constitución jerárquica, especialmente episcopal, de la Iglesia. Contemporáneamente a su conclusión ha sostenido Congar que no sólo el contenido sino ya el título y el lugar asignado a ese capítulo son decisivos¹⁰⁸. El establecimiento de la secuencia misterio-pueblo-jerarquía se debió fundamentalmente a la decisión de anteponer el todo sobre las partes y el fin sobre los medios. La prioridad de la dignidad común de la condición cristiana indica la subordinación del servicio pastoral a la edificación de la comunidad. Tal primacía de la antropología cristiana o de la ontología de la gracia es un verdadero **giro copernicano** cuyas consecuencias, al decir del mismo teólogo, "se irán manifestando con el tiempo. Estamos convencidos de que serán considerables"¹⁰⁹.

Uno de los elementos más significativos es el reconocimiento de la "subjetividad" de **toda la Iglesia** y de **todos en la Iglesia**. Según H. Pottmeyer con la designación PD el Vaticano II estaría reconociendo el carácter de sujeto de toda la comunidad eclesial y de todos sus miembros, siempre, en la forma de **comunidad de sujetos**, sea, *communio fidelium*, sea, *communio ecclesiarum*. Se podría hablar así tanto del **sujeto de la Iglesia** (que es la Iglesia) **como de sujetos en la Iglesia**¹¹⁰. Tal subjetividad eclesial, colectiva e histórica, encuentra en el título PD su mejor expresión y manifiesta la asimilación del valor que la modernidad destaca en el hombre, tanto individual como socialmente considerado, al reconocerlo como sujeto activo y protagonista de la historia. La incorporación eclesial de tal valor merced a la dignidad común de todos los fieles cristianos fomenta un nuevo estilo de eclesialidad centrado en la **comunidad fraterna** y en la **participación corresponsable**. Estas inflexiones no son ajenas al uso eclesiológico de las palabras pueblo y popular en América Latina, al indicar un nuevo modo de ser y actuar en la

108. Y. Congar: *La Iglesia como...*, op. cit., 10.

109. Y. Congar: *La Iglesia como...*, op. cit., 11.

110. H. Pottmeyer: *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, en *Kirche im Wandel*, Patmos, Düsseldorf, 1982, 107.

Iglesia¹¹¹. El ejemplo más nítido proviene siempre de la práctica litúrgica, la manifestación más visible de la vida eclesial. En la Eucaristía se refleja lo que es el PD. Es la **eclesia** o asamblea pública de la comunidad cristiana el sujeto integral de la acción litúrgica. Allí todos tienen participación activa y en cierto modo todos hacen todo, pero no por el mismo título ni de la misma manera¹¹². Junto con la eclesiología trinitaria es la eclesiología eucarística la fuente y el modelo de una **eclesiología de comunión y participación**.

b) Cristo, el Espíritu y el pueblo

Este aspecto del tema se liga con otro no menos importante. Según V. Codina una de las claves hermenéuticas de la eclesiología latinoamericana de la liberación sería lo que llama **eclesiogénesis pneumática** y que se concentra en la repetida frase “La Iglesia que nace del Pueblo por el Espíritu”¹¹³. La clave es presentada por L. Boff en varios escritos y se podría resumir así frente a una eclesiología que formula la relación Cristo-Iglesia conforme al modelo latino y jurídico de las relaciones entre una sociedad y su fundador en términos de poder, hace faltar redescubrir, junto a lo cristológico, la dimensión pneumática, que enfatiza la presencia del Espíritu en la comunidad del pueblo y libera del peligro de una Iglesia vertebrada unilateralmente sobre la jerarquía, que termina dividiéndola en gobernantes y gobernados, celebrantes y asistentes, productores y consumidores. Así el esquema vertical es reemplazado por un esquema circular que muestra el origen de la comunidad el PD en la doble misión de Cristo y del Espíritu, y las interdependencias

111. De ahí la íntima relación entre la experiencia del PD y la participación activa en las comunidades eclesiales de base, cfr. por ejemplo V. Codina: **Eclesiología latinoamericana de la liberación**, Actualidad bibliográfica 18, 1981, 110-112.

112. Y. Congar: **Richesse et vérité d'une vision de l'église comme 'peuple de Dieu'**, en **Le Concil du Vatican II...**, op. cit., 113.

113. V. Codina: **Eclesiología...**, op. cit., 121.

mutuas que se establecen entre la comunidad y la jerarquía. Frente a una eclesiología “cristomonista”, que da la prioridad a los elementos cristológicos, fundacionales, jerárquicos, verticales hay que recuperar el “pneumatismo” que antepone los elementos pneumatológicos, actuales, carismáticos, horizontales. De esta forma se entiende a la Iglesia no solo como “sacramento de Cristo” sino también como **sacramento del Espíritu**¹¹⁴.

El tema es inmenso y un tratamiento serio llevaría a una revisión de toda la eclesiología contemporánea a partir de la revitalización del joaquinismo en Hegel y de todas las expresiones teológicas que tienden a convertir a Cristo en un momento pasajero para la realización del Espíritu de la comunidad en el mundo. Según A. Chapelle éste sería uno de los puntos más fuertes donde se percibe la actualidad de Hegel en la concepción de la Iglesia y de su ministerio¹¹⁵. Sin duda se nota más esta influencia en las eclesiologías reformadas ya que, según el juicio personal de Congar “el pensamiento protestante no se fija en lo que ha aportado de nuevo y definitivo la Encarnación del Hijo de Dios”¹¹⁶. Un ejemplo notable estaría en la dificultad de valorar debidamente la noción paulina de CC por su tendencia a la identificación de la Iglesia con Cristo (“Jesucristo difundido y comunicado”) y por sus peligros cruzados de institucionalismo jurídico y de romanticismo organicista. Por eso siempre ha preferido la noción de PD que connota más las ideas de elección y llamado por pura iniciativa de Dios y de intervención actual de la soberana libertad del Espíritu. Tal acentuación pneumatológica en la comprensión de la Iglesia no afecta solo la estructura sacramental y la tradición apostólica sino la misma relación de origen que hay entre Cristo y la Iglesia. Esto trae consecuencias inmediatas no solo para la eclesiología sino también para la antropología en el modo de entender la gracia y la justificación

114. L. Boff: **Una visión alternativa: La Iglesia Sacramento del Espíritu en Iglesia, carisma y poder**, Sal Terrae, Santander, 1982, 227-243

115. A. Chapelle: **L'Eglise at son ministere. Pensée hégélienne et problématique contemporaine**, Nouvelle revue theologique 99, 1977, 801-811

116. Y. Congar: **La Iglesia como...**, op. cit., 25.

y para la escatología en la forma de destacar el “todavía no” futuro ante el “ya” presente¹¹⁷.

Los movimientos pendulares en la historia del pensamiento, también del eclesiológico, no deben someternos a la tentación de simplificación. Un autor absolutamente confiable como Congar ha estudiado con rigor la cuestión y ha advertido lo que ha llamado “el cristomonismo en la tradición latina”¹¹⁸. La recuperación de la **eclesiología pneumática y eucarística** por parte de la tradición católico-romana gracias al fecundo intercambio con las Iglesias de la ortodoxia oriental y de la reforma occidental han permitido que el Vaticano II lograra un equilibrio entre los elementos cristológicos y pneumatológicos en el cuadro de una eclesiología trinitaria. Su posición constante, ya desde 1940, es ver a Cristo y al Espíritu como **co-instituyentes** de la Iglesia¹¹⁹. Esto implica reconocer el origen de la Iglesia desde Jesucristo, tanto fundador histórico en su condición terrestre como fundamento vivo en su condición gloriosa, y desde el Espíritu de Cristo en el acontecimiento histórico de Pentecostés y en su permanente efusión mística en la vida de la Iglesia. Y ambos aspectos en el interior de una consideración de la Iglesia desde la economía salvífica a partir de la comunidad trinitaria. “El Concilio ve a la Iglesia como un pueblo, una comunidad de gracia en dependencia de la Trinidad por las misiones del Hijo y del Espíritu”¹²⁰. La **doble dependencia** del PD respecto de Cristo y del Espíritu, contra todo unilateralismo, aparece entonces como un rasgo definido de la eclesiología católica. La comprensión de la **Ecclesia de Trinitate** exige no solo la complementación de las fórmulas Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu sino también la continuidad entre la misión del Verbo Encarnado y

la misión del Espíritu Santo en la constitución histórica y mística de la Iglesia. “Es verdad que el aspecto pneumatológico está, en el Vaticano II, ligado a la realidad cristológica, pero esto traduce la verdad tal como nos la revelan las Escrituras inspiradas. El Espíritu es una hipóstasis original, objeto de una ‘misión’ propia, pero El no hace otra obra distinta a la de Cristo”¹²¹. Una posición similar es la declarada por Pottmeyer quien advierte el peligro de que la eclesiología sea sometida arbitrariamente a las visiones parciales de un patrimonismo, de un cristomonismo o de un pneumatomonismo, y reclama que la comunión eclesial sea entendida como **imagen (Abbild) de la comunión trinitaria**¹²².

El hecho de nombrar a la Iglesia como **Pueblo mesiánico** recoge elocuentemente la doble referencia a Cristo y a su Espíritu. La acción del Espíritu del Mesías en la comunidad toda y en el ministerio apostólico es a la vez fuente de unidad y de diversidad eclesial. Si la Iglesia es el Pueblo del Verbo y el Pueblo del Espíritu la teología del PD debe integrar en su configuración popular lo institucional y lo carismático. Pero si la Iglesia es el Pueblo del Padre que envía al Hijo y con El al Espíritu la teología del PD debe integrar mejor lo familiar en lo popular y lo popular en lo familiar. Porque la Iglesia es aquella **comunión trinitaria del Pueblo y Familia de Dios** que Puebla nos enseñara hace diez años (cf. 217).

El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo

La última sección de nuestro trabajo quiere desarrollar brevemente la vinculación del PD con el mundo. Uno de los valores más destacados de la doctrina conciliar sobre el PD es “la afirmación de una relación con la humanidad en su conjunto”¹²³ o “el carácter histórico de la Iglesia en la unidad de la historia de Dios con los

117. Una excelente exposición de convergencias y divergencias en B. Sesboue: *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclesiologies catholique et protestante?*, Nouvelle revue theologique 109, 1987, 3-30.

118. Y. Congar: *Pneumatologie ou ‘christomonisme’ dans la tradition latine?*, Ephemerides theologicae lovanienses 45, 1969, 394-416.

119. Y. Congar: *Je crois en l’Esprit Saint*, Du Cerf, Paris, 1983, T.II 13-24.

120. Y. Congar: *Les implications christologiques et pneumatologiques de l’ecclésiologie de Vatican II*, en *Le Concil de Vatican II*, op.cit., 166.

121. y. Congar: *Les implications...*, op. cit. 176.

122. H. Pottmeyer: *Die zwiespaltige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums - Ursache nachkonziliarer Konflikte*, Trierer theologischer Zeitschrift 92, 1983, 282-283.

123. Y. Congar: *Un pueblo mesiánico*, op. cit., 99.

hombres”¹²⁴. Esto significa abordar la presencia original y la acción evangelizadora del PD en el itinerario histórico de los hombres y de los pueblos que forman el mundo; y concebir la relación de la Iglesia con el mundo bajo los términos del **Pueblo de Dios en los pueblos del mundo**.

Tal aspecto ha sido apenas sugerido por LG y retomado desde ángulos distintos por GS y AG. Lo admite Congar: “En el Concilio, esto es formulado todavía dentro del cuadro de un cierto dualismo. Se ha hablado de una Iglesia ‘ad intra’ y de una Iglesia ‘ad extra’. Esto fue por una distribución pragmática de tareas pero ha conducido a la redacción de dos constituciones, la una, dogmática, sobre la Iglesia en sí misma y la otra, pastoral, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Esta distinción es puesta hoy en cuestión: el ‘ad intra’ y el ‘ad extra’ deben ser unidos en la visión de una Iglesia toda ella servicio y misión, de suerte que ella sea -y para ser plenamente servicio y misión- toda alabanza de Dios y doxología”¹²⁵.

Una reflexión actual que quiera entender todo lo que significa una **Welt-Kirche** debe, viendo como la cristología ha asumido a la soteriología, integrar sistemáticamente en la eclesiología la relación salvífica del PD con el mundo. Creo que a eso apunta el bello párrafo conciliar “Este pueblo mesiánico, por consiguiente, aunque no incluya a todos los hombres actualmente y con frecuencia parezca una Grey pequeña, es, sin embargo, para todo el género humano un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación. Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra “ (LG 9b). Tomar en serio esta verdad nos lleva a considerar la catolicidad del PD y su misión mesiánica entre los pueblos del mundo, para poder entenderlo como sujeto histórico en el curso de la historia humana.

a) *Catolicidad y misión del Pueblo de Dios*

La LG incorpora la nueva comprensión de la catolicidad eclesial dentro de su doctrina del PD. Testimonia Philips que “para ser justos en el universalismo inherente a la esencia de la Iglesia, una eclesiología bien proporcionada debe asegurar en el seno de la unidad un sitio a la legítima diversidad y no afrontar primero las divergencias para tratar a continuación de amalgamarlas con más o menos acierto...La *Catholica* está dirigida a todos los pueblos y a todos los tiempos, respetando con todo las diversas maneras de ser y asegurando así un intercambio enriquecedor”¹²⁶.

Este concepto de catolicidad busca integrar la universalidad y la particularidad, la unidad y la diversidad, la trascendencia y la immanencia del PD en las culturas de los pueblos. La constitución sobre la Iglesia reza: “Así, pues, el único Pueblo de Dios está presente (inest) en todos los pueblos de la tierra (omnibus gentibus terrae) pues de todos ellos reúne sus ciudadanos, que son ciudadanos de un Reino no terrestre sino celestial” (LG 13b). El nuevo PD, partícipe de la universalidad de la Nueva Alianza, es un **pueblo de judíos y gentiles**, ya que Jesús “de los dos pueblos hizo uno” (Ef 2,14). La progresiva apertura a los gentiles de la Iglesia del NT verifica la superación del particularismo de Israel y la novedad del PD constituido por la fe en Cristo de hombres de “toda lengua, raza pueblo y nación” (Ap 7,9). La conciencia de la catolicidad de su naturaleza y misión se va desplegando en los hechos de la vida de la comunidad cristiana y en la mejor asimilación de las palabras de Jesús que la envía “a todos los pueblos” (Mt 28,19) y “a todas las naciones” (Lc 24,4). La originalidad del PD consiste en ser un **Pueblo de pueblos**, en la medida en que podamos recrear la expresiva fórmula lucana de **Laos ex ethnon** (Hch 15, 14),¹²⁷. El Concilio reafirma la conciencia católica de una Iglesia destinada a radicarse en cada pueblo y en todos los pueblos de la tierra.

126. G. Philips: *La Iglesia y su misterio*.. op. cit.. T I 164-165.

127. Cfr. J. Dupont: *Laos ex ethnon en Etudes sur les Actes des Apotres*, L. Divina 45, Du Cerf, Paris, 1967, 361-365.

124. J. Ratzinger: *La eclesiología del Vaticano II*, op. cit., 11.

125. Y. Congar: *Richesse et vérité*..., op. cit., 117.

Tal presencia y enraizamiento del Pueblo universal en los pueblos particulares es entendido con la ayuda del **lenguaje cristológico de la encarnación**. “Y como el Reino de Cristo no es de este mundo (cf Jn 18,36), la Iglesia o Pueblo de Dios, al introducir este Reino, no disminuye sino, al contrario, fomenta y asume todas las capacidades, riquezas y costumbres de todos los pueblos en lo que tienen de bueno, y al asumirlas las purifica, fortalece y eleva” (LG 13b). La maduración de esta convicción en la conciencia eclesial posibilitará, a la luz de la propuesta de EN 20 de evangelizar la cultura y las culturas del hombre, la formulación de lo que Puebla denominará **el principio general de encarnación**: “La Iglesia, PD, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas” (400). La descripción dinámica de ese proceso según el triple momento de asunción, purificación y elevación brinda criterios luminosos para la nueva evangelización (cf.400-407).

La relación entre la fe universal de la Iglesia y los bienes culturales de los pueblos tiene **la estructura del don y de la recepción**: “Pues (la Iglesia) es muy consciente de que ella debe congregarse alrededor de aquel Rey que ha recibido en herencia todas las naciones (cf Sal 2, 8) y a cuya ciudad ellas traen sus dones y tributos (cf Sal 71, 10; Is 60,4-7; Ap 21, 24)”, (LG 13b). Este vocabulario reaparece cuando la GS trata lo que la Iglesia recibe del mundo moderno, en la medida en que cumple esa ley fundamental de la evangelización que es la adaptación “al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio (vivum commercium) entre la Iglesia y las diversas culturas de los pueblos” (44b). **El lenguaje del intercambio** alcanzará una elocuencia notable al describir la actividad misionera: “Ciertamente, a semejanza de la economía de la Encarnación, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los Apóstoles, asumen en admirable intercambio (in admirabile commercium assumunt) todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia. Dichas Iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para

realzar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana” (AG 22a).

El modelo cristológico permite pensar analógicamente la relación entre el PD y los pueblos respetando la trascendencia y la encarnación de la Iglesia como la autonomía del hombre y del mundo, de la cultura y de las culturas. Respeta la dualidad sin caer en dualismo y la unidad sin caer en monismo; afirma la distinción sin hacer separación y la unión sin hacer de ella una confusión. “En el encuentro de la Iglesia con el mundo -asevera G. Thijs- no hay dualismo ontológico (los mismos hombres son ciudadanos del mundo y miembros reales o potenciales de la Iglesia) sino dualidad dialéctica”¹²⁸. Por eso nos parece necesario encontrar fórmulas integradoras que signifiquen ambos polos de la relación como **el PD en los pueblos del mundo o los pueblos del mundo en el PD**; o también, inspirados en Agirrebaltzategi, **la configuración eclesial de las culturas y la configuración cultural del PD**, en la medida en que se encarna en un pueblo particular¹²⁹. La misma analogía nos autoriza a comprender la catolicidad como un vivo intercambio a través del recíproco dar y recibir donde el PD enriquece a las culturas particulares y los pueblos enriquecen a la fe universal. Este enriquecimiento mutuo fue vislumbrado en 1935 por un precursor de los tiempos nuevos que al desentrañar el sentido de la designación **Ecclesia Gentium** (Völkerkirche) escribió: “El título designa tanto lo que los pueblos reciben de la Iglesia como también lo que la Iglesia recibe de los pueblos”¹³⁰.

Lo dicho hasta aquí vale en primer lugar para la encarnación del PD en **cada pueblo particular**. La verdad de las fórmulas **Iglesia en el**

128. G. Thijs; *L'après-Vatican II. Un nouvel âge de l'Eglise?* “Cahiers de la Revue Théologique de Louvain n. 13, 1985, 76.

129. Cfr. P. Agirrebaltzategi: *Configuración eclesial de las culturas*, Deusto-Mensajero, Bilbao, 1976.

130. J. Pinski: *Die Kirche Christi als Kirche der Völker* reeditado en *Die Kraft des Gotteswortes*, Patmos, Dusseldorf, 1964, 121. Cfr. C. Galli: *Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios*, Teología 52, 1988, 193-200.

pueblo e incluso **Iglesia del pueblo** se encuentra en su capacidad de manifestar esa realidad de encarnación, de intercambio y de diálogo. El uso creciente del lenguaje de la **inculturación**, a partir de CT 53, sirve para señalar esta exigencia de incardinación del Pueblo universal en un pueblo determinado. Al inculturarse el PD, al hacerse pueblo en una realidad cultural y social determinada, le ofrece el don de la Buena Nueva, asume sus rasgos particulares y enriquece con una nueva figura concreta la universalidad eclesial.

Vale en segundo lugar para evitar la identificación con una sola cultura y para promover la radicación en todos los pueblos. Las formulaciones *Iglesia en los pueblos* e incluso *Iglesia de los pueblos* apuntan a mantener viva la vocación el PD de llegar a ser plenamente universal. La catolicidad sabe incorporar y trascender las particularidades de tal forma que el PD se haga latinoamericano en América Latina, africano en África, europeo en Europa, etc., en el horizonte de una tradición histórica y una comunión universal. Ya en plena renovación eclesiológica entre las dos guerras K. Adam describió el rostro de la Iglesia en efectiva realización de su catolicidad llamándola *Iglesia del pueblo e Iglesia de los pueblos* (Volks - und Volkerkirche)¹³¹.

En tercer lugar se propone otra modulación del tema. Si las riquezas de los diversos pueblos son de algún modo asumidas en la universalidad del PD por medio de las Iglesias particulares se puede afirmar que la misma Iglesia se constituye en factor de comunicación entre los pueblos y de diálogo entre las culturas. Según la Iglesia reconozca la calidad de sujetos de las personas y de los pueblos, y viva en sí misma el respeto a las Iglesias locales integrando todos los bienes evangélicos y culturales en su abarcadora catolicidad prestará un servicio mediador a los pueblos del mundo. Comentando LG 13 ha dicho Juan Pablo II “el texto propone una tesis fundamental de la eclesiológica católica...sería difícil expresarse con más claridad y

131. K. Adam: *La esencia del catolicismo*, Librería Santa Catalina, Bs.As., 1940, 297. Cfr. C. Galli: *Tres precursores...*, op. cit., 183-192

profundidad: se presenta a la Iglesia Universal como una comunión de Iglesias (particulares) e indirectamente como una comunión de naciones, lenguas y culturas. Cada una de ellas aporta sus dones al conjunto, al igual que aportan cada una de las generaciones y épocas humanas sus propias conquistas científicas y sociales, y las metas de civilización que han ido logrando poco a poco”¹³². En este horizonte de comprensión se puede hablar del PD como **Sacramento de la comunión de los pueblos con Dios** e incluso como **Sacramento de comunión entre los pueblos**. Tomando frases de P. Hunermann también se podría hablar del PD como **Sacramento salvación para los pueblos** y **Sacramento de los pueblos**¹³³.

La mejor imagen de este misterio del PD es el acontecimiento de Pentecostés en el cual la manifestación del Espíritu realiza la comunión eclesial de la fe en todas las lenguas (Hch 2,1-11). Todos los pueblos son invitados a la “sinfonía” de la catolicidad ya que la Iglesia porque es universal debe hacerse particular y siendo particular debe mantener su comunión universal. Pentecostés es así la cuna donde la Iglesia “nace una y universal naciendo múltiple y particular: católica porque particular, teniendo la plenitud de los dones porque cada uno tiene los suyos. El Espíritu reinvierte Babel, no por un retorno a una uniformidad prebabélica sino anunciando una inculturación del mismo Evangelio y de la misma fe en suelos culturales o espacios humanos variados y diversos”¹³⁴. Como realidad permanente el Espíritu pentecostal sigue animando el camino histórico del PD para que sea Sacramento universal de salvación para todas las gentes “por exigencias íntimas propias de su catolicidad” (AG 1a). La misión universal y concreta debe ser expansión y despliegue del **Pueblo de Pentecostés** ya que ese día “la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; comenzó la

132. Juan Pablo II: *Alocución a los cardenales y preladados de la curia romana* del 21/12/84 en L'Osservatore Romano, edición semanal en lengua española del 30/12/84, 3.

133. P. Hunermann: *Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung imverständnis von Welt-kirche*, Theologische Quartalschrift 165, 1985,225

134. Y. Congar: *Je crois...*, op. cit., 38.

difusión del Evangelio por la predicación y fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe (unio populorum in fidei catholicitate), por medio de la Iglesia de la Nueva Alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel” (AG 4a). Si la “nueva evangelización” introduce a la Iglesia “en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero” (CL 35) hay que construir el PD y llevar adelante su misión a través de una mayor y mejor inculturación en nuestra Patria Grande latinoamericana en la encrucijada actual de los pueblos y de los continentes de “los distintos mundos dentro del único mundo” (SRS 14). Y si, además, una **eclesiología dinámica** piensa no solo la misión a partir de la Iglesia sino la Iglesia a partir de la misión es urgente una reflexión teológico-pastoral que, en esta hora de los pueblos, piense la fisonomía propia del PD en América Latina y el aporte de nuestro Continente a la comunión universal de la Iglesia y a la unidad de los pueblos del mundo. Me animaría llamar **Pastoral Popular** a esta acción evangelizadora de los pueblos a nivel continental y mundial.

b) La Iglesia como sujeto histórico

El último punto reinterpreta la acción del PD en la historia del mundo con la categoría de Sujeto histórico. Este es un tema nuevo y especialmente difícil que apenas se puede esbozar y entregar para la discusión. No es casual que aparezca en la conciencia eclesial cuando la Iglesia asume y supera desde su propia tradición lo mejor de la modernidad que resalta sensiblemente la subjetividad, la praxis y la historia como valores antropológicos. Surge además en pleno siglo XX, luego de la crisis del individualismo y del totalitarismo, en un momento de reafirmación de la dignidad de las personas, del derecho de los pueblos, de la identidad de las culturas, de la interdependencia de los continentes y de la unificación del mundo. Según P. Morandé, la Iglesia se hace cargo de la peculiaridad histórica de nuestro siglo poniendo el acento pastoral ahora en la “dignidad del hombre, de su historia y de su cultura, cualquiera sea el estado particular del cual es ciudadano. La Iglesia busca

comprenderse a sí misma como Pueblo de Dios convocado de entre los pueblos de la tierra, cuya presencia en cada uno de ellos quiere ser signo y sacramento de la unidad de Dios y el hombre y de los hombres entre sí. La preocupación pastoral se traslada así de las instituciones a las personas y de los estados a los pueblos”¹³⁵.

Tal caracterización general es visualizada a la luz de las últimas décadas y en medio de la crisis de la modernidad “La propuesta de la evangelización de la cultura, lejos de desplazar a la Iglesia a un lugar secundario o abstracto, la sitúa en el núcleo más problemático de la historia del mundo moderno, caracterizado por la disolución del sujeto en nombre de una ley inmanente de la historia o en nombre de reglas estructurales impermeables frente a la praxis del hombre”¹³⁶. En la medida en que el PD en América Latina asume su identidad y su protagonismo histórico en esta encrucijada cultural, en el seno de nuestros pueblos, los confirma en su condición de sujetos y los promueve a una participación mayor en la historia contemporánea.

Con este marco histórico general recogemos aquí algunas reflexiones anteriores con el simple propósito de ubicar este tema en tres contextos **eclesiológicos** distintos y complementarios, que son:

1. Sujeto histórico (SH) indica al PD como **realización histórica del Misterio de la Iglesia**. Así lo encontramos en el estudio de Colombo y en el texto de la CTI. El PD es ese sujeto colectivo e histórico absolutamente original en el mundo que se llama Iglesia. Responde a la pregunta “¿Quién es la Iglesia?”, y otras afines como “¿Quién es el Sacramento de Comunión?”. Retoma una interesantísima cuestión que Congar ha bautizado con el nombre de la **personalidad o subjetividad** de la Iglesia y que ha ocupado a teólogos como Journet, Von Balthasar, de Lubac,

135. P. Morandé: **Cristianismo, política e historia**, Persona y Sociedad, Ilades, III, 1989, 50-60.

136. P. Morandé: **Cristianismo...**, op. cit., 6

Bouyer, Muhlen, Ratzinger y otros¹³⁷. Su punto de partida clásico es la afirmación tomista, originalmente cristológica y derivadamente eclesiológica, acerca de que Cristo y la Iglesia son como “una mística Persona”, y trata de pensar la condición personal-social de la Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo. Junto a los aportes de esas imágenes, PD tendría algo que ofrecer a esta búsqueda.

2. SH indica al PD o a la Iglesia como comunidad de fieles que es sujeto de la fe y constituye el **nosotros de la fe**. Este significado, conectado al anterior, era reconocido por Pottmeyer al hablar de la **subjetividad de toda la Iglesia y de todos en la Iglesia**. Recoge el antiguo tema de la Iglesia-Madre estudiado por de Lubac y K. Delahaye, y es reexpresado por Thils al tomar a la comunidad eclesial como sujeto de acción y de derecho¹³⁸. En la línea de la revalorización de la iglesia local hecha por el Concilio se habla de las **iglesias-sujeto** y en el ámbito de la teología latinoamericana de las **comunidades-sujeto** de conciencia y de organización del PD. Incluso el rico tema de la Iglesia de los pobres es presentado a veces desde la perspectiva de los **pobres-sujeto** de la Iglesia¹³⁹. Asumir el tema en toda su magnitud implica pensar la subjetividad de todo el PD en cuanto portador de valores y acciones que van desde la fe y la liturgia hasta la evangelización y el derecho; y luego desarrollarla analógicamente de modo que se pueda decir de toda Iglesia particular diocesana y de todas las comunidades supra e infradiocesanas, incluso las más pequeñas. Toca a nuestro interés pensar el tema en el horizonte abierto más arriba en la

137. Y. Congar: **La personne 'Eglise'**, Revue Thomiste 71, 1971, 613-640. La mejor síntesis actual del tema en S. Wiedenhofer: **Die Kirche als 'Subjekt' oder 'Person', en Weisheit Gottes - Weisheit der Welt**, Eos, St. Ottilien, 1987, T. II, 999-1020.

138. G. Thils: **La communauté ecclésiale sujet d' action et sujet de droit**, Revue Theologique de Louvain 4, 1973, 443-468.

139. Cfr. I. Ellacuría: **Pueblo de Dios**, en **Conceptos fundamentales de pastoral**, Cristiandad, Madrid, 1983, 840-859.

forma de entender al pueblo, y especialmente a los pobres del pueblo.

3. SH designa al PD en su existencia histórica en cuanto realiza su misión y ejerce un protagonismo activo en el seno de las historias particulares de los pueblos y en el curso de la historia universal del mundo. Este último matiz aparecía recientemente al abordar los temas de catolicidad y misión, siendo sugerido ya por un párrafo de la CTI. Refiere a la Iglesia como **Sujeto en la historia**, viviendo, peregrinando y actuando gracias a su encarnación en medio de y a través de de las personas y los pueblos, que son otros tantos sujetos personales y colectivos. Tal aspecto fue encarado por P. Hunermann al pensar la acción del PD como evangelizador de las culturas ensayando describirlo no sólo como sujeto en la historia (que presenta una variedad plural de sujetos) sino también como **Sujeto de la Historia**¹⁴⁰, en el vasto horizonte de la historia universal. Reaparece en Morandé que llama al PD el **Sujeto hermenéutico** más importante de la memoria histórica¹⁴¹. Presenta aristas interesantes y complejas ya que junto con el reconocimiento de la Subjetividad histórica del PD capaz de inspirar las culturas hay que respetar la autonomía y la subjetividad propia de los pueblos civiles, y evitar recaer en concepciones que pretendan convertir a la Iglesia en un factor hegemónico y que retornen a plantear su relación con el mundo preferentemente desde su poder institucional ante el poder del estado. Se replantea así, en un horizonte mayor, la relación del PD a los pueblos y los estados. Reconocer la legítima secularidad de la cultura temporal y del proyecto histórico de cada pueblo recuerda que el PD no puede hacer proyectos históricos propios que caigan en formas indebidas de sacralización. Asumir la tarea de la evangelización de las culturas en sus valores e instituciones lleva al PD a tratar de inspirar evangélicamente los proyectos de los pueblos,

140. P. Hunermann: **Iglesia y Cultura. Reflexión teológica sobre su interdependencia**, Cias. 268, 1977, 12-13 y 35.

141. P. Morandé: **Cristianismo...**, op. cit., 61.

contrarrestando formas absolutas de secularización. Alejando los extremos del sacralismo y del secularismo el PD debe servir a los proyectos históricos de los pueblos con su mediación sacramental y su servicio evangelizador que asume, fortalece, purifica, ilumina, renueva, etc., y así contribuye desde el corazón de los pueblos a la gestación de una nueva civilización donde se encarnen más los valores del Reino de Dios. En este horizonte la totalidad del PD sirve con el Evangelio testimoniado, predicado y practicado al concreto mundo del pueblo latinoamericano. Como fácilmente se percibe, el tema queda apenas inicialmente sugerido.

CONCLUSION

Hemos querido fortalecer la **teología del Pueblo de Dios** abordándola desde el Pueblo primero y desde el Misterio después. El enfoque seguido nos condujo a pasar revista a algunos puntos capitales de la Iglesia y de la eclesiología latinoamericana actual. Varios aspectos, particularmente el tema del PD como sacramento de comunión para nuestros pueblos, invitan a una profundización mayor. Se comprueba así que tal visión de la Iglesia, al decir de Congar, es portadora de “un valor eclesiológico de futuro”¹⁴² y convoca a la inteligencia creyente a una tarea abierta. En el horizonte del Quinto Centenario y del Tercer Milenio urge reconocer al Pueblo de Dios, como **sujeto de la nueva evangelización** para una nueva civilización. Así la actualización de la eclesiología del Vaticano II se convertirá en programa pastoral para el presente y el futuro, a ser asumido “por parte del entero Pueblo de Dios y, dentro de él, por parte de los fieles laicos” (CL 64). Encontrar los caminos adecuados del nuevo protagonismo evangelizador de toda la Iglesia y especialmente de sus miembros pobres y simples es uno de los desafíos mayores para Santo Domingo. Solo así el Pueblo de Dios que peregrina por América Latina será Sujeto histórico de una nueva etapa de la Civilización en el camino del Reino.

142. Y. Congar: **D' une ecclésiologie en gestation**, op. cit., 135.

A HISTORIA COMO SACRAMENTO

Pbro. José Marins
Pastoralista- Brasil

(Síntese)

A Igreja, que é sacramento privilegiado do Reino, encontra-se na história, que também encerra uma sacramentalidade e muitas ambigüedades.

Das relações que a Comunidade Eclesial estabelece, em linha de fermento, como a História, tomamos quatro temas-chaves: ação socio-política, as crises, a espiritualidade, o método e a missão.

(Desenvolvimento deste escrito)

A reflexão sobre História como sacramento, vamos fazê-la,

- numa perspectiva teológico-pastoral,
- a partir das realidades das bases da vida e da Igreja, onde as Comunidades eclesiais se formam e atuam (C.L. 26),
- com um horizonte missionário, de Igreja Sacramento, que mantém o propósito do Pai, de reunir todas as coisas em Cristo, para que Deus seja tudo, em todos (1 Cor 15,28).

(o estilo)

O estilo do presente trabalho, em alguns momentos, será mais bem de um relatório, que conta a grande Comunidade eclesial e

particularmente as assessorias -bíblica, teológica, pastoral- as estórias poucas vezes mencionadas, revela experiencias e intencoes mais profundas a propósito do que esta acontecendo, a nivel da fe e da nova prática religiosa das CEBs.

(A introdução)

- ¿COMO E ONDE ENCONTRAR A DEUS, EM NOSSA EPOCA?

Na Comunidade Eclesial e na Historia!

A SACRAMENTALIDADE DA HISTORIA TORNA-SE EFICAZ (principalmente):

- * na realidade das maiorias de un Continente empobrecido, como América Latina (cf. 1 Cor 1,26-31; Mt 11,25; Lc 10,21; S.R.S. 15);
- * na opcao pelos pobres, a partir de que se convoca a todos para a tarefa comun de relizar o projeto de Jesus (Lc 4,16-22; S.R.S. 39);
- * transformando essa história de morte, em sacramento da vida do novo Povo de Deus e do Reino (Rom 8,20-22);
- * asumindo ao mesmo tempo, a conflitividade do engajamento (Jo 15,20).
- * com uma mística (espiritualidade) de solidariedade, de comunhao e de missao (Lc 6,12-16)

- ¿QUANDO E COMO HA DESENCUENTROS COM DEUS?

El problema o tarea es de: - como crear medios y condiciones, como tener las disposiciones adecuadas para entender este sacramento e para que el tenga eficacia?

En efecto, esta oportunidad, de sacramentalidad histórica, se frustra cuando la gente:

- * se coloca en el lugar equivocado - por eso “no ve”;
- * no dice objetivamente lo que vio - no entiende lo que la Historia señala;
- * no asume lo que vio y entendio - no se compromete; o busca mediaciones ambiguas
- * no llega a las estructuras de gracia que Dios coloco en Jesus y en su Comunidad - *no celebra*, no goza;
- * no vuelve por otro camino.

Implícita o explícitamente se detecta que la historia tiene más de lo que exteriormente manifiesta. Ella es sacramento.

De lo profundo de la fe nace la convicción de que, a pesar de las graves realidades y conflictos del mundo, Dios no puede estar ausente de nuestra historia. La cuestión es :

- ¿Cómo relacionarse con El?
- ¿Cómo y dónde encontrarlo?
- ¿Cómo entender su lenguaje?
- ¿Cómo hablarle?
- ¿Para qué?
- ¿Y quiénes le hablarían?

En las últimas décadas se han popularizado “métodos” de encontrar a Dios, fuera de los lugares considerados sagrados, sin la mediación de los ministros oficialmente categorizados. Mencionemos a propósito - las asambleas “carismáticas” de las sectas; los grupos de meditación trascendental; los “shows” de las llamadas “Iglesias electrónicas”; las diversas formas de Umbanda, Candoble... Hay también serias

búsquedas de lo sagrado, dentro y fuera de las religiones e Iglesias.

El hecho es que, en el tensionado, descristianizado, “unchurched” (sin iglesias...) estilo de vida que se difunde, no se puede sofocar completamente los anhelos más vitales de la gente, de buscar encontrarse con el Dios vivo. Las mayorías pobres-cristianas-católicas de América Latina, van a estar llamadas por la Providencia de Dios a jugar un papel importante, en la respuesta a la búsqueda fundamental de la humanidad.

El hecho de los pastores que tuvieron el conocimiento directo de Jesús, en Belén (con María y José) y volvieron anunciando lo que “habían visto y oído” (Lc 2,8-20), está otra vez aconteciendo. También hay algo semejante a lo que pasó con los Magos (Lc 2,1-7).

(Cuentos)

Conocí muy de cerca al Padre Ricardo Lombardi, S.J., fundador del Movimiento por un Mundo Mejor, gran precursor del Vaticano II, hombre profético y de singular santidad de vida.

El equipo que con él convivimos, por seis meses (curso intensivo en 1959 - Rocca di Papa, Italia) quisimos conocer su oratorio particular. Esperábamos encontrar algún crucifijo, alguna imagen de la Virgen María, muy especial... pero lo que vimos fue únicamente un gran mapa del mundo, delante del cual, cada día, y por muchas horas, el P. Lombardi se arrodillaba en oración.

“Mirando, como decía, el retrato de mi familia completa. Dialogando con Dios, sobre la historia y la vida de los habitantes de cada parte de la tierra. Preguntándome sobre las responsabilidades de la Iglesia, en relación a cada país y cultura”.

* * *

El grupo de sacerdotes y de religiosas que, por dos décadas, están con los pobres de Guachupita y Gualay (periferia de Santo Domingo, República Dominicana), explicaba el rumbo y fuerza de su espiritualidad:

- En nuestro lenguaje tradicional y no es solamente cuestión de palabras, nos habituamos a decir, y no es solamente cuestión de terminología, que se trataba de “subir” al encuentro de Dios. Desde nuestra experiencia hemos descubierto, poco a poco, que para encontrarnos hoy con El, tenemos que mirar HACIA ABAJO, y dirigir hacia allí nuestros pasos y nuestro compromiso. El Apóstol Pablo, en la Carta a los Filipenses (2,1-6) habla de BAJAR hasta el lugar del esclavo. Allí se puso Jesús, allí hay que encontrarlo... Hay que bajar pues, al encuentro de Dios, entre los que están más abajo en la historia.

* * *

Un Coordinador de CEB, de una ciudad portuaria latinoamericana, se desahogaba:

- En mi trabajo hay comunistas que me atacan diciendo que el mundo se hace mejor sin Dios. El es como un impedimento para el progreso humano... Mis vecinos, que se “convirtieron” a las sectas, me urgen a dejar la Iglesia católica, cuanto antes, para que me salve... Me siento como uno que se mete por aguas de tiburones, teniendo que nadar con un cuchillo entre los dientes, para estar listo a defender su fe, su Iglesia, como si para ellas no hubiera lugar en la historia.

* * *

Estos cuentos llevan a preguntas como: - ¿de quiénes se esconde Dios?, ¿a quiénes se revela?, ¿la fe y la Iglesia tienen todavía algún papel significativo en la historia?

- **¿De quiénes esconde Dios hoy su faz?**

Dios vela su faz: (a individuos, comunidades, pueblos y religiones)

- * De los que miran únicamente HACIA ARRIBA, desinteresándose culpablemente de sus responsabilidades en la historia. Queriendo que todo venga por milagros o paternalismos superiores y extraordinarios. Pero, según las Escrituras, Jesús hizo frente a esa tentación - "No tienes al Señor tu Dios" (Lc 4,12).
- * De los que miran *a los lados*, dejándose seducir por las propuestas de abundancia en el consumo de los bienes (económicos, sexuales...) siendo atrapados en un torbellino de alienaciones que insensibilizan y entorpecen la vocación de servicio y de trascendencia... O que reducen la perspectiva cristiana a un desarrollo meramente socio-político, fuera de la totalidad de la vocación humana; con el grave riesgo de hacer de la comunidad eclesial, únicamente un instrumento (a su vez desechable) para la movilización y organización del pueblo.

Por eso Jesús no transformó las piedras en pan, sino que respondió al tentador - *no solo de pan se vive* (Lc 4,4).

- * De los que miran *hacia abajo* y se desinteresan de los miles de hermanos y hermanas que se debaten, atrapados por tantos tipos de pecados y de estructuras de muerte... Pero todavía, se ponen como centro de prestigio, decisión y poder opresivo ("imperialismos", según SRS 5;36) elevándose como ídolos que piden víctimas y sangre... Y Jesús dijo al tentador: - "Adorarás al Señor tu Dios y a El sólo servirás" (Lc 4,8).

- **¿A quiénes revela Dios, favorablemente, su rostro?**

Dios se manifiesta plenamente en Jesús. Los que ven a Dios, los que lo identifican en los afligidos (cf. Puebla 31-39). Aunque no

parezca lógico, detrás del que está desnudo, hambriento, refugiado, discriminado, perseguido, segregado... está Jesús, en persona (Mt 25,41; P. 31-39). Son los que, por ese Jesús desfigurado, se desvelan; los que lo atienden como individuo, clase, clan, pueblo, nación; los que luchan para que desaparezcan las estructuras y los sistemas que generan a los pobres y día a día los hacen más desgraciados; los que trabajan por la paz, la justicia, el perdón, la misericordia... los que comparten los bienes, los que confirman la fraternidad, los que se abren al misterio del otro, y *del otro...* todos esos son los que están recibiendo la gracia de que *Dios les revela favorablemente su rostro*.

Aunque la mayoría de la humanidad no confiese pública y explícitamente a Jesús, ni a la Iglesia, todos tienen la oportunidad de encontrarse salvíficamente con Jesús, en el pobre. Este es el encuentro que puede salvarlos, porque Jesús se torna accesible y se hace inmediato, frecuente, tangible e identificado con el pobre. Desde la respuesta dada a los necesitados, se realiza la salvación de las personas y de la misma historia.

Las situaciones negativas no son solamente problemas sociales o políticos, sino pecado. Los pecados no son algo que está para ser perdonado, sino que también deben ser erradicados. La superación del pecado se convierte en el criterio de verificación y de prueba de que se ha acogido la Buena Nueva del Señor. El servicio al pobre es cuestión de salvación (Mt 25,41).

La comunión auténtica, al estilo de Jesús, es primicia del Reino.

La sacramentalidad de la historia y de la Iglesia

El papel insustituible de la Comunidad Eclesial

Toda la creación revela su "marca de fabricación", tiene las marcas del Dios creador.

El Espíritu de Dios se cierne sobre el caos inicial (Génesis), ordena la creación, actúa en cada persona humana, como que gime y aspira por su plena realización. El Espíritu no permite que la “utopía” del Paraíso Terrestre quede totalmente borrada de la memoria colectiva y ancestral. Por todas partes hay semillas del Verbo, porque “todo se hizo por El y sin El no existe nada de lo que se ha hecho” (Jn 1,2).

En los acontecimientos históricos y en las instituciones humanas también se descubre la acción de Dios - los Magos, el Centurión Romano, la Mujer Samaritana, el gentil Cornelio...

La humanidad, trabajada por el Espíritu, se mueve hacia adelante, en tensión escatológica, hacia una plenitud. La Pascua de Jesús inaugura la fase culminante de esa historia y le ofrece como oportunidad de gracia para todos.

La Iglesia mantiene la dimensión de la universalidad del Reino, en lo específico de cada época histórica. Ella es gracia para la historia.

La Comunidad Eclesial, que es primicia del Reino, es sacramento privilegiado de salvación, es comunidad de Jesús. Por él, ella da a la historia su total sentido y luminosidad sacramental - “segunda” (no secundaria), como la luna, que brilla sobre la tierra, con la luz que recibe del sol.

Lo hace por su testimonio, compromiso y mensaje sobre el Reino, que así se coloca como la meta colectiva de la historia.

La búsqueda de fidelidad al plan de Dios y a la misión de la Iglesia hacen retomar ahora, de manera más profunda:

- el hecho de la creación; la vocación específica de la fe; el sentido de la alianza; la extensión de la liberación; el evento fundamental de la Encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, el papel insustituible del Espíritu en el mundo y en la comunidad eclesial; la santificación; los eventos escatológicos.

De una parte, la historia desgasta los ídolos, precisamente en este final de milenio ella está revelando el fracaso de utopías, que por siglos estaban inspirando generaciones y generaciones, particularmente de jóvenes, a sacrificarse por mitos de cambio y progreso.

De otra parte la historia está cargada de ambigüedades. Por eso, la acción de la comunidad eclesial en América Latina se hace siempre más en ambiente cargado de tensiones. En efecto, la Iglesia no se puso del lado de los que están en el centro de la historia, dominando a los eventos. Para ser fiel a Jesús, ella se colocó proféticamente en el peor lugar, no en el centro, sino en las márgenes (junto con los que fueron arrinconados en el reverso de la historia para, desde allí, manifestar el Reino en todos sus niveles.

La Iglesia no se puso del lado de los que ya están satisfechos, del lado de los privilegiados, que esperan que la “salvación” sea la de darles todavía más de lo mismo que ya tienen (sin peligro de perderlo).

Los creyentes, interpretando las situaciones negativas a la luz de la fe en Dios, se dan cuenta que ellas no pueden ser la última posibilidad de Dios. El Reino es transformación completa de la realidad. No es prolongación de ella, sino que irrumpe como gracia. Debe ser totalmente diferente. Libera en todos los sentidos. Es salvación en hechos.

Bajarse y ponerse entre los pequeños, quedarse del lado de los que no valen, junto con los derrotados de la vida (humillados por la historia...) hace que uno se vuelva sospechoso y sea considerado basura, se vuelva “pecado”, pierda solidaridad se torne vulnerable. Estando entre los “sin voz, ni voto” se aspira a la salvación como buena sorpresa, que no es la de mantenerlos en la situación que ahora tienen... pues de ella se quieren liberar. La Palabra de Dios, les permite aspirar a algo muy diferente, que nace de la gratuidad de Dios y de la propia fidelidad. Esa aspiración suscitada por la fe, abre

los pobres a la gracia de la indocilidad, de la “subversión” relativa a todo orden injusto, que en lenguaje de Medellín y Sollicitudo Rei Socialis, es estructura de pecado.

Siendo la comunidad eclesial, especialmente la de base, un espacio privilegiado de misericordia y de fraternidad, es común que entre en contacto constante con todo tipo de dolor y miseria de los humanos (víctimas y pecadores...).

Al solidarizarse con tanto tipo de sufrimiento, corre el riesgo de impacientarse, por la desproporción y lentitud de los resultados, o de amargarse y frustrarse por la aparente ineficacia del trabajo, o falta de colaboración de otros miembros y sectores de la Iglesia... Además, los intentos de “ayuda” a individuos, temprano o tarde son entendidos como amenaza a las estructuras, y estas suelen reaccionar, sin la moderación de escrúpulos, ligados a las virtudes cristianas de comprensión, benignidad, etc.

Por todo eso las comunidades cristianas y sus miembros, en muchos lugares, se han encontrado por fuerza de circunstancias, en posiciones de perder o ganarse todo... y con frecuencia han perdido apoyo, tiempo, salud y la propia seguridad... pero ganarán una fuerza moral nueva y la credibilidad junto a los que se sentirán siempre defraudados por la sociedad y a veces también por personas de la Iglesia.

De hecho, las comunidades eclesiales están siendo respetadas por los pobres, porque han procurado ser *iguales a ellos* (su causa, su inseguridad, su sentido de comunión y servicio) y son por lo menos *tomadas en serio*, por los “imperialismos” y sus adeptos, cuando *son diferentes de ellos*, revelando un Dios que no se deja controlar por ellos.

El santo de nuestra realidad, ya no es el que se alejan y contempla, sino el que *contempla encarnándose, desvelándose* por la gente. No tanto el que se desgasta por afirmar las estructuras eclesiásticas, sino el que las coloca al servicio de la gran familia humana. El

misionero no es admirado y valorado por llevar la gente a su “iglesia” (edificio), sino por haber llevado la Iglesia (comunidad) a la gente.

La sacramentalidad privilegiada y “oficial” de la Iglesia exige una coherencia de obras y palabras con el Evangelio; íntima identificación con Jesús, a partir de la cual se consigue acoger en los pobres, y desde ellos, el sentido profundo que tienen de Dios, porque él esconde estas cosas a los sabios y las revela a los humildes (Mt 19,25).

Revelan sensiblemente el rostro de Dios, los que se dedican a la causa de los oprimidos por las discriminaciones - sexual, racial, económica, política, cultural, religiosa ... y que aceptan pagar el precio de su compromiso evangélico.

La sacramentalidad en lo socio-político

Lo socio-político es parte integrante de la historia. La fe anima todas las dimensiones de la historia. La fe anima a lo socio-político (SRS 35).

La experiencia de un estilo de Iglesia comunión solidaria, tiene ya connotación socio-política. En efecto, tal estilo eclesial hace que sus miembros:

- * compartan los bienes (materiales, intelectuales, espirituales...)
- * encuentren espacio de real participación, teniendo múltiples y constantes oportunidades de:
 - dar la propia opinión, que es tomada en serio,
 - escoger sus representantes y pedirles cuentas de sus responsabilidades,
 - ejercer pequeños servicios y ministerios en relación a la vida de la comunidad o de la misión de la misma,
- * se eduquen individual y comunitariamente en una conciencia crítica;

- * abran sus horizontes mentales, comenzando a ver más ampliamente las cuestiones socio-políticas locales, en sus causas y consecuencias nacionales y mundiales.

Esa práctica comunitaria -por motivos religiosos-pastorales-, tiene repercusiones en el modo como los miembros de la CEB ejercen sus derechos y deberes de ciudadanos; concretamente como participan en la vida socio-política de la comunidad humana.

Por eso, su pertenencia a las organizaciones populares y profesionales, así como su militancia partidista, se hace ya desde una experiencia social profética y exigente, porque tiene una meta última muy clara - El Reino de Dios. Esto postula un cambio de las realidades y estructuras de pecado, exige posición política.

En el campo socio-político se juega más directamente la concretización de la historia y su posibilidad de ser orientada en el rumbo del Reino. El creyente tiene en ella su desafío y oportunidad.

La comunidad eclesial (de base, parroquial, diocesana, siempre en comunión con sus pastores) es una estancia de fe, que lleva a actuar en la historia, particularmente en lo socio-político.

Ella:

- 1) No puede ofrecer fórmulas específicas para la solución de los problemas políticos concretos, como no lo hace para los de salud, culturales o económicos...
- 2) El miembro de la comunidad eclesial no actúa en lo político como representante oficial de la Iglesia (aunque se puede ver que sus decisiones están influenciadas por la fe que profesa).
- 3) No hay un proyecto político de la CEB, sino que hay la necesidad de que el pueblo pobre tenga un proyecto y de que las CEBs no se queden fuera de la lucha por una nueva sociedad.

- 4) Ningún proyecto político, ningún sistema social, ningún modelo de sociedad, ninguna cultura agota la Iglesia, que en todo eso está presente, como el fermento en la masa, como la sal en la tierra...

En la práctica latinoamericana de los últimos años, la comunidad eclesial ha ejercido en el quehacer político, no de modo uniforme en el continente, y aún con fallas y tanteos, una acción de:

- * *Iluminación* haciendo ver la historia a la luz del proyecto de Jesús y desde él, ayudando a entender que la fe tiene consecuencias y responsabilidades históricas (socio-políticas...)
- * *Animación* (motivación) para que los creyentes se dispongan a asumir sus responsabilidades como ciudadanos y como sujetos en lo político.
- * *Discernimiento* de los proyectos históricos y de las actividades proyectadas o ya realizadas; del estilo de participación, de los medios usados, etc.
- * *Convocación* para unir las fuerzas de los diferentes grupos y partidos, en función de campañas, alianzas al servicio del bien común, de solidaridad (SRS 38-40).
- * *Acompañamiento* para asesorar a los cristianos en su militancia, dándoles formación bíblico-teológico-pastoral para actuar en la política.
- * *Celebración* que incluye en la gran acción de gracias, y en la perspectiva de la nueva humanidad, todas las legítimas conquistas humanas, sociales, políticas, como acercamiento al Reino, señal y anticipación del mismo, aunque limitada.
- * *Sustitución*. Un apartado particular merece lo que se llama una actividad política de tipo *supletorio*, cuando la comunidad

eclesial hace nacer entre sus miembros organizaciones populares o grupos específicamente políticos. Esta acción, de hecho se dio y sólo tiene sentido cuando responde a estas exigencias (tomadas como un conjunto inseparable en sus partes):

- a) tratase de algo necesario y urgente,
- b) que sólo la comunidad eclesial puede, en el momento asumir,
- c) están en juego el bien común y la caridad,
- d) la acción eclesial es educativa, ayudando a la gente a captar el problema y, en lo más breve posible, hacerse cargo de él,
- e) es siempre transitorio. La comunidad tiene obligación de pasar a las manos del pueblo la actividad que está asumiendo en carácter supletorio.

Las tensiones históricas

¿Cómo no malgastar su gracia?

La historia no es un hecho sagrado e intocable. Ella está condicionada por la libre voluntad de las personas. En América Latina ella ha sido, con frecuencia, muy ambigua y conflictiva. Pero *no para todos!* Puebla ya lo mencionaba, lo de ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres... por eso, de los pueblos sube un sordo clamor... y la Iglesia se hizo voz de los sin voz y de los que fueron silenciados (cf. Medellín- Puebla).

Para los creyentes, la historia viene siendo generadora de tensiones, porque coloca a la Iglesia en la alternativa de tomar posiciones proféticas y peligrosas, o de ser infiel a su misión.

Por eso toca a la comunidad eclesial, en nuestro tiempo, lo mismo que pasó a su fundador (Jn 15,20-21). Jesús ha sido signo frecuente de contradicción, hasta el punto de ser rechazado por los dirigentes religiosos y políticos de su mismo pueblo y de sufrir la condenación máxima posible en su tiempo - la muerte en la cruz.

Para la comunidad eclesial fiel a su misión, la crisis de fuera y de dentro, es una constante. Así lo entiende y expresa la misma gente de la base, como nos decía un obrero, en México: - "El que comienza a caminar, todo el tiempo conflictos va a encontrar..."

En lo que se refiere a las tensiones, la comunidad eclesial ha aprendido, por una larga historia de crisis y persecuciones que:

- no hay que buscarlos
- no se puede evitarlos o querer a todo costo escapar de ellos
- no se debe prolongarlos por propia culpa
- sería grave error minimizarlos.

La práctica espiritual-pastoral-comunitaria en situaciones de tensiones, crisis, persecuciones, está siendo del siguiente estilo:

= Desarrollar una actitud positiva y realista.

En situación de crisis, la comunidad eclesial no puede vivir en una actitud de espera equivocada, como diciéndose a sí misma - "después de esta crisis, entonces sí, serán tiempos normales, calmados y voy a poder realizar esto y esto..."

Las crisis son lo "normal", no terminan, después de una viene otra, o varias coexisten simultáneamente.

Hay que hacer lo que se debe, vivir la coherencia eclesial, dentro de las mismas crisis, ni antes, ni después de ellas... También porque la propia crisis es un **Kairos**. Un momento de gracia, cuando al aumentar la tentación y presión crece también la ayuda. Dios es fiel y no permite que uno sea probado arriba de sus fuerzas...

La crisis puede ser un momento de **crecimiento** eclesial. Puede también ser agonía prelude de muerte, cuando el organismo eclesial (en un lugar o realidad histórica) pierde los contactos vitales.

Como sucede en el cuerpo biológico, si la crisis significa interrupción de la respiración o sección de las venas y arterias, es terminal. Así también, en las CEBs, cuando el conflicto lleva a perder las relaciones con las fuentes vitales de la vida eclesial (Palabra, Sacramentos, Comunión, Jerarquía, Misión), es una crisis que lleva a la muerte.

= Objetividad.

Se aconseja en la práctica, hacer un *retrato hablado* del conflicto, buscando identificar: cuándo, dónde, para dónde, el conflicto se manifiesta. Quién lo alimenta, qué proporciones tiene, quién lo provoca, cuál su forma usual de actuar, duración probable, etc.

Se busca ver síntomas y causas. Dónde están las raíces principales de la crisis y cuáles son sus consecuencias. Se dice en el estilo popular de imágenes, que de la crisis se deben identificar no solamente los frutos, sino arrancarles las raíces. Estas pueden ser:

- *de cabeza* (entonces hay que retomar un cuadro de referencia sólido y más completo)
- *de corazón*, y para esta crisis hay que profundizar la mística, los amores profundos
- *de pies*, para las cuales hay que desarrollar estrategias y establecer por dónde ir mejor
- *de manos*, exigiendo alianzas inteligentes
- *de ropas y estilo*, para las cuales se responde con un modelo eclesial coherente.

= Mantener la referencia a Jesucristo.

No hay recetas milagrosas para las crisis. Hay sí una referencia salvadora - Jesucristo. La crisis es una tremenda oportunidad de profundizar las motivaciones de fe:

- en primer lugar se reza por todos los que están envueltos en el conflicto, antes de pronunciar cualquier juicio moral sobre el mismo;
- se refuerza la unión y la confianza mutua entre los miembros de la comunidad, dándose recíproca credibilidad. Se garantiza la unión con los pastores y las demás comunidades eclesiales;
- se dinamiza la relación con Jesús, aprendiendo de El cómo comportarse en los momentos de tensión. Por ejemplo:

- * En relación a su misión Mt. 4,1-11; Lc. 4,1.
- * Al no asumir un proyecto socio-político específico para la liberación (en Cafarnaum, Jn 6,60-71, teniendo entonces que exigir la misma decisión de sus discípulos.
- * En el momento final de su sacrificio, orando en el Huerto de los Olivos Mc 14,32d-38.

Jesús hace frente a la crisis, *con la oración, en pobreza y con los amigos*. A ejemplo de Jesús, las personas y las comunidades, aprenden a vivir las tensiones:

- * En línea de pobreza - profundizando la relación fundamental con Dios, la identidad de la propia vocación, la alianza básica de la comunidad,
- * en línea de oración, estando consciente de los límites de las propias fuerzas,
- * en línea de amistad, compartiendo, solidarizándose, haciéndose aliado del pobre,
- * en línea de penitencia, quemando en uno mismo lo que es causa de conflicto,
- * en línea de una acción inteligente y perseverante, buscando salvar lo salvable (con diálogo, con paciencia, con esperanza, pero con firmeza en lo que no puede ser “negociado”).

Los conflictos son así:

- *Algo con que se debe contar en el itinerario de la comunidad.*

- *Una hora de prueba y de gracia, una oportunidad de crecimiento.*
- *Deben ser discernidos, enfrentados, siguiendo el ejemplo de Jesús (pobreza, oración, fidelidad).*

La película *Romero* de John Duigan, sintetiza, en una feliz relación con la oración de Jesús, la última oración de Romero, en cuatro fotografías y cuatro palabras, como subrayando la manera de estar evangélicamente en el conflicto - *no puedo mas... (I can not)... tu lo puedes todo... (You must); en tus manos me entrego (I'm Yours) y muéstrame el camino (Show me the way).*

Una metodología que relaciona activamente la comunidad eclesial con la historia

La comunidad eclesial, principalmente a su nivel de base, fue elaborando un método que le permite, a su nivel, ser fermento transformador de la historia de pecado y muerte, en límpida manifestación de Dios.

Este método tiene cinco pasos:

Ver (captar, analizar) *juzgar* (discernir), *actuar* (optar), *evaluar* y *celebrar*.

En cada uno de estos pasos se fueron incorporando experiencias nuevas y se hicieron descubrimientos válidos.

****VER**

Trátase de captar, de la manera más amplia y objetiva, una realidad, en su coyuntura, como en sus raíces y aún en su perspectiva de futuro desarrollo.

En este paso se desarrolla el *análisis de la realidad*, para descubrir:

- * lo que es efecto y lo que es causa
- * lo que es episódico y lo que va a ser constante

- * para identificar los sistemas e ideologías que están creando, manteniendo y desarrollando ese estado de cosas.

El análisis supone el uso de la inteligencia y de las ciencias socio-económico-políticas, etc. con sus instrumentos y métodos propios.

No es trabajo únicamente de especialistas, sino derecho y responsabilidad de todos, ya que todos son llamados a ser agentes de su propia historia.

Claro está que no es la ciencia la que tiene la última palabra... ella no llega automáticamente a una opción de vida y de destino. Los datos obtenidos por la ciencia, por el análisis, deben ser discernidos a la luz del Cuadro de Valores que se tiene.

El cuadro de valores de los cristianos que influye ya en su mismo trabajo de análisis de la realidad, es la Revelación, el contenido global del Mensaje de Dios, manifestado plenamente en Jesús, (El único que conoce a Dios como él es, y que nos comunicó todo lo que necesitábamos saber para nuestra salvación) y mantenido activamente en la Iglesia, cuyo Magisterio presta un insustituible servicio para entender y colocar en práctica el dato revelado.

Con esto ya se está tratando del punto siguiente - el juzgar.

****JUZGAR**

El juzgar es discernir la Historia a la luz de la fe y con la ayuda de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Esto supone la formulación de un *cuadro de referencia* bíblico, teológico-pastoral mínimo, pero completo que expresa de manera coherente e integrada:

- * La trascendencia ontológica de la vida que el Padre comparte.
- * *El Reino de Dios*, en sus dimensiones conjuntas: personal, eclesial, social y de sorpresa (escatológica).

- * *Jesucristo* como el Cristo de la fe y el Jesús histórico, vivo y actuante como una sola persona, presente hoy en su Iglesia.
- * *La misión del Espíritu* en el mundo y en la Iglesia, marcando el sentido de la creación y asegurando la fidelidad de la Iglesia a su fundador y al momento histórico en que le toca vivir y actuar.
- * *La vida y la misión de la Iglesia* y en ella, particularmente, la función de todo el pueblo consagrado y de los ministros jerárquicos.
- * *La historia*, incluyendo toda la realidad, todas las culturas y todos los pueblos en su expresión coyuntural, sistemática y estructural.

En este paso se dio una gran valoración de la Biblia, de la Palabra de Dios colocada en manos de los creyentes, que de ella se han enamorado, sacando alimento para su vida y misión.

****ACTUAR**

El discernimiento lleva a definirse, a optar, asumiendo una acción personal y comunitaria coherente con el proyecto de Jesús, haciendo propias las prioridades de El, según el texto de Lc 4,16-22, donde él mismo define su misión mesiánica.

Esas prioridades están encarnadas en modelos históricos que presentan de manera sistemática el mismo proyecto de Jesús.

Una acción inteligente supone estrategias y constantes reajustes que son facilitados por la evaluación, de la cual se habla en el ítem siguiente.

La acción citada y asumida comunitariamente, debe ser coordinada, respetándose las diferencias de carismas y de ministerios. Por razón

de este paso, las comunidades eclesiales han puesto en práctica lo que se denomina la *pastoral de conjunto* con el instrumento correspondiente de Planificación Pastoral y se han abierto a una colaboración ecuménica y hasta con personas de otras religiones o sin fe religiosa sin perder la propia identidad.

****EVALUAR**

Evaluar significa el constante cuidado de captar una realidad que se mueve y que se transforma. Por eso mismo se debe confirmar, corregir, reajustar la acción personal, comunitaria, social, eclesial, a las nuevas circunstancias, a los diferentes agentes y lugares. No permite que se haga ídolo de un modelo eclesial histórico, presentándolo como intocable o como única manera de expresar la fe.

La evaluación garantiza una actualidad del mensaje a cada realidad y una adecuación más eficaz de la acción, confirma la meta común, cubre los diferentes ángulos y sectores de la misión.

Cuando no se hace evaluación o ésta no es realizada con objetividad honestidad, no hay crecimiento comunitario, ni madurez...

****CELEBRAR**

Celebración significa - *memoria, anticipación, comunión (gloria y paz), gratuidad (acción de gracias), esperar contra toda esperanza (suplica, intercesión), petición de perdón, compromiso de construir el reino.*

La celebración es vivir las primicias del Reino (anticipación), como liberación, comunión y misión. Esto le propicia una mística o espiritualidad comunitaria coherente.

La inserción en la historia, en ella actuando desde una vocación y alianza, hacia una meta precisa, manifiesta el AMOR fundamental

de la vida del creyente, seguidor de Jesús. Es decir, es *su espiritualidad*, que puede ser colocada de manera más explícita en tres palabras generadoras: *liberación, comunión, misión*.

- * *Espiritualidad de liberación*, que toma posición contra todo lo que milita contra el Reino. Asume la causa de los pobres, donde Dios manifiesta de modo privilegiado lo que esconde a los grandes... está entre aquellos a quien da la fuerza y la responsabilidad de colaborar con él, después de derribar de sus tronos a los poderosos, aquellos a quien Dios, de modo especial atiende, después de rechazar a los orgullosos (Lc 1,51-53).
- * *Espiritualidad de comunión*, con el ser mismo de Dios, unidad-atracción y participación-comunicación. Comunión con todo ser y con toda la creación, orientándola a su destinación básica. Comunión como comunidad histórica, visible y misionera, que configura los seguidores de Jesús, continuadores de su misión.
- * *Espiritualidad de misión*, que tiene perspectivas universales, a nadie excluyendo de su anuncio, denuncia y convocación.

Misión que tiene como meta no únicamente el aumento de la comunidad eclesial y su implantación en todas partes, sino principalmente y a través de ella, la identificación de la presencia del Reino, que debe ser reconocida, desarrollada y llevada a su pleno desarrollo.

Celebrar es pues manifestar de manera comunitaria, la experiencia del Reino. Reino que está aconteciendo como esperanza y fiesta, anticipación escatológica y estilo de vida eclesial. Como ya lo decía Clemente de Alejandría, en el siglo III (250 pC), en Stromates; VII, 47,3 - *para la comunidad cristiana la vida es un largo día de fiesta*.

Porque ella sabe que El Señor enjugará las lágrimas de todos los rostros (Is 25,8).. Habrá regocijo por siempre (en los nuevos cielos

y en la nueva tierra Is 65,17). Jesús hace que el Reino sea TOPIA (no utopía), es decir, objeto de alegría para todos (Lc 2,9). El hará nuevas todas las cosas.

La historia, tiempo de la misión

Dios, es Dios de todos los pueblos y quiere salvar a toda la humanidad. La historia es el tiempo disponible de la Iglesia, para manifestar eficazmente este designio del Padre.

Esta perspectiva jamás estuvo ausente de la Biblia.

Las fronteras de la misión son tan amplias como las del cosmos.

“Israel no pudo negarlo ni en sus momentos de más repliegue. Sabía que Dios era Dios de todos y nunca se atrevió a afirmar que Dios quería salvar sólo a Israel. Y esa imagen de un Dios universal y salvador entra en el corazón del mensaje de Jesús y será decisiva para catapultar y justificar la misión cristiana universal: en Cristo, el Dios soberano está llamando a todos los pueblos a salvarse. Como en la historia de Israel, también entre los primeros cristianos hubo quienes infravaloraron el alcance de la soberanía universal de Dios y magnificaron los privilegios de los elegidos. El camino de la misión universal tropezó con resistencias y confusiones. Tuvo que superar la tentación de quienes siempre quieren perder de vista a los *de fuera* y alejarlos más allá de las fronteras del Reino de Dios”. (Izco, José. Revista Misiones Extranjeras, Madrid, enero-abril 1987, pag. 137).

La misión no se reduce a “convertir corazones”. Su objetivo es total. Alcanza a toda la realidad creada y humana, forma de los pueblos, un nuevo pueblo de Dios.

Jesús no aparece solo como un maestro que enseña cosas lindas sobre Dios. El Verbo de Dios, el Jesús histórico se manifiesta, en

los Evangelios como alguien que también critica instituciones, cura cuerpos, calma mares, forma una comunidad y la envía al mundo, para que todos vengan a formar el nuevo pueblo.

Una misión inspirada en la Revelación y en Jesús, se extiende más allá de lo espiritual y lo catequético e incluye toda relación corpórea y vital que liga a la persona humana con su entorno. Incluye la justicia, la armonía, la paz, la liberación, la solidaridad... la formación de un cuerpo social, viviente, con miembros de todos los pueblos, en una nueva unidad de salvación, animados por el Espíritu y reunidos en Cristo.

El Pueblo de Dios es el agente que identifica, aplica, recoge la sacramentalidad de la historia. Esta tiene la potencialidad de ser sacramento que manifiesta a Dios y “sirve a su pueblo”. Pueblo de Dios e historia, se “exigen” recíprocamente, como en un lenguaje figurativo, esposo y esposa, van formando una familia.

Frente a la historia, la comunidad de creyentes:

1. Es llamada a *encarnarse* (a meterse “con”) - Inculturar. Manteniendo la propia identidad trascendente, asumir la cultura, la historia, en la unidad de un agente responsable del Reino (semejante a lo de la encarnación de Jesús, que hace acontecer dos naturalezas en la unidad de una persona, un principio agente y responsable unitario).
2. Es llamada a identificar todos los valores presentes, por lo menos en semilla, en toda realidad histórica, cultural. La universalidad, acontece, sin agotarse, en lo particular de realidad de un pueblo.
3. Realiza entonces, por gestos y palabras, el *anuncio* del proyecto de salvación universal en Jesús y su comunidad, lo que da sentido a todas las parcialidades ya presentes, porque pueden entonces entender el dibujo completo de su vocación histórica

y escatológica. Lo particular crece en lo católico, los valores se hacen “santidad”, las comunidades se hacen *comunidad*, en la comunidad apostólica. Por eso, el anuncio planta semilla de la *Una, santa, católica apostólica* - asamblea convocada - Iglesia.

4. *Libera* a los pueblos (culturas, razas...) erradicando todo lo que es pecado (desde las raíces) y sanando hasta las consecuencias del pecado. Esa comunidad liberada hace parte de la nueva alianza, es el nuevo pueblo, sacramento y primicia del Reino.
5. La nueva comunidad es a su vez generadora del mismo proceso en otros. Ella multiplica comunidades, en la unidad de un único pueblo de Dios.

La comunión y la misión son los dos ritmos vitales que la comunidad eclesial mantiene en la historia... es como un corazón pulsando en lo más vital de la historia. Usando pues esta imagen del corazón, se puede explicar los dinamismos de comunión y misión. En efecto, él mantiene y renueva el cuerpo humano, con un movimiento vital de sístole (reune la sangre) y de diástole (la envía por todas las partes).

En el conjunto de la historia, la comunidad de Jesús, similarmente actúa también:

- * provocando la cohesión y la descentralización
- * manteniendo la identidad y la encarnación
- * congregando y desparramando
- * en un esfuerzo de cohesión interna y de expansión externa
- * manteniendo la gran tradición y abierta a los avances de lo nuevo...

Estos son los diferentes nombres y concretizaciones de la misma función unitaria - comunión y misión.

Por eso la historia, está marcada por la vocación de comunión y

tiene derecho a la misión, que le explicita eficazmente todo lo que en ella está aspirando por su plena realización (Ro 8,19-23; 1 Cor 15,28; SRS 48).

La acción misionera brota de la experiencia del Dios vivo. Por eso no es una actividad entre otras, sino el mismo modo de ser del pueblo de Dios, en todas sus situaciones, en todos los momentos.

La misión “salva” a la misma Iglesia, pues evangelizando se evangeliza, por las semillas del Verbo que encuentra. El pueblo de Dios en la Biblia, vivió sus experiencias religiosas no solo en el culto, sino también en sus derrotas, sufrimientos, victorias, frustraciones... No es casualidad que en esos precisos momentos se mostró más misionero. Cuanto más se vive la trascendencia de Dios, más se intuye y se ahonda la perspectiva universalista (Jer 1,5; Is 49,1-7...). No hay hora fijada para la Providencia. Ella no tiene hora. Trasciende el tiempo, incluye todas las horas y realidades.

Jesús acoge a recaudadores descreídos, invita a amar al enemigo, dice que Dios busca a la oveja perdida y hace brillar el sol para todos (Lc 15,1-2; Mt 5,45).

Lo que Lucas resume en los Hechos, mencionando a Dios y revelado en la vida de Jesús, vale para siempre, para el nuevo pueblo de Dios - *“Dios acepta a todo el que le teme, sea de la nación que sea...”* (Hc 10,34). Todo momento de la historia es momento propicio de salvación. Todo momento de la Iglesia es hora de la misión.

Considerando finalmente, la historia que el pueblo de Dios en América Latina está viviendo, a los 500 años de la llegada de su evangelización, en el inicio del tercer milenio, emergen para nosotros responsabilidades y florecen esperanzas:

- aquí está la mayoría numérica de la Iglesia hoy;
- concretada en un pueblo pobre, creyente, mariano;

- marcado por el dinamismo de Medellín, Puebla y colocando sus esfuerzos para un nuevo momento de gracia en la asamblea de Santo Domingo;
- frente a otros continentes que se han descristianizado y que habían sido nuestros misioneros;
- frente a un mundo al cual, hace dos mil años, ya habíamos sido destinados para evangelizar...

Lo que la Iglesia siempre tuvo que ser - primicia del Reino y de un nuevo modo de ser pueblo, la Iglesia de América Latina está siendo desafiada a cumplir, como servicio a toda la Iglesia y en comunión con ella - ser primicia de un nuevo estilo de comunidad eclesial y de cómo ser pueblo (una nueva civilización).

Debe no solamente conservar la herencia de la fe, purificándola de contaminaciones y ambigüedades, sino también (desde su pobreza y de su identidad católica) asumir la responsabilidad evangelizadora universal. Lo va hacer, colocando en la historia contemporánea la fuerza de la religiosidad popular de su gente, multiplicando comunidades eclesiales, que son semillas de una nueva manera de servir la vida hoy, por lo tanto de configurar la misión histórica, sin triunfalismos, desde los pequeños, por fuerza de Jesús y del Espíritu, dando un límpido testimonio de unidad, comunión y alegría en la fe que vive y anuncia.

Las caravelas están retornando...

LA REVOLUCION RELIGIOSA EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO

**Prof. Alberto Methol Ferré
Historiador - Uruguay**

Comenzamos de modo algo abrupto, con un lenguaje poco familiar para tal objeto que, sin embargo, como veremos la historia, no sólo *permite sino que vuelve conveniente*.

Cristo es la única Revolución permanente de la historia. El Evangelio es la revolución insobrepasable de la historia, la medida de todas las revoluciones posibles. Es la levadura, la gestación del Reino de Dios en la historia, hacia el allende de la historia, el nuevo cielo y la nueva tierra.

Cristo y su Espíritu, que abarca toda la historia, tiene su prosecución visible en la Iglesia, que por eso es católica, universal. La Revolución permanente de Cristo es la matriz de la Iglesia. La Iglesia es Sacramento de Cristo en la humanidad.

El Espíritu de Cristo alienta en forma misteriosa en la historia. La visibilidad de la historia es sólo la punta del iceberg invisible de la misma historia. Lo invisible desborda siempre lo visible, pero éste, con sus límites y particularidades, nunca transparente, siempre trascendido, manifiesta significaciones que bullen en lo profundo. Sólo asoma una punta de las significaciones, pero por esas puntas escala y se alimenta la inteligencia humana de la historia.

Cristo y su Espíritu transcurre en la intimidad inefable de las personas, de los modos y formas más imprevisibles, ya que es movimiento de libertad, conversión o rechazo, y se manifiesta en lo colectivo de la historia. Y es en lo cultural y social de la historia visible de los hombres, donde se pueden señalar eclipses y resurgimientos de la Iglesia de Cristo. La Iglesia no sólo es inabarcable a la mirada por su misterio radical, sino que también se opaca: ella se mueve en el círculo del mal y el error en la historia, y el pecado de los hombres, objetivado en estructuras sociales, puede ocultar el poder indefectible del amor y verdad que sostiene y constituye el fondo de la misma Iglesia.

De ahí los “altibajos” históricos de la Iglesia. De ahí la dinámica siempre exigente de reforma. Hay momentos, períodos de la historia, en que la Revolución permanente de Cristo parece eclipsarse; hay también lo contrario, la superación de los eclipses, que culminan en un gran resurgimiento, en grandes “revoluciones religiosas” en la historia. Por eso, desde Pentecostés, la Iglesia católica ha realizado (y realizará) según los signos de los tiempos, muy diversas revoluciones religiosas.

La única Revolución genera y se expresa en múltiples revoluciones en la historia. En nuestro tiempo, se hace patente en la revolución religiosa del Concilio Vaticano II y los Pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Vivimos la gran revolución religiosa que abre el tercer milenio de vida de la Iglesia.

El Vaticano II, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II son el marco de referencia y comprensión de la Iglesia evangelizando en la apertura del tercer milenio, por primera vez en una dimensión mundial plenamente unificada. Decir Vaticano II, de algún modo incluye ya a Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Es un acontecimiento viviente, en proceso.

Y aquí surgen las preguntas. ¿De qué revolución religiosa se trata? ¿Cómo caracterizarla? ¿A qué necesidades responde? ¿De dónde

viene? ¿Cuál su novedad? ¿Qué eclipses específicos trasciende y por qué? ¿Qué nuevas dinámicas y perspectivas abre? ¿En comparación con sus antecedentes cómo sintetizarla? ¿Qué promesas inaugura a escala de la ecumene mundial? Preguntas necesarias e inmensas. Nos limitamos aquí sólo a señalar algunas líneas que nos parecen esenciales. Algunos nudos significativos, sintéticos, que Pablo VI ha percibido y señalado con peculiar claridad, en el centro mismo de este proceso.

La revolución religiosa del concilio

No es sencillo comprender unitariamente el acontecimiento del Vaticano II, una complejidad de Constituciones, Decretos y Declaraciones. Uno se puede perder en el laberinto de comentarios y hermenéuticas muy valiosas de tales o cuales textos. Los fragmentos pueden velar la totalización. Los textos no se cierran sobre sí, forman un conjunto, una totalidad articulada. Corremos siempre el *peligro que los árboles oculten el bosque. Y el bosque nunca se entiende sólo, sino dentro de una singular geografía. Hay un diseño y una historia ecológica.*

Entonces la pregunta fundamental es ¿cómo situar el Concilio Vaticano II en la historia moderna? Debe ubicarse en relación a los referentes esenciales de la historia secular y eclesial. Sólo una comprensión de esta índole, histórica, global, nos esclarece el Concilio, médula de la revolución religiosa que vivimos.

Las preguntas se formulan no desde cualquier lado y momento, sino cuando la situación histórica lo permite. El Concilio había sido, cierto, obra ecuménica, pero el protagonismo principal lo tuvieron las Iglesias franco-alemanas. Las Iglesias de América Latina sólo pudieron recrear al Concilio, luego del Concilio. Antes no habían sentido su necesidad, y por ende no habían tenido papel protagónico alguno. América Latina asumió el Concilio con la reflexión de su realidad propia y también a través de Pablo VI. Primero en Medellín (1968), con la mediación de la *Populorum Progressio* (1967); luego

en Puebla (1979), con la mediación de la *Evangelii Nuntiandi* (1975). Sólo en Puebla la Iglesia de América Latina alcanzó en sí misma el nivel del Vaticano II, pudo comenzar a entenderlo, al reapropiárselo desde sí.

Para nosotros, la percepción del Concilio en la lógica íntima de la historia moderna de la Iglesia se había constituido en cuestión fundamental. La revolución del Concilio era, como se decía, “su puesta al día” ¿Y “puesta al día” en relación a qué? Sólo en Puebla, al interiorizar el Concilio en y desde nosotros, al lograr por primera vez las Iglesias de América Latina una cierta autoconciencia histórica de sí, pudimos alcanzar la formulación sintética de la significación conciliar.

El objetivo del Concilio era una “actualización”, una puesta al día de la Iglesia con “los tiempos modernos”. Lo que era admitir un “desfasaje”, una separación entre fe y cultura moderna, un cierto eclipse de la Iglesia en la modernidad. Lo reiteraría luego Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: “*La ruptura entre Evangelio y Cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas*” (E.N. 20). Nos interesa lo propio del drama de nuestra ruptura actual. ¿Cómo designar esa modernidad? Se entiende, responder a la modernidad no es asumir los desafíos del Islam o del Budismo, por ejemplo, que pueden sí haber sido desafíos de ayer o ser del siglo próximo. También el Islam y el Budismo deben de algún modo responder hoy a la llamada modernidad. Pero la Iglesia vive la modernidad desde que ésta comenzó. ¿Y entonces? No puede ser otra cosa que la asunción de desafíos a los que no había la Iglesia respondido bien, que lo había hecho parcialmente. Constelaciones modernas que le habían quedado de algún modo “fuera”, irreductibles, opuestas. Es decir, que la habían desbordado. Estas constelaciones pueden resumirse en dos nombres: la Reforma y la Ilustración. La primera un desafío religioso, eclesial. La segunda un desafío secular, “mundano”. La Iglesia había dado respuestas pero insuficientes. A la vista estaba. Trento no había reasimilado la “protesta”.

Y con la Ilustración, de otro modo, por su índole diversa, pasó algo semejante, y todavía peor. El siglo XVIII fue de vacuidad eclesial, de los peores en la historia de la Iglesia. Quizá porque siguió al escándalo de las guerras de religión entre cristianos. Así, esos discernimientos cabales ante la Reforma y la Ilustración todavía estaban en buena medida pendientes en la Iglesia. Sin realizarlos, no hay puesta al día posible. Esa fue la gran tarea del Vaticano II. Más allá de Trento y del Vaticano I, pero no sin ellos, sino desde ellos, yendo más allá.

Una tentación reaccionaria y antihistórica es convertir lo incompleto de Trento y del Vaticano I en su negación. Lo que significa lisa y llanamente una capitulación tardía a la Reforma y a la Ilustración. Una mera capitulación a las vigencias del mundo, a los poderes establecidos. Eso daba incluso una fácil ilusión de progresismo y aplausos. No era así: sólo por Trento y el Vaticano I podía llegar a ser el Vaticano II. Tarea difícil, no apta para renegados.

Es posible que no todos los padres conciliares tuvieran claridad respecto a la formulación unificada de esos dos desafíos que debían resolver necesariamente. Pero en las múltiples respuestas a cuestiones variadísimas, de liturgia, laicado, episcopado, eclesiología, libertad religiosa, etc., todas conducían inevitablemente, de modo expreso o tácito, a los dos grandes desafíos.

Sin embargo, y a medidados del siglo pasado, se habían planteado con total lucidez la gran cuestión: Toda la cuestión. Ni la protesta había asumido a la catolicidad, ni ésta a la protesta. Un impasse histórico, un fracaso común. ¿Cómo salir de allí? ¿Y cómo hacerlo desde los nuevos hechos seculares del siglo XVIII? ¿Qué movimientos religiosos podía trascender a la Ilustración? Fueron las preguntas de Edgar Quinet (1803-1875), uno de los pensadores más religiosos y anticatólicos más notorios e influyentes del siglo XIX, por lo menos en los países latinos de Europa y América. Dice Peguy de Quinet: “ese gran corazón, ese teólogo ejemplar”. Quizá sea excesivo, pero en la lectura de los signos de sus tiempos incluso es más penetrante

que Hegel. Vale siempre la pena, para medir el impresionante camino recorrido por el Concilio Vaticano II, cotejar nuestra actualidad con el clima del Quinet de “Los jesuitas” (1843), “El ultramontanismo o la Iglesia Romana y la Sociedad Moderna” (1844), “El Cristianismo y la Revolución Francesa” (1845), “La Enseñanza del pueblo” (1847), “Las revoluciones de Italia” (1851), “La Revolución Francesa” (1865). Por lo menos, en América Latina, Quinet es uno de los nombres decisivos de la ruptura de las élites románticas con la Iglesia. Es dilecto maestro (con Lamennais y Michelet) del chileno Francisco Bilbao, el mayor “apóstol” de la ruptura de América Latina con la Iglesia. Pero vayamos a la mentada interrogación de Quinet: *“En el fondo, el Credo se ha desenvuelto de continuo. El Concilio de Nicea decretó lo que puede llamarse la declaración de los derechos de Dios; toda la Edad Media trabajó en la declaración de los derechos de la Iglesia; en fin, los tiempos modernos han añadido la Asamblea Constituyente, al antiguo credo la declaración de los derechos del género humano. Estas profesiones de fe, formuladas en distintas épocas parecen contradecirse y entrenchocarse, aunque hayan nacido unas de otras. ¿Quién reunirá en un espíritu, en un símbolo nuevo, esos fragmentos de la legislación divina y humana? He aquí el trabajo que en la actualidad divide y oprime al mundo”* (El Cristianismo y la Revolución Francesa. Sevilla, 1879, pág. 89). Por supuesto que Quinet va más allá de una letra aparentemente jurídica. La secuencia de Quinet es Trinidad (Nicea), Iglesia (Gregorio VII-Lutero; Reforma), Mundo (Ilustración- Revolución Francesa).

Sólo la respuesta a la cuestión de Quinet podía devolver a la Iglesia Católica su plena actualidad histórica en estas vísperas del tercer milenio. El nudo gordiano moderno de Quinet lo cortó el Concilio al ir más allá, con la novedad de su síntesis: Por eso decimos “revolución religiosa”, el “símbolo nuevo” del Vaticano II.

La respuesta totalizadora vino por lo que Quinet consideraba entonces un mero lastre histórico: la Iglesia Católica. Modernizar era ir sin la Iglesia y contra la Iglesia. Esta es la sorpresa que todavía

hoy desconcierta a todos: Que pueda no ser así más. Incluso que en adelante quizá evangelizar pueda ser también “modernizar”.

Toda revolución tiene algo de imprevisible para todos. La historia moderna se comprendía de tal modo que un Vaticano II era inconcebible. Pero el Vaticano II fue posible porque acaeció. ¿Y entonces? Para un Gramsci, -en la línea esencial de Quinet- modernizarse desde la fidelidad a sí misma era algo impracticable para la Iglesia: equivale literalmente a su “suicidio”. El Vaticano II le hubiera parecido “misión imposible”. Todos estos estereotipos se han derrumbado. Si la Iglesia no es por esencia antimoderna, si es capaz de renovar a la modernidad desde sí misma, la visión habitual que los sedicentes modernos tienen de la Iglesia ¿no se revela parcial, pobre, insuficiente? ¿No se obligan a replantear todo? No es indispensable la “re-visión” de toda la historia moderna desde el Vaticano II? La remoción está todavía por hacerse, y sus efectos son incalculables.

Este es el giro tan grande en que estamos inmersos, y que la mayor parte de nuestros contemporáneos, incluso católicos, no atinan a medir sus alcances. Lo caduco sería la vieja imagen de la modernidad, no la Iglesia. Esto es subrepticamente el mundo recibido al revés. Pero de alguna forma estaba pre-contenido potencialmente en ese mundo recibido, preparado, anunciado, exigido.

La Iglesia en el Concilio asume y trasciende desde sí misma, a la Reforma y a la Ilustración. Por supuesto, no las repite, que sería descomponerse, sino que las recrea al asumir lo mejor de ellas, y es por eso a la vez Nueva Reforma y Nueva Ilustración. De tal modo, sólo ahora la Reforma y la Ilustración se vuelven rigurosamente “pasado”; pierden su sustancia y razón, por cumplirse, en tanto han integrado sustancialmente lo mejor de ellas en la intimidad católica de la Iglesia. La Iglesia, al asimilarlas, las deroga, las transforma. Esta es la tesis central que hace años sostenemos.

Así, las viejas antinomias como Trento-protestantismo, Ilustración-

tradicionalismo, modernismo-integrismo, ya son definitivamente anacrónicas. Aunque todavía se sobreviven en las élites, en tanto no han rehecho sus esquemas de interpretación histórica. Viejas antinomias supersistentes enredan a la inteligencia contemporánea. De ahí tanto desconcierto y esterilidad. De manifiestos triviales de quienes creen ser lo contrario de lo que son. Cosas inevitables en una revolución religiosa. Las revoluciones descolocan y recolocan. De golpe hay vanguardias que se pierden en la retaguardia. Paradojas de Chesterton. Es claro, las antinomias y contradicciones auténticas en la historia no desaparecen nunca, pero ya no son ni serán aquellas nunca más. Nuevas antinomias están ya adviniendo, aunque no podamos quizá perfilarlas límpidamente. Serán más la tarea de las próximas generaciones

La totalización del Concilio se articula entre dos polos: La Constitución dogmática *Lumen Gentium* y la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Desde la *Lumen Gentium* asume y transfigura a la Reforma (e incluso al cisma de la Ortodoxia griega); desde la *Gaudium et Spes* asume y transfigura a la Ilustración secular. Seguimos así la propuesta de Quinet: desde la Trinidad a la Iglesia y al Mundo. Así es cómo se abarcan y trascienden, ahondándolos católicamente, los dos polos de la Reforma y la Ilustración. Y aunque cada polo remite necesariamente al otro -si bien el frontal y principal es *Lumen Gentium*- ahora nos limitamos al polo Iglesia-mundo, de la *Gaudium et Spes*.

La Iglesia y la Ilustración

¿Cómo se auto-sitúa el Concilio en relación al mundo moderno? *“Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación; el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época”* (G.S. 10).

La Iglesia, pueblo de Dios, *“procura discernir en los acontecimientos,*

exigencias y deseos; de los cuales participa conjuntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas”.

“El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre; poseen bondad extraordinaria, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación”.

“¿Qué piensa la Iglesia? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual?... el pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquél forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana” (G.S. 11).

Esta actitud y perspectiva globales de la Iglesia en relación al proceso y los desaffos de nuestra época no tienen igual en su historia. Aunque no le falten, es obvio, preparaciones. Justamente, Pablo VI las recuerda en su Encíclica *“Ecclesiam Suam”* (1964), que es el impulso inmediato y unificado de los dos polos conciliares *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, en las tres dimensiones de autoconciencia, renovación y diálogo. Entonces Pablo VI no sólo recuerda, por una parte, que luego de Trento y del Vaticano I, en los “últimos tiempos” la eclesiología había hecho grandes ahondamientos, sino que, por la otra parte, *“herederos como somos de un estilo y una pastoral que nos han transmitido nuestros predecesores del último siglo, a partir de León XIII, quien, como personificando la figura evangélica del escriba sabio, que, como padre de familia saca de su tesoro cosas antiguas y nuevas (Mt. 13,52), emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo*

objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo. Así obraron sus sucesores, como sabéis” (E. S. 62).

Lo que comenzó hace un siglo con León XIII, con la enseñanza social de la Iglesia, ante la miseria de los trabajadores en la industrialización europea, se fue ampliando hasta tomar dimensión mundial con la *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII, hasta abarcar la totalidad de la cultura y las culturas del hombre con la *Gadium et Spes* (1965). Luego, desde ese marco, Pablo VI hace hincapié en la *Populorum Progressio* (1967) sobre el Tercer Mundo; en la “*Octogésima Adveniens*” (1971) en el dinamismo de la enseñanza social, hasta su formidable simplicidad sintética de la *Evangelii Nuntiandi* (1975): el Evangelio en el corazón de las culturas, la evangelización fuerza de liberación en la historia. Con Juan Pablo II se reafirma la línea conciliar bipolar: desde la *Redemptor Hominis* (1979) a la *Laborem Exercens* (1981), la *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y sus numerosas alocuciones sobre “cultura”. Y esto, sin contar la línea de elocuente afirmación de los derechos humanos, desde la sistematización de *Pacem in Terris* a la *Gaudium et Spes* y la creciente prédica de Pablo VI y Juan Pablo II. Fundados los derechos en el hombre como imagen de Dios.

¿Y qué significa esta nueva actitud, ya profundamente afianzada en el magisterio católico? No hay duda, la asunción de todas las preocupaciones y temáticas modernas, nacidas con la Ilustración y su herencia.

El Concilio quería “*ante todo*”, resumir “*los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina*” ¿Cuáles esos valores sino los que derivan -aún contradictorios entre sí- de la Ilustración? Se quiere “purificar” a la Ilustración de sus “desviaciones contrarias”. Recrearlas en una nueva lógica. Re-ligarla a la Trinidad y a la Iglesia. Lo de Quinet, aunque éste no imaginó nunca tal desenlace. Ni como posibilidad. Justamente, por creer que la Iglesia no tenía más esa posibilidad la

consideraba “muerta”, anacrónica para siempre. Se equivocó. Cierto, pero también se reconoce implícitamente en el texto conciliar, que la Iglesia no había hecho tal trabajo ni durante la Ilustración, ni durante los tiempos siguientes del siglo XIX. Un eclipse que sólo ahora se puede trascender globalmente.

El mayor resultado de la Ilustración es la Revolución Francesa. Sin duda, como R. R. Palmer y Jacques Godechot lo han mostrado, es la culminación de un primer proceso de revoluciones atlántico-occidentales que se abre con la Revolución Norteamericana. Podríamos simplificar, acordes con Alain Besancon, diciendo que inician el pasaje del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen, entendiendo por Nuevo Régimen a las democracias modernas, es decir, de mundos principalmente urbanizados. Que pasan de sociedades agrarias o agrario-urbanas a urbano-industriales. Este proceso sigue hoy en plena marcha. En la Iglesia, ese pasaje lo podemos concentrar en su gran drama del siglo XIX: la cuestión de los Estados Pontificios.

El pasaje del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen se cumplió en la Iglesia de modo propio y original: de los Estados Pontificios al Vaticano .

La caída de los Estados Pontificios exponía a la Santa Sede a la pérdida de su independencia, lo que es decir que la cabeza universal de la Iglesia podía quedar supeditada a un Estado particular, y con ello la Iglesia amenazada de disgregación. Los “súbditos” de los Estados Pontificios no podían ser “ciudadanos” sin someter a su particularidad a la Santa Sede. La Santa Sede no podía conceder “ciudadanía” a la población de los Estados Pontificios, sin negar la soberanía propia como conducción de un pueblo mundial disperso en la interioridad de múltiples otros Estados. Ese era su dilema de hierro, que el Estado Vaticano solucionó. Pues es un Estado sin pueblo, es un “puro gobierno” cuyo pueblo está dentro de otros Estados. Así se liberó el Pontificado de “súbditos” y “tierras”. Los requisitos de la Independencia no son iguales en las sociedades agrarias, que en las economías urbano-dinerarias. Este pasaje de los

Estados Pontificios al Vaticano, es lo que abre la nueva época de León XIII y permitirá luego la “revolución religiosa” ecuménica del Concilio Vaticano II.

La Revolución Francesa es la síntesis mayor de la Ilustración, incluso en sus contradicciones internas, y se encadena a través de 1848, con las revoluciones liberal democráticas, socialistas y colectivistas de nuestro tiempo. La Revolución Francesa es como la más densa encrucijada moderna, de proyecciones aún en desarrollo. En rigor, allí se inicia la “historia contemporánea”. El conjunto de valores que el Concilio quiere “enlazar de nuevo con su fuente divina”.

Este gigantesco y contradictorio proceso mundial de las revoluciones de pasaje entre el Antiguo Régimen y el Nuevo Régimen, pero donde los países industrializados del Nuevo Régimen predominan sobre los demás, generándose nuevas dependencias y contradicciones, exige una especial distinción entre las revoluciones concretas y la Revolución como mito religioso secularista. Distinguir las revoluciones de la Revolución, entendida ésta como superación y sustitución de la Iglesia.

Durante todo el siglo XIX, y hasta nuestros días, era valor sobreentendido la antinomia Iglesia Católica-Revolución Francesa, que se resolvía finalmente en otras más general: la contradicción radical entre la Iglesia Católica y la Revolución. Un ejemplo puede ser aquel libro de Proudhon, que resumía en 1858 el estereotipo antinómico: “La justicia en la Iglesia y en la Revolución”, una de las sumas del anticlericalismo de izquierda. Pero el asunto es mucho más extenso. El anticlericalismo liberal y democrático podría simbolizarse en los tres padres de la III República Francesa: Quinet, Michelet y Víctor Hugo. Y es esta trilogía la que tendrá inmensa repercusión en América Latina desde la mitad del siglo XIX. Es esta forma del mito de la Revolución el que produce la ruptura religiosa en América Latina, no por ejemplo la Reforma protestante, que nos llega después.

Las rupturas de la “cristiandad indiana” en América Latina son a partir de la Revolución Francesa como mito o del mito de la Revolución. Probablemente, así fue también en los países latino europeos. Quizá quien condensa mejor ese momento, sea el ya mencionado Edgar Quinet, en el centro de esa quiebra del siglo XIX.

Pero conviene completar este panorama, con la percepción del más grande ateo del siglo XIX, Nietzsche. El más consecuente de los ateos. Ahora la exclusión recíproca entre Iglesia y Revolución Francesa no parece tan sencillo. Nietzsche afirmaba “La Revolución Francesa es la hija continuadora del Cristianismo”. Pero no como “superación”, sino lo contrario, como “decadencia”. El “movimiento democrático”, “el heredero del movimiento cristiano”, o ese conjunto de “ideas modernas”, constituye según Nietzsche “los nuevos ídolos”, sombras del Dios cristiano. Así los movimientos de democracia, socialismo, anarquismo, son decadentes. Es decir: movimientos decadentes en cuanto son ciegos de sus propios presupuestos, en cuanto están guiados por un impulso no dominado y velado, que no es otro que “el Reino de Dios” (“el Reino celeste de Cristo”). Estos movimientos, aunque pasan del “cielo” a la “tierra”, se mantienen y son posibles sólo por la persistencia del antiguo ideal cristiano. Tal su contradicción mortal. (Ver Paul Valadier: “Nietzsche y la crítica del cristianismo”, en especial el capítulo 3 sobre “Reforma luterana y revolución política”).

Para Nietzsche el “más allá” del cristianismo no es la Revolución sino el nihilismo. Lo que se negarían a ver y encubren los Marx y Proudhon, por eso gestores de movimientos por esencia decadentes, en el sentido antes expresado.

Así hay como una ambigüedad constitutiva a Revolución: La palabra misma adquiere un sentido que apunta al actual sólo poco antes de la Revolución Francesa, y se va cargando de un contenido cada vez más mesiánico, milenarista (si se quiere, “joaquínista”), con la idea que la Revolución Francesa está inconclusa, que

requiere cumplirse en una Revolución más alta y radical. Alcanzar la única y gran Revolución, más allá de las revoluciones, que va a engendrar un porvenir de luz, el “cielo” en la “tierra”. De tal modo Revolución parece apurar simultáneamente las cosas más opuestas. Desde el ángulo de Marx, el salto de la necesidad a la libertad, el cielo en la tierra; desde el ángulo de Nietzsche, la nada. Si aquí introducimos a Marx es porque el Mito de la Revolución, todavía oscilante, difuso y poliforme durante el siglo XIX, va a ir concentrándose en el siglo XX en el marxismo. Los hijos de Marx terminan monopolizando la Gran Revolución. Todos sus competidores se vuelven “anteriores”.

Los “anteriores” eran la “utopía” de la Revolución, en cambio ellos eran la “ciencia” de la Revolución, pues conocían los caminos reales para la realización de la utopía. La diferencia entre los “utópicos” y los marxistas es que los primeros no conocían cómo llegar y los segundos sí: tenían la ciencia del poder, de las “fuerzas” históricas en sus dinámicas estructurales. Así el marxismo se extiende por un tercio de la tierra. Concentra la esperanza en el Mito de la Revolución, y por ende, su malogro.

El gran Mito de la Revolución como consumación (en sus dos sentidos opuestos) del cristianismo se ha visto inexplicablemente tejido por las revoluciones concretas de nuestro tiempo. ¿Puede discernirse el Mito de la Revolución de las revoluciones?

Las cosas deben retomarse desde su principio. Así, Pablo VI, el 1o. de septiembre de 1963, en una alocución sobre San Vicente Pallotti y el laicado, ubicaba el momento de la acción de Pallotti:

Estamos en la época que ha seguido a la Revolución Francesa, con todos sus desastres, con las ideas desordenadas, caóticas, al mismo tiempo que vibrantes y aún esperanzadas, que esta Revolución había puesto en el espíritu de los hombres del siglo precedente. Al mismo tiempo, se constataba un fermento nuevo: ideas vivientes, coincidencia con los grandes principios de la Revolución, la cual

no había hecho sino apropiarse de ciertas ideas cristianas: fraternidad, libertad, igualdad, progreso, deseo de elevar las clases humildes. Así, todo esto era cristiano, pero había tomado un revestimiento anticristiano, laicista, irreligioso, tendía a desnaturalizar esta parte del patrimonio evangélico destinado a valorizar, elevar, ennoblecer la vida humana.

No conozco juicio pontificio anterior tan explícito sobre la Revolución Francesa que éste de Pablo VI. Y tal juicio lo ha confirmado Juan Pablo II en sus viajes a Francia, donde también sostiene que Libertad, Igualdad y Fraternidad “*son ideas cristianas*”. El 1o. de junio de 1980 decía Juan Pablo II en su homilía:

Qué cosa no han hecho los hijos e hijas de vuestra nación por el conocimiento del hombre; para expresar al hombre mediante la formulación de sus derechos inalienables. Se conoce el puesto que la idea de libertad, de igualdad y de fraternidad tiene en vuestra cultura, en vuestra historia. En el fondo son ideas cristianas. Lo digo con plena conciencia que aquéllos que primero han formulado así este ideal no se referían a la alianza del hombre con la Sapiencia eterna. Pero querían actuar por el hombre.

Es la perspectiva que anima tácitamente al Concilio Vaticano II. El Concilio es un más allá eclesial de la Revolución Francesa.

No nos vamos a referir a la Revolución Francesa misma en su complejidad. Nos basta decir que la mayoría del clero votó tanto la declaración de los Derechos del Hombre como la liquidación de los privilegios feudales, y que la ruptura vino después cuando se pretendió convertir a la Iglesia en un Departamento del Estado con la Constitución Civil del Clero. De ahí en adelante siguió un torbellino de equívocos y desgracias. Pero corresponde señalar que desde la propia declaración de 1789, las primeras grandes reflexiones sobre los Derechos Humanos, las hace Tomás Paine y el católico Nicola Spedalieri en 1791, los asientan sobre la condición del hombre como imagen de Dios. Ciertamente, esto no impidió una perspectiva

de hostilidad en el tradicionalismo emergente, que se transmitió hasta la neoescolástica de Taparelli D'Azeglio, en la mitad del siglo XIX, tan influyente en los círculos clericales, en el apogeo del drama de los Estados Pontificios.

Continuemos con nuestra pregunta: ¿Puede discernirse el Mito de la Revolución de las revoluciones?

Pablo VI, recordando a Juan XXIII; reafirmaba en *Ecclesiam Suam*: *Las doctrinas de tales movimientos, una vez elaboradas y definidas permanecen siempre iguales, pero los movimientos mismos no dejan de evolucionar y de quedar sujetos a cambios profundos. No nos desesperemos que estos movimientos puedan entablar un día con la Iglesia otro tipo de diálogo distinto* (E. S. 98).

No hay duda que alude a los movimientos entonces de más en más inspirados por el marxismo y el Mito de la Revolución. *“Los vemos invadidos por el ansia, cargada de pasión y de utopía; pero con frecuencia también generosa; de un sueño de justicia y de progreso, hacia finalidades sociales divinizadas, sustitutas de lo Absoluto y de lo Necesario; las cuales denuncian la necesidad insuprimible del Principio y del Fin divino, cuya trascendencia e inmanencia tocará a nuestro paciente y prudente magisterio manifestar”* (E. S. 97).

Luego Pablo VI, ya en el marco de la *Gaudium et Spes*, enfatiza nuevamente tales perspectivas en la *Octogésima Adveniens*, incluso con referencias concretas al marxismo y las utopías, para terminar: *el cristianismo se compromete en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraterna, que sea una ofrenda agradable a Dios. Efectivamente, “la espera de una nueva tierra no debe amortiguar, sino más bien avivar; la preocupación de perfección de esta tierra; donde crece el cuerpo de la familia humana; el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo”* (G. S. 39) (O. A. 37).

No es el cielo contra la tierra; como creían Proudhon, Marx y tantos otros hijos de la Ilustración. Es el cielo como sentido y motivo de la dinámica de la tierra, el Cielo que en el corazón de la tierra la mueve y eleva y le exige transformación.

Toda esa extraordinaria reasunción de la Ilustración y su herencia que culmina en el Concilio, no comenzó con el Concilio. Ni con León XIII.

Como horizonte de comprensión, me atrevería a señalar ante todo a Ballanche. El primero de los que en el siglo pasado se les llamaba “neocatólicos”, en tanto se sobreentendía que “católicos” eran los tradicionalistas. (En realidad, tan nuevos eran los unos como los otros, ya que surgen ambos como respuesta a la Revolución Francesa). Neocatólicos serán los que de algún modo asumían positivamente a la Revolución Francesa, la consideraban un fruto secular del cristianismo; en tanto que los otros -que se consideraban más auténticos- la rechazaban, por considerarla una negación del cristianismo. Y para los variados hijos de la Revolución misma, los católicos sólo podían ser del Antiguo Régimen. Por lo común, ni tomaban en cuenta a los “neos” -que eran minoría- (no en América) pues venían a complicarles el problema de la Iglesia. En cambio, con los tradicionalistas, todo se les volvía más sencillo, más lineal.

Ballanche comienza en 1819 con “Le Vieillard et le Jeune homme” y culmina en su “Palingénesis social” (1827) su teología plebeya y del progreso, en contradicción con la teología tradicionalista y patricia de De Maistre y De Bonald. Ballanche es anterior a Lamennais, cuya crisis tuvo efectos tan clamorosos y terribles. Y si Ballanche abre el “polo democrático”, con Roger Collard se inicia el “polo liberal” de los neocatólicos. Por supuesto, esa bipolaridad se irá desplegando en múltiples formas y composiciones. Por ejemplo, a la altura de 1830 habrá el Toqueville liberal democrático -un Montesquieu pasado por Ballanche- o un Buchez, socialista democrático autogestionario -un Saint Simon pasado por Ballanche- etc. No es éste lugar para la compleja y vasta historia de los

“neocatólicos”, que culmina finalmente en el Vaticano II. Allí la contraposición con el tradicionalismo integrista concluye sustancialmente. El Concilio la deja atrás para siempre. Los “neos” de ayer son la normalidad de hoy. Las oposiciones principales ya no son más con los integristas, sino entre los mismos “neos”. La polaridad y la oposición siempre renace en la historia, con nuevas formas y contenidos.

Un análisis que quedará memorable en la lógica de la contradicción y concordia entre la Ilustración y la Iglesia, fue formulado en 1831 por Bordas Demoulin, un católico de origen galicano, liberal democrático: “Del catolicismo, de la civilización moderna y la caída inminente del catolicismo en Europa”. Allí sostenía que la Iglesia había generado a la Ilustración, pero que a su vez había quedado prisionera del Antiguo Régimen. Así, la Ilustración actuando en contra, en un sentido, salvaba a la Iglesia. Pero que la Ilustración por sí misma era incapaz de fundarse, por lo que sólo la Iglesia podía terminar salvando a la Ilustración. Tal el dilema moderno.

En cuanto al tradicionalismo, ya cosa del pasado, será su gloria paradójica, haber comprendido mejor que muchos “neos” todo lo esencial que estaba en juego para los destinos de la Iglesia, en torno a los Estados Pontificios, su caída y la libertad del Vaticano. El haberse salvado la independencia y el papel unitivo del Papado, permitió el tránsito del Antiguo Régimen al Nuevo Régimen con el Vaticano. La libertad de la Iglesia de los Estados permitió entonces el ahondamiento de la reflexión eclesiológica en el siglo XX. Condición de posibilidad del Concilio Vaticano II y su gran revolución religiosa. Dios escribe derecho con líneas torcidas, de los unos y de los otros.

Un Quinet sabía muy bien que ninguna revolución política y social es realmente profunda, si no implica también una revolución religiosa. Sea de modo anterior, simultáneo o posterior, ya que no hay reglas fijas en la historia. Y creía que la Revolución Francesa no había tenido aún la correspondiente revolución religiosa. Esa era

su preocupación. Vea allí una falla histórica en los países latinos. Las ambigüedades de la Revolución Francesa, su oscilar entre la Iglesia libre y la Iglesia sometida, sus cultos laicistas de la Deesa Naturaleza, de la Razón o del Ser Supremo, radicaba según Quinet en su “superficialidad religiosa”. Y esto exigía suplencia. Ya apuntamos cómo la Revolución Francesa se volvió promoción de una nueva Iglesia humanitaria laicista. Para muchos la Masonería tomó ese papel. Una religión humanitaria, ecléctica, que se transmuta fácilmente en el fin de las religiones. Por eso no es extraño que la trilogía de los Padres de la Tercera República tuvieran una descendencia agnóstica y positivista tan numerosa.

La exigencia de la revolución religiosa pasó entonces más auténticamente, pero invertida, al Mito marxista de la Revolución. Ya señalamos cómo el marxismo se fue tomando en el epicentro monopolizador del Mito de la Revolución. Pero hoy está a la vista el desenlace. La década de 1980 señala el gran derrumbe de los regímenes marxistas, y reconduce al marxismo -en sus propios términos- a la mera “utopía”. Su “ciencia” como escalera a la utopía ha caído, volatiliza en su praxis a la Revolución. Su aparente éxito de ayer, cuando se hizo capaz de tomar el poder, se vuelve su fracaso irreparable de hoy. El marxismo se transmuta en el fin del Mito de la Revolución. Su canto del cisne fueron las agitaciones de los años sesenta, su primer colapso el surgimiento de Solidamos, con los trabajadores levantando tres cruces en los astilleros Lenin. Ahora, la muerte de la plaza Tienmen y la Perestroika. El periplo religioso de la Revolución en la inmanencia está terminado. Lo que no significa que las revoluciones hayan terminado en la historia.

Y si la religión secularista de nuestro tiempo, el marxismo, ha pasado visiblemente del mito a la mistificación ¿qué queda?

Dos o tres alternativas. Puede seguir un “post modernismo” en las sociedades industriales opulentas: la crítica a las ilusiones de emancipación de la modernidad, la evaporación del sentido y el fundamento, un pluralismo escéptico. Es señal que Nietzsche ha

vencido a Marx: ya no es posible que un ateísmo consecuente sea constructivo, revolucionario, igualitario, fraterno, etc. El ateísmo ya no es más la contra-religión de la emancipación del hombre. Pero si el ateísmo trágico de Nietzsche por ser consecuente es invivible, ahora la prole postmoderna de Nietzsche se conforma con baratijas. Es el libertinismo de la sociedad de consumo. Un nihilismo de consumidores. Esta es una pseudo alternativa, por ser intrínsecamente parasitaria, no constructiva de suyo. Para la alternativa de construcción queda el agnosticismo positivista. La verdadera victoria es de Comte sobre Marx. Este agnosticismo positivista, cientista, puede oscilar sobre el nihilismo parasitario anterior, o una religiosidad humanitaria, a lo sumo vagamente deísta, ecuménica en su eclecticismo, puede ser una alternativa “universal” en clases altas y medias de las sociedades industriales dominantes. Una vaga religiosidad que corresponde al materialismo práctico imperante, como una protección ante la amenaza del nihilismo y el vacío del Mito de la Revolución.

Pero hay otra alternativa de alcance mundial que empieza a perfilarse, que corresponde a las revoluciones democráticas urbanas e industriales del Nuevo Régimen en tren de extenderse en toda la Ecumene, conmoviendo pueblos y culturas. Y es la “revolución religiosa” que empieza a partir del Vaticano II, que todavía tantea entre el dejar lastres y una mirada acorde a su propia novedad. No es ya un cristianismo pre-Ilustración, sino post-Ilustración. Incluso post-Mito de la Revolución. Es el despliegue, al fin, de la “modernidad católica” más allá de Marx, Nietzsche y Comte. Quizá sea esta revolución religiosa la auténtica “post-modernidad” mundial, constructiva, crítica y a la vez afirmativa del fundamento y del sentido trascendentes de la historia.

Ya Pablo VI en su discurso de clausura del Vaticano II, contrapuso este nuevo y gigantesco proceso eclesial católico con el humanismo descendiente de la Ilustración. Todavía hizo más. En su síntesis de la *Evangelii Nuntiandi*, donde lleva a su simplicidad evangelizadora a la vasta complejidad del Concilio, unifica Evangelización y

Liberación, conversión cristiana y transformación del mundo.

Con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI la historia como proceso de liberación, empieza a cambiar de campo. Deja a Hegel y Marx y toda su prole.

Las palabras tienen una historia viviente. Ya no existe más la antinomia entre Iglesia y Revolución. ¿Esto significa que ya no hay más Revolución en la historia? De ninguna manera. Es que la Revolución puede ahora hacerse nombre de la única posible y real: Cristo entre nosotros. La Iglesia se vuelve el lugar histórico por antonomasia de la Revolución con mayúscula: el acontecimiento radical e insobrepasable del Verbo Encarnado y su Espíritu, que insufla libertad y sentido a la historia, incluso a las Revoluciones que puedan acaecer.

La historia como proceso de liberación y de encuentro de libertades toma su pleno sentido en Cristo y su Iglesia y en las transformaciones seculares que exige. Esta es la reapropiación con que Pablo VI culmina su acción conciliar, en la *Evangelii Nuntiandi*. Y éste es también el hilo conductor del Pontificado de Juan Pablo II, que ha ampliado tal síntesis, no sólo en sus documentos más importantes, sino también en el más expreso y *unificador* desde nuestro punto de vista: la segunda instrucción Ratzinger sobre Libertad y Liberación. Se emprende una teología de la historia de la liberación y de las libertades, que recoge todas las inquietudes de la Iglesia contemporánea.

Llegamos al término de nuestro itinerario, desembocando en nuestro principio. En cierto sentido, justificándolo. En el Concilio Vaticano II y los Pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, las revoluciones democráticas modernas, contemporáneas, han reencontrado su revolución religiosa. Se han puesto las condiciones para superar la ruptura de Evangelio y Cultura, aunque la cicatrización pueda ser larga, en escala humana. Las consecuencias, en esta apertura del Tercer Milenio, son incalculables.

Lista de libros de la *Colección Documentos CELAM*, disponibles para la venta.

Número	Título		
1	Presencia Activa de la Iglesia en el Desarrollo y en la integración de América Latina.		
15	Cristianismo e Ideologías en América Latina.	90	Percepción Crítica — Manual
18	Tecnificación Administrativa de la Acción Pastoral.		— Guía Pastoral
19	Directorio para el Ministerio pastoral de Obispos	94	Fiesta de Dios en el Hogar.
22	Iglesia y Universidad en América Latina.		— Edición lujo
24	Desarrollo Integral de América Latina.		— Edición rústica
27	La Iglesia y la Integración Andina.	98	¿Agoniza Dios?
41	Iglesias particulares y Conferencias Episcopales	99	La Iglesia Particular en el Medio Castrense.
44	La Seguridad Nacional, ¿Doctrina o Ideología?	100	Evangelización Liberadora y Doctrina Social Católica
46	El Apostolado del Mar.	101	Salve, Reina de América.
47	Religión y Cultura.		— Edición lujo
48	Fe y Política.		— Edición rústica
49	La Fe Cristiana y los Marxismos hoy.	102	Nuestra Señora de América
52	Elementos de Pastoral Ecueménica.		— Edición rústica
55	La Encíclica Laborem Exercens y América Latina		Tomo I
56	Comentarios a la Laborem Exercens.		Tomo II
57	Los Derechos Humanos.	103	Niños de Hoy, Iglesia del Mañana.
58	CELAM - Elementos para su historia 1955 - 1980	104	Cultura Sexual Latinoamericana.
61	La Iglesia del Señor.	105	Casarse en el Señor.
62	Cristo el Señor.	106	Sembrar la Paz en América Latina.
63	Conflictos y no Creencias en América Latina.	107	Migraciones. — actualidad y pastoral
64	Obispos hoy en América Latina.	108	La Dimensión Social de la Pastoral.
65	La no Creencia. Causas y Motivaciones.	109	Desarrollo Humano y Crecimiento Económico.
66	América Latina Hoy.	110	S I D A.
67	Identidad del Capellán Castrense.	111	Presencia de Dios en la Poesía Latinoamericana.
70	¿Otra Iglesia en la Base?	112	Cultura Urbana.
74	Interpretación de la Realidad.	113	Santuarios - Expresión de Religiosidad Popular.
76	Dar desde Nuestra Pobreza.	114	Teología de la Cultura.
82	El Mundo del Trabajo. Esperanza y Compromiso.	115	Nueva Evangelización - Génesis y líneas de un proyecto misionero.
87	¿Adveniente Cultura?	116	Nuevo Desarrollo con Justicia Social.
		117	Eclesiología - Tendencias Actuales.

Editado por el
Centro de Publicaciones del CELAM
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086

Impreso por
Editorial Prag Ltda.
Octubre de 1990
Bogotá - Colombia