

IGLESIA Y MISION HOY

Ensayo de eclesiología

Lode L. Wostyn

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



COLECCION
HORIZONTE

Lode L. Wostyn

Iglesia y misión, hoy

Ensayo de eclesiología



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1992

Unas palabras del traductor...

Nunca he traducido con tanto agrado una obrita como la presente, a pesar de no sentirme siempre completamente de acuerdo con lo que el autor dice. La sinceridad de su autor, su profundo amor a la misión y la valentía en exponer sus opiniones son emocionantes. Hay frescor de ideas en todo lo que dice. Y sus reflexiones, que son también las de otros muchos, deben hacernos meditar muy seriamente.

Sin embargo, la arremetida que el autor hace contra la Iglesia como institución, con el afán de liberarla de todas las «excrecencias» —un afán muy justificado—, podría situar su obra en una falsa perspectiva para el lector no muy versado en las ciencias sagradas. La eclesiología tiene su fundamento en la cristología («Como el Padre me envió a mí, así os envió yo a vosotros», Jn 20,21). Y la cristología como fundamento de la misión aparece algo desvaída en la presente obra. Otro tanto diríamos de conceptos bíblicos tan importantes como el de «Reino de Dios», «Evangelio» e «Iglesia». A algún lector no muy experto, podría parecerle quizás que el autor adopta una postura bastante liberal al respecto. Yo, sinceramente, no creo que sea así. Sino que las preocupaciones del autor van por otro camino: el deseo, muy justificable, de la renovación de la Iglesia y de su misión.

El traductor

Título original: *Doing Ecclesiology*.

Traducción: *Constantino Ruiz-Garrido*.

© Claretian Publications, Quezon City, Filipinas. © Editorial Verbo Divino, 1992. Es propiedad.

Printed in Spain. Fotocomposición: Compomática Azul, Iturrana, 64 Bj, 31008 Pamplona. Impresión: GraphyCems, Ctra. Estella-Lodosa, Km. 6, 31264 Morentin (Navarra).

Depósito Legal: NA. 246-1992.

ISBN: 84 71 51 795 7

Prefacio

Un ensayo de teología hay que hacerlo en medio de la vida. Los apuntes que ofrezco, y que son *un ensayo de eclesiología*, no nacieron sencillamente de un estudio en la biblioteca, sino que fueron plasmándose lentamente durante un proceso en el que yo trataba de llegar a ser Iglesia, significativamente, en la situación en que se vive en Filipinas, y en Asia en general. Durante mis muchos años de docencia, mis alumnos me han estado instando constantemente a que vuelva a meditar y refunda por completo mis apuntes de curso sobre eclesiología. En tres ocasiones, mis hermanos de la Congregación del Inmaculado Corazón de María pertenecientes a la región de Asia me invitaron a dar conferencias sobre el tema particular de la eclesiología. Esas conferencias me obligaron a sentarme a la mesa de estudio durante semanas, para volver a meditar algunos aspectos de las enseñanzas impartidas por mí en el curso. Finalmente, los fieles de las parroquias en las que yo ejercía la pastoral durante los fines de semana me han servido de constante inspiración. Los laicos me hicieron ver que podemos ser Iglesia de una manera nueva y creadora, apartándonos de una Iglesia dominada por el clero y yendo hacia una Iglesia que se desarrolle principalmente bajo la iniciativa y el liderazgo de los laicos.

El año pasado, durante unas conferencias para la región de Asia de la congregación del Corazón Inmaculado de María, me decidí a reunir mis apuntes de curso y preparar un libro de texto sobre eclesiología, en consonancia con los otros dos libros de texto ya existentes, *Ensayo de Teología* y *Ensayo de Cristología*, escritos por el Dr. J. de Mesa. No logré mucho más que recopilar las notas tomadas para mis conferencias, porque mi nuevo cargo de decano de la Facultad de Teología de Maryhill absorbió la mayor parte de mi tiempo. Finalmente, tuve que llegar a una solución de avenencia y acepté publicar las notas recogidas para mis conferencias, añadiéndoles algunos elementos publicados ya anteriormente. Un titulado por la Facultad, el Sr. Dennis Trinidad González, se ofreció voluntario para revisar el manuscrito y prepararlo para la imprenta. Sin su valiosísima ayuda, yo no habría sido capaz de llevar a feliz término mi tarea.

La manera en que fue pergeñándose esta obra muestra bien a las claras que no se propone ser un libro de texto. Las notas originales las fui tomando para mis conferencias. Son principalmente una reflexión sobre la experiencia católica romana de ser Iglesia. El texto, concebido para conferencias habladas, no se halla muy pulido y se presta a ciertas generalizaciones que habrá que aclarar más tarde. Ese texto original fue refundido ligeramente para dar cabida en él a otros elementos. Espero que el lector no se sienta extrañado por la brevedad de ciertas afirmaciones, que indudablemente habrían chocado menos si se hubieran expresado dentro del contexto de un estudio trabajado más a fondo. Hay una cosa que yo quisiera expresar bien claro, finalmente, en el presente librito: cómo aprendí yo a hacer un ensayo de eclesiología. Somos Iglesia. Y todos los cristianos, de una manera o de otra, están haciendo eclesiología cuando reflexionan, sin poner casi nunca nada por escrito, acerca de la manera en que ellos llegan a ser Iglesia. Lo que es la Iglesia no se expresa casi nunca por escrito. Mi estudio trata de ser una invitación para que los cristianos expresen su propia

eclesiología, sugiriendo un método para llegar a tal expresión. Confío en que ese método se recordará cuando la información teológica que se ofrece en la presente obra —incompleta, imperfecta y abierta a mejoras— se haya ya olvidado. Su contenido se acrecentará cuando el lector se haya decidido por un procedimiento correcto para realizar en la práctica su ensayo de eclesiología. Las lecturas que se sugieren al final de cada capítulo y la bibliografía seleccionada son las fuentes que he utilizado para la realización del presente estudio.

El libro está dedicado a todos los que me acompañaron en mi andadura como sacerdote y misionero durante veinticinco años, después del Vaticano II. Celebramos este año las bodas de plata de un Concilio que nos puso a todos en un camino nuevo para llegar a ser Iglesia. Desearía recordar a mis profesores durante la época de celebración del Concilio, especialmente a H. Rondet, S.J., que dirigió mi tesis, y que fue uno de los maestros de la «Nueva Teología», que volvió a introducir en la reflexión teológica la perspectiva crítica e histórica. La presente obra no la habría escrito sin la ayuda de mis colegas, alumnos y hermanos en religión, que estuvieron animándome constantemente. Entre mis diversas experiencias pastorales, la del Barrio Butting en Pasig ha sido la experiencia adquirida con una comunidad en la que he desplegado la mayor parte de mi actividad durante los fines de semana. Estoy muy agradecido a numerosos dirigentes laicos de esa comunidad que me enseñaron a ser Iglesia en Filipinas. Las ideas se hacen mucho más claras cuando hay personas que las «plasman» visiblemente. Amado Vinoya hizo algunos dibujos que pudieran ser útiles para recordar los puntos clave de la argumentación de la obra. Le estoy muy agradecido por su aportación creativa. Algunos dibujos se inspiraron en materiales ajenos. Doy las gracias a todos por permitirme utilizarlos. Doy también las gracias a la Sra. Elizabeth González por su labor realizada al mecanografiar mi obra. Finalmente, desearía dedicar una palabra especial de agradecimiento a los Padres Domingo Moraleda y Alberto Rossa, CMF, que hicieron posible la publicación de este estudio.

I

**ANALISIS DE LA SITUACION
(Ver)**

Introducción

«Teologizar» con sentido es una labor que no se puede nunca aislar de las vicisitudes de la vida. Permítaseme, pues, una introducción de mi ensayo de hacer eclesiología, declarando que *estoy enojado*. Sí, soy un teólogo que está enojado, —o para aquellos a quienes estas palabras les parezcan demasiado fuertes— les diré que soy un teólogo que siente indignación y tristeza, porque creo que, veinte años después del Vaticano II, nuestra Iglesia se halla en un *camino que conduce a la restauración*, bajo el liderazgo del cardenal Joseph Ratzinger. Me siento irritado y triste porque estamos en vías de restauración: un camino que no conduce a ninguna parte. Estos sentimientos los comparto con muchas otras personas, entre otras los 163 teólogos que firmaron la declaración de Colonia el 27 de enero de 1989. Este grupo de teólogos, apoyados por teólogos de diferentes países y continentes, señalaron tres áreas que ellos sienten que son «deprimentes»:

1. El nombramiento de obispos conservadores, sin consultar para nada a las Iglesias locales interesadas. Es la llamada «holandización» de la Iglesia.

2. El hostigamiento de los teólogos, prohibiéndoseles la docencia o publicar escritos (entre las víctimas: H. Küng, F. Schillebeeckx, L. Boff, G. Gutiérrez, C. Curran, M. Fox, etc.).

3. El intento de concentrar toda la vida de la Iglesia (enseñanza de la doctrina, jurisdicción, testimonio cristiano a través de los medios de comunicación) en una sola persona: el papa.

«¡Estoy enojado!» Pero, ¿qué tiene que ver el enojo con lo de hacer teología? El año pasado llevé a un visitante europeo, a un profesor, a ver la «Smoky Mountain» (la «montaña humeante»: un odioso vertedero de basura) situada en Tondo (Manila). Quinientas familias revuelven allí diariamente las basuras en busca de su alimento cotidiano, y habitan literalmente en ese gigantesco montón de desperdicios. Durante la visita, el profesor guardó silencio y, al salir de aquel lugar, no dijo más que estas palabras: «Estoy enojado». Recordé lo que Leonardo Boff había escrito acerca de la teología latinoamericana de la liberación: nuestro punto de partida en América Latina es el enojo y la indignación. Estamos enojados porque vemos a tantas personas a nuestro alrededor que se ven obligadas a vivir en condiciones inhumanas: pobreza, hambre, opresión y esclavitud virtual. Lo que quizás nos hace sentir más enojo todavía, a no ser que estemos muertos por la indiferencia, es ver una Iglesia despreocupada o pasiva en medio de esa situación social insostenible. Nuestro deseo de hacer algo para remediar esa situación de pecado es el origen de la teología de la liberación. La teología de la liberación, y todo quehacer teológico, debe comenzar con el enojo, o —mejor todavía— con la indignación que nos impulsa a cuestionar una situación. El problema relativo a la teología es frecuentemente muy sencillo: no cuestionamos nada; no queremos que se nos moleste; estamos demasiado aburridos o, sencillamente, cansados de tanto cuestionar. ¡Y sin cuestionar, sin hacer preguntas, no recibimos tampoco respuestas!

En mi curso de eclesiología, comienzo pidiendo a los alumnos que formulen las críticas que tengan contra nuestra Iglesia. Hace muy poco tiempo yo estaba dando clases en un «instituto carismático», y me sentí bastante sorprendido

al escuchar el siguiente veredicto, formulado por laicos que pertenecen al movimiento carismático, que es bastante conservador:

En primer lugar, «nuestra Iglesia está dirigida por los obispos y los sacerdotes... a nosotros nos tratan como a chiquillos... muchos de nuestros sacerdotes no se prestan para trabajos de animación, por ejemplo, en grupos de estudio... lo único que les interesa son los estipendios... participan de la corrupción, tan extendida, que constituye la plaga de nuestra sociedad, etc.»

En segundo lugar, «esa Iglesia jerárquica y corrompida no tiene ningún mensaje de salvación en el seno de nuestra sociedad, en la cual la mayoría de nuestra gente sufre bajo la pobreza y la opresión. Nuestra Iglesia sigue diciéndole a la gente que conviene sufrir; que ya recibiremos en el cielo nuestra recompensa».

Este enojo de los laicos es un buen punto de partida para la reflexión. Sin embargo, debemos darnos cuenta también de que «la ira es mala consejera». En el análisis de la situación reinante en América Latina, Leonardo Boff y su hermano, Clodovis, señalan los numerosos errores que los cristianos cometieron por sentirse irritados por la situación. Algunos cristianos, al verse confrontados con la pobreza, trazaron toda clase de proyectos de «asistencia» a los pobres, utilizando en la mayoría de los casos un dinero procedente de las clases dominantes. Esa ayuda fue «paternalista». No se enfrentó realmente con las causas de pobreza. Además, hizo caso omiso de los recursos y capacidades que poseen los pobres para producir, ellos mismos, un cambio en la situación. Los pobres siguieron siendo pobres. Y, lo que es peor, siguieron estando humillados por los que lo resuelven todo con una limosna. Otros cristianos de América Latina se lanzaron a toda clase de aventuras revolucionarias, las cuales provocaron la reacción de los militares, que aplantaron a los revolucionarios y crearon Estados en que se salvaguardaba la seguridad nacional.

Con el fin de evitar todas las soluciones simplistas, los latinoamericanos idearon un nuevo proceso para hacer teología, una teología que se mueve entre dos polos: el polo de nuestras experiencias actuales en medio de la situación, y el polo de las experiencias que hallamos en nuestra tradición judeo-cristiana. Hacer teología es una especie de espiral, un movimiento circular en el que repetimos constantemente las tres etapas siguientes, que son esenciales:

1. Necesitamos un análisis atento de nuestra experiencia como cristianos en una situación. ¿Estamos encolerizados! Pero, ¿por qué? ¿Cuáles son nuestros problemas? Trate-mos de llegar hasta las «raíces» mismas del problema, por ejemplo, en lo que se refiere a la pobreza: ¿cuáles son las causas estructurales de la pobreza?

2. El análisis se halla en correlación crítica con el marco cristiano, con el mensaje que hallamos en nuestra tradición judeo-cristiana. El mensaje, ¿contiene elementos que sean pertinentes para nuestra situación?

3. Una vez formulado el mensaje a la luz de nuestras preguntas, pasamos a la tercera etapa. Tratamos de desarrollar una estrategia para dar carácter concreto a nuestro mensaje y hacerlo verdadero en una situación particular. La estrategia tiene que ir encaminada al cambio, a la renovación de nuestra Iglesia, de nuestras comunidades, de nuestra gente, de nuestra sociedad, etc.

El método propuesto por los latinoamericanos es, en realidad, una vieja fórmula recogida por ellos y desarrollada de una manera nueva. Es la fórmula de Mons. Cardijn, propuesta por él a la Juventud Obrera Cristiana. Esa fórmula, en estilo telegráfico, dice así: *Ve-Juzga-Actúa*. Tratamos de *ver*, de analizar una situación —*juzgamos* (quizás una expresión mejor sea: evaluamos o discernimos) esa situación en función de los conceptos pecado/gracia a la luz de la tradición judeo-cristiana— y finalmente tratamos de *actuar* a fin de lograr una transformación, para que la dimensión de la gracia aparezca en nuestra situación. Según G. Gutiérrez, la

teología es una espiral de reflexión-acción que se mueve constantemente del compromiso a la reflexión crítica, y va de ella nuevamente al compromiso. En la presente obra me propongo hacer uno de esos movimientos circulares dentro de la espiral, con la esperanza de que eso ayudará al lector a continuar su propio proceso de reflexión-acción en la propia situación de su Iglesia local. Con ello invito al lector a que se una conmigo para hacer eclesiología. Comencemos ahora por el *análisis*, por *ver*.

Capítulo primero

Diagnóstico de la Iglesia de hoy

Los teólogos firmantes de la declaración de Colonia e incluso mis alumnos carismáticos laicos comparten la misma opinión acerca del estado actual de la Iglesia. Para ellos, la Madre Iglesia (algunos la llamarían incluso su Abuela Iglesia) está «enferma». Tenemos una paciente que necesita atención médica. Según mis alumnos laicos, padece «jerarcología». Más aún, siente una inquietud nada razonable cuando tiene que vérselas en pie de igualdad con el mundo exterior. A nuestra paciente podríamos administrarle algunos medicamentos. Pero, en vez de recetarle paliativos, es preferible descender a la fuente misma de la enfermedad. Llamaremos a consulta a un equipo de especialistas: sociólogos, psicólogos, antropólogos de la cultura, etc., etc. Nuestra paciente necesita un chequeo a fondo.

Lo más triste es que la Madre Iglesia, en cuanto oye hablar de ese equipo de especialistas, se estremece hasta ponerse histérica. ¡Cómo te atreves a someter a la Madre sobrenatural, a «la virgen sin mancha», a la «experta en cosas humanas y poseedora de la verdad» (palabras utilizadas en documentos vaticanos recientes para describir a la Iglesia) al

análisis y juicio de las ciencias seculares! Los teólogos latinoamericanos tuvieron que pagar muy caro el atrevimiento que tuvieron al analizar a su Iglesia local, sirviéndose de los instrumentos de la sociología, la psicología y otras ciencias auxiliares.

Los católicos se sentirán quizás atónitos cuando observen esa reacción defensiva. ¿No les había dicho la *Gaudium et Spes* que «la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo... conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas...» (G.S.,44)? Para comprender mejor los temores que tiene la Madre Iglesia a que las ciencias seculares la examinen, echaremos una breve ojeada a la historia de la Iglesia católica, desde los tiempos de la Reforma.

1. Diagnóstico de un historiador de la Iglesia

Con la Reforma y la Contrarreforma comenzó un nuevo capítulo de la historia cristiana. Lutero (1483-1546) se sintió estremecido por los abusos que veía en la Iglesia, y quiso por tanto reformarla en la cabeza y en los miembros. Lo hizo fomentando el regreso al núcleo de nuestra fe: no somos salvados por las obras ni por una institución ni por realizar ritos ni por acumular indulgencias; sino que somos salvados por la iniciativa clemente y graciosa de Dios en la persona de Jesús de Nazaret. En la eclesiología de Lutero, la Iglesia llega a ser una asociación un tanto imprecisa de quienes tienen la experiencia de que Dios los ha salvado. Se rechaza la idea de un sacerdocio institucional.

Trento y la eclesiología de la Contrarreforma respondieron dando importancia central en la eclesiología católica al modelo de «sociedad jerárquica». El término «contra» resume perfectamente la historia de la Iglesia católica desde Trento (1545-1563) al Concilio Vaticano II (1962-1965). Fuimos en «contra»: en contra de Lutero, en contra de los mo-

narca absolutistas del siglo XVII, en contra de la Ilustración, de la Revolución Francesa, de Marx, del modernismo, del socialismo, de la «Nueva Teología», etc. El resultado último de tan prolongada contraofensiva ha sido la retirada general a los muros de una fortaleza. Los soldados se sintieron agotados de tanto luchar y tuvimos necesidad de una fortaleza defendida por tropas de élite bajo el mando unificado de un solo Jefe. Tal es, en pocas palabras, la evolución que ha seguido nuestra Iglesia durante cuatrocientos años.

La cumbre de esta marcha de los acontecimientos se alcanzó en el Concilio Vaticano I (1869-1870). La Iglesia se convirtió en una institución sobrenatural, incambiable, perfecta, que estaba regida por un monarca, rodeado de un cuerpo elegido de generales, con una doctrina unificada, un culto unificado y leyes unificadas. Esta institución es radicalmente superior a las instituciones imperfectas de este mundo, porque es una institución necesaria para la salvación del alma.

La gente «perfecta» es la que más tedio causa. Esas personas hablan y hablan, y se niegan a escuchar. Tal fue la suerte de nuestra Iglesia. Pocas personas en el mundo en general siguieron escuchando, ni siquiera a los papas. Juan XXIII, elegido a la edad de setenta y siete años, estaba ya cansado —probablemente— de hablar. Y, así, tuvo la brillante idea de convocar un nuevo Concilio a fin de dar el tono y que la gente volviese a escuchar. Según Juan XXIII, lo que necesitábamos era un *aggiornamento*, una Iglesia renovada, a fin de entrar en diálogo nuevo y fresco con el mundo.

Mi imagen favorita para explicar el Concilio Vaticano II es la de un «retiro santo» de dos mil cuatrocientos obispos. El retiro de tres años fue una ocasión en que los obispos se fueron convirtiendo poco a poco. Este proceso de conversión se ve de manera muy patente en los documentos finales, que están llenos de ambigüedades debidas a la presencia de elementos de la vieja visión de la Iglesia, al lado

mismo de los elementos de una Iglesia que tiraba por una ruta nueva, que seguía una nueva trayectoria. Estudiaremos más detalladamente esa trayectoria en la segunda parte de nuestra obra.

El misil Vaticano II fue lanzado en el año 1965. Alcanzó tal velocidad, que resultó difícil mantenerlo en la trayectoria apropiada. Se desvió y quizás sigue todavía ligeramente desviado de su curso. Es evidente que la renovación originada en el Vaticano II creó una enorme polarización en la Iglesia. Todos sentimos la tensión de tener que volver a pensar y dar nueva forma a muchísimas cosas. Tratamos sencillamente de integrar unos en otros los principios que parecen estar en conflicto.

Mencionemos unos cuantos ejemplos. Un grupo de teólogos alemanes reacciona contra la intervención de Roma en las Iglesias locales. Otro grupo publica inmediatamente un manifiesto en el que afirma su solidaridad con el Santo Padre. El cardenal Ratzinger, en una entrevista, nos dice que necesitamos «una restauración de valores preconciliares». Otros teólogos pretenden que no se ha comprendido aún plenamente el orden del día de la renovación del Vaticano II. Necesitaremos, por lo menos, veinte años para comprender la visión que el Concilio tuvo. La inculturación fue un término lanzado después del Vaticano II y estimulado en 1975 por la *Evangelii Nuntiandi*. Y, no obstante, quince años después de publicado este documento sobre la evangelización, la Congregación para la Doctrina de la Fe lanza un catecismo que trata de restaurar una articulación normativa de la fe para toda la Iglesia.

Podría añadirse una interminable lista de ejemplos. Estamos experimentando actualmente en la Iglesia católica una lucha entre la identidad y la relevancia. Algunos católicos piensan que el Vaticano II ha destruido la unidad fundamental de la Iglesia y que, por tanto, es necesario volver a estructuras claras, a la autoridad, al derecho y a la doctrina claramente expresados en la Iglesia. Otros tratan de sumer-

girse en su ambiente social y cultural, y llegar así a nuevos caminos para ser Iglesia. No nos preocupemos por esta lucha y polarización entre grupos diferentes. Hay una sana tensión que puede conducirnos a una nueva plasmación creativa de la Iglesia. Tiene que haber pluralismo en la Iglesia.

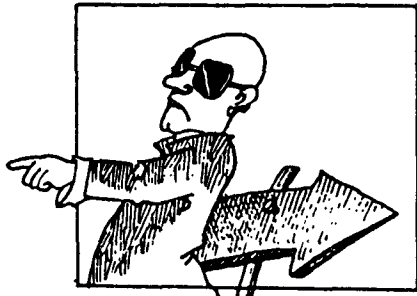
Sin embargo, hay una polarización que conduce a una radical división y destrucción. Es triste ver que nuestra Iglesia camina poco a poco hacia tal polarización. Ese conflicto improductivo fue originado en buena parte por funcionarios de la Iglesia que eran presa del pánico y que querían regresar a la fortaleza, más segura, de los tiempos que precedieron al Vaticano II. Hay grupos y movimientos que se están retirando de nuevo a la Iglesia «ghetto» del Vaticano I. Tratan de restaurar la función del papa como monarca absoluto. Forman a sus clérigos en sus propias instituciones de élite que se aferran a la teología perenne de la neoescolástica. Y se nombran más y más obispos sumisos, y son impuestos incluso a las Iglesias locales.

Desde luego, la Madre Iglesia no está en muy buena forma. Hicimos ya una especie de diagnóstico, echando una ojeada a la historia de la Iglesia. Sin embargo, para llegar a un diagnóstico más claro de la enfermedad que la Iglesia padece, no debemos contentarnos con los dictámenes emitidos por los de dentro. El examen y reconocimiento llevados a cabo por los que «conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas» (*Gaudium et Spes*, 44) podrá proporcionarnos ideas muy valiosas para comprender a fondo la complejidad de los males que aquejan a la Iglesia y que hacen que vaya desmejorándose su salud.

2. Diagnóstico de un sociólogo

La mayoría de nosotros, durante nuestros años de universidad, hemos estudiado un poco de psicología y de otras ciencias sociales. Pero la filosofía se consideraba siempre co-

mo la *ancilla* o sierva de la teología. Finalmente, pude descubrir la importancia de otras ciencias para *hacer teología*, especialmente cuando me dediqué al estudio de los teólogos latinoamericanos. I. Illich, G. Gutiérrez, L. y C. Boff, J. L. Segundo y otros toman como punto de partida la pobreza y la irrelevancia de la Iglesia para encarar tal situación. Nos invitan a investigar las causas que hacen imposible que la Iglesia se convierta en Iglesia de los pobres. Hasta cierto punto, abordamos ya esas causas en el breve examen que hicimos de la historia de la Iglesia. Pongámonos ahora los lentes de un sociólogo, luego de un especialista en psicología social, de una autora feminista y de un misionólogo. Desde perspectivas diferentes trataremos de detectar elementos no vistos que contribuyen a crear la incapacidad de la Iglesia para encarar la situación actual.



MANERAS DE VER...

Desgraciadamente, la mayoría de los cristianos se escandalizan al leer, por ejemplo, un análisis estructural de la situación de la Iglesia realizado por un pensador de inspiración marxista, porque inmediatamente lo interpretan en función de la moral. Moralizar es nuestro punto fuerte. Veamos un ejemplo de algo sucedido en Filipinas. Un muchacho termina sus estudios e inmediatamente se traslada y acepta un puesto de trabajo en Arabia Saudita. Mi reacción moralizadora sería: ¡Un muchacho excelente! Se sacrifica a sí mismo por su familia. Si nos ponemos los lentes de un sociólogo, no veremos en ese gesto un sacrificio sino una situación económica que obliga a los jóvenes a buscar puestos de trabajo fuera de su país. El psicólogo conoce a la familia del muchacho, y su juicio es muy diferente: ¡Qué bendición! El muchacho podrá escapar así del control del padre, que es un personaje muy dominante. El antropólogo cultural ve otro aspecto, la actitud de «bahala na», es decir, la tendencia a aceptar un riesgo (especialmente por el bien de la familia), que se deja sentir mucho en la cultura filipina. ¿Un sacrificio, una necesidad económica, escapar del control paterno, aceptar un riesgo? ¿De qué se trata, realmente? Un análisis atento nos permitirá ver lo que sucede realmente en la vida de ese muchacho.

Exactamente de la misma manera, yo creo que necesitamos un diagnóstico atento de nuestra Iglesia y de su misión, si es que queremos recetar a nuestra paciente una medicina eficaz para que vuelva a levantarse finalmente de la cama y sea capaz de moverse en una nueva dirección. Estudiaremos a fondo unos cuantos ejemplos de diferentes formas de análisis ofrecidos por la sociología y otras ciencias seculares. Confiamos en que este estudio limitado animará al lector a dedicarse a un estudio más completo de esas formas de análisis, a fin de que sea capaz de aplicarlas a la situación de su propia Iglesia local.

He mencionado ya la aplicación de la sociología por parte de los teólogos latinoamericanos. Muchos de ellos se han convertido en personajes controvertidos, porque han aplicado el

llamado análisis estructural de inspiración marxista. En Filipinas, este análisis se emplea extensamente para la organización de la comunidad dentro de las comunidades eclesiales de base. El análisis estructural estudia la interrelación entre las tres esferas de interacción de la gente dentro de una sociedad determinada: la economía, la política, la ideología. En el marxismo, la economía es la «infraestructura», el factor que todo lo determina. La relación entre la gente a nivel económico, el conflicto y la «lucha de clases» que tiene lugar a ese nivel, es el motor de la historia. Tenemos un conflicto entre los que controlan los medios de producción (por ejemplo, el marqués, el capitalista) y los que venden su mano de obra. Este conflicto conduce a una lucha violenta en la que uno de los grupos es aniquilado, y se anuncia así una nueva fase de la historia. En la interpretación marxista de la historia, la dictadura del proletariado reemplazaría finalmente al capitalismo, el cual reemplazó a su vez al feudalismo. Todo el proceso histórico culminaría en una sociedad sin clases.

En cada fase histórica, el grupo que desaparece es el de los propietarios. Puesto que ellos son los que disfrutan de sus bienes, optan —como es natural— por mantener el *status quo* y llegan a hacerse ciegos, y no ven que la situación de las masas que sufren va empeorando cada vez más. Es, pues, un imperativo urgente el que el grupo de los propietarios sea eliminado. Por otra parte, el grupo de los propietarios se aferra al poder político y desarrolla un sistema ideológico que justifique su posición en la sociedad. La política y la ideología constituyen la «superestructura» creada por quienes son los dueños de los medios de producción.

En cierto documento distribuido entre los estudiantes, se ofrecía la siguiente explicación causal de los siguientes sucesos acaecidos en Filipinas. Después de la revolución EDSA de 1986, que derribó a Marcos, tuvimos elecciones para el Congreso. Los diputados elegidos en las provincias eran los antiguos rostros que nos resultaban ya familiares,

y que pertenecían a las familias selectas de la época anterior a Marcos y de la época de Marcos. Necesitaban adueñarse del poder político, a fin de frustrar la aprobación de un programa de auténtica reforma agraria que los desposeyera de su posición privilegiada. En el Congreso quedó bloqueada entonces durante mucho tiempo la ley de completa reforma agraria, y no sobrevivió más que un programa superficial de reforma. La Iglesia no logró apoyar vigorosamente el plan de reforma agraria, porque muchos dirigentes eclesásticos son aliados de los políticos ricos. La Iglesia disfruta de gran número de privilegios, como el de la exención de impuestos, a los que la Iglesia corresponde guardando silencio o apoyando positivamente a dudosos programas estatales: «respetar la separación entre la Iglesia y el Estado. Los obispos están a cargo de las almas y deben permanecer apartados de la política. Nosotros, los políticos, nos cuidaremos del bien común».

Leonardo Boff, en algunos de los artículos publicados en su obra: *La Iglesia: carisma y poder*, aplicó a la Iglesia este modelo de análisis social de inspiración marxista. En América Latina tenemos una sociedad capitalista controlada por una pequeña élite que trata de consolidar su poder estableciendo fuertes lazos con los líderes de las Iglesias locales: líderes que son los que dominan en parte el ámbito de la ideología. Los obispos y el clero, mimados por los ricos, tenderían a establecer el mismo modelo de dominio dentro de la Iglesia. El clero controla los medios de producción dentro de la institución. Producen los sacramentos y los rituales que son «consumidos» por los laicos. Además de la hegemonía de los ricos, tendríamos una hegemonía eclesiástica que desarrolla su propia ideología, su propia teología, en apoyo de su propia estructura de poder. Boff ve un ejemplo de esa manipulación ideológica de la teología en la forma en que se presentan en la apologética anterior al Vaticano II las cuatro notas características de la Iglesia (unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad).

La *unidad* significa uniformidad de liturgias, doctrina, leyes y códigos morales, y la subsiguiente uniformidad de poseer un solo líder: el papa. La *santidad* se hallará en la obediencia. Los «santos» suelen ser los religiosos obedientes. Pocos profetas logran penetrar en el círculo mágico de la santidad. ¿Canonizará jamás Roma a alguien que sea como el obispo Oscar Romero de El Salvador? La *apostolicidad* es atributo propio de la jerarquía. El papa y los obispos son los sucesores de los apóstoles y, por tanto, ellos son los únicos que poseen apostolicidad. No importa lo que diga el Credo: «La Iglesia (que significa todo el pueblo de Dios) es apostólica». Finalmente, la *catolicidad* se contempla en función del número: ¡Somos la Iglesia numéricamente mayor!

Boff propone que reinterpretemos esas cuatro notas características desde el punto de vista de la totalidad del pueblo de Dios, preocupándonos especialmente de los pobres y de los oprimidos. La *unidad* se convierte en la común opción y misión para llegar hasta los pobres; es nuestra opción preferente en favor de los pobres. La *santidad* debe verse en la lucha militante para lograr la justicia. La *apostolicidad* reside en todo el pueblo de Dios, y finalmente la *catolicidad* aparece en el afán de lograr un mundo nuevo en el que reinen los valores universales de la justicia y de la paz.

Las palabras de Boff son estremecedoras: «La Iglesia se ha avenido siempre a estar de parte de los ganadores». Podía haberlo dicho con mayor suavidad. Nosotros estaríamos también de acuerdo con los que critican a Boff por no haber tenido demasiados escrúpulos a la hora de servirse del instrumento del análisis estructural. Un análisis de inspiración marxista, que cree que la superestructura depende radicalmente de la economía, termina en una visión determinista de la historia, que no sólo es una visión cristiana. Más aún, yo creo que hay sociólogos profesionales que han elaborado un análisis mejor y más matizado de la situación. Sin embargo, pienso que las constantes intervenciones romanas que

han tratado de desacreditar a los teólogos latinoamericanos, ilustran ampliamente lo que quiere decirnos Boff: una institución religiosa, controlada por un reducido grupo, tiende a absolutizarse a sí misma, hasta el punto de desarrollar lo que debe llamarse una «patología». Según Boff, encontramos en la Iglesia diferentes clases de patologías a través de toda su historia. Aunque todas las instituciones tienen tendencias patológicas, es una desgracia que la Iglesia adopte una estructura fundamentalmente patológica, tratando de absolutizar su función mediadora.

La Iglesia no es el Reino de Dios; trata de ser un signo de ese Reino. Siempre habrá una falta de identidad entre la Iglesia y el Reino, y entre la institución y Jesucristo. Una Iglesia que se absolutice a sí misma tratará de sustituir a Jesús por la institución. El Evangelio es desplazado de un empujón hasta el fondo, y el cristianismo se reduce a la única y exclusiva expresión singularísima del dogma, las leyes, la liturgia y las estructuras de poder. El instinto de seguridad se hace mucho más intenso que el compromiso para con la verdad y la autenticidad. Aun la tensión creadora y la crítica constructiva quedan ahogadas mediante una represión que no tiene escrúpulos en violar los derechos humanos fundamentales. La psicología social se dedica a estudiar las patologías de las diferentes instituciones. Pongámonos ahora los lentes del psicólogo para ver otros aspectos ocultos de lo que le está pasando actualmente a nuestra Iglesia.

3. Diagnóstico de un psicólogo social

Algunos teólogos latinoamericanos se han adentrado en el terreno de la patología social. Libanio, brasileño, ha escrito una obra titulada *Discernimiento espiritual y política* en la que muestra que todo ser humano está influido por el propio puesto social y cultural que ocupa en la sociedad. Nos acercamos a la realidad con ciertas actitudes mentales y

aceptamos determinados aspectos de la realidad, al mismo tiempo que desechamos otras posibilidades. Paulo Freire exploró ese mismo terreno, centrándose en el análisis de la conciencia de los pobres y los oprimidos. Estudió cómo el poder dominador, en una sociedad opresora, es capaz de paralizar totalmente la conciencia de la gente (la cultura del silencio) o de manipularla. Tal manipulación fomenta el fanatismo o las actitudes sectarias.

En nuestro estudio nos limitaremos a un solo ejemplo. Hemos escogido a un autor norteamericano: Matthew Fox. En su teología, Fox trató de dar respuesta a la crisis ecológica, desarrollando una nueva «espiritualidad de creación». Pero sus ideas atrajeron la atención de las autoridades romanas, que le impusieron un «silencio sabático». Fox se vengó ofreciendo un breve análisis psicológico de la conducta de los dirigentes de nuestra Iglesia. Resumimos su carta abierta, dirigida al cardenal Ratzinger.

Fox compara las pautas de conducta de los dirigentes de nuestra Iglesia con las que aparecen en una «familia disfuncional». La condición de esa familia puede describirse de la siguiente manera: cuando un miembro de la familia padece una adicción (por ejemplo, cuando el padre es alcohólico o hipcondríaco), los demás miembros de la familia tratarán de ocultar ese hecho ante todo el que quede fuera del estrecho círculo familiar. No se busca ayuda profesional venida de fuera. El resultado evidente de tal conducta será un sistema de adicción cerrado en el que todos y cada uno sufran. Aun en medio de su silencio, la esposa y los hijos sufrirán como víctimas.

La mismas pautas de conducta pueden afectar a organizaciones, convirtiéndolas en organizaciones disfuncionales. Por ejemplo, una persona de voluntad férrea que ocupe un puesto dirigente, mostrará tendencia despiadada a monopolizar el poder o a lograr el perfeccionismo o la pureza ideológica. Como consecuencia, los miembros de la organización guardarán silencio o se pondrán una máscara de satisfacción y tranquilidad. Todo terminará en una organiza-

ción enferma, en la que todo el mundo sufra las consecuencias de la violencia institucional y se convierta en el participante pasivo en la difusión de la enfermedad. Ese sistema de adicción cerrado no podrá desmantelarse sino cuando se logre la concertación de los co-dependientes, dispuestos de buena gana a romper el círculo vicioso y a tener la valentía de decir a los demás lo que pasa realmente.

Según Fox, la Iglesia fortaleza, de la era de la post-Ilustración y del proceso de restauración posterior al Vaticano II que trata de crear de nuevo tal fortaleza, son ejemplos claros de sistemas disfuncionales o adictivos. El autor nos ofrece algunas características de tal sistema, que él halla en nuestra institución «Iglesia»: obsesión por el poder y por el sexo, aire de grandeza, deseo de controlar a todos y cada uno, falta de memoria, no centrarse en la propia misión, negativa a dedicarse a una crítica de sí misma, aislamiento, y resentimiento ante lo nuevo y lo futuro. Lo mismo que Boff, vemos que Fox hace algunas preguntas que pudieran haberse formulado de manera más delicada. Citamos algunos fragmentos de la carta de Fox: «Según las autoridades romanas, ‘la Iglesia no es una democracia...’ Pero, ¿es que quiso Jesús una institución fascista? ¿Quiso Jesús una Iglesia que fuera la última de las monarquías europeas?» Fox no piensa que el problema consista en una desviación teológica experimentada por la Iglesia actual. El problema es la actitud de personajes autoritarios que quieren volver a crear el sistema fascista que hubo antes del Vaticano II. «Si ‘el *Führer* tiene siempre razón’ (que es lo que el personaje autoritario necesita creer), entonces los buenos debates teológicos pasarán siempre a segundo plano y lo que importará será el poder político».

4. Diagnóstico de una autora feminista

La Iglesia se ve atrapada por una especie de espiritualidad de *Führer* o dictador. En este punto, los autores feministas estarán de acuerdo con Matthew Fox. El análisis que

ellos hacen de la situación actual de la Iglesia sería incluso más radical, porque señalan que la Iglesia se halla aprisionada en estructuras culturales de tipo patriarcal, que —a lo largo de la historia— han tratado a las mujeres como ciudadanos de segunda categoría. Aquí lo único que haré será sensibilizar un poco a los lectores hacia esta crítica feminista, resumiendo algunas ideas de una primerísima figura entre los especialistas católicos en el movimiento feminista: Rosemary Radford Ruether.

Según Ruether, toda nuestra tradición judeo-cristiana se halla impregnada por un sesgo machista que define a las mujeres como miembros secundarios e inferiores de la especie humana. Aquella sentencia rabínica de la tradición incipiente del Talmud: «Maldito sea el varón que enseñe a su hija la Torá», tiene su paralelo en la tradición cristiana primitiva que no permite que la mujer «enseñe o tenga autoridad sobre el hombre; ¡la mujer guarde silencio!» (1 Tim 2, 12). Estas declaraciones impidieron que las mujeres plasmaran la cultura religiosa oficial dentro de nuestra Iglesia. Se vieron confinadas a funciones pasivas y secundarias.

Evidentemente, esto no es toda la historia. El Nuevo Testamento es también la fuente de otra tradición que propugna la igualdad, porque el hombre y la mujer son por igual la imagen de Dios, y fueron restaurados en esa igualdad mediante el bautismo en Cristo (Gál 3,28). Ahora bien, la cultura patriarcal del mundo occidental logró sobreponerse a esta tradición, y estableció en la Iglesia una constitución que se acomodaba a los sesgos y prejuicios de una sociedad y cultura particulares. Quedan tan sólo unos cuantos vestigios en la historia de las mujeres que fueron capaces de asimilarse la teología de la igualdad —en Cristo— entre el hombre y la mujer, y que dejaron su propio sello personalísimo en la historia de nuestra Madre patriarcal.

Tuvimos necesidad de la «profecía extranjera» de las revoluciones liberales de los siglos XVI y XIX para lanzar al vuelo la exigencia de igualdad entre el hombre y la mujer.

La Iglesia católica de la fortaleza siguió estando sorda a este movimiento feminista hasta el Vaticano II. Esto explica en parte la insensibilidad total que tienen hoy día una parte importante de los líderes de la Iglesia hacia cuestiones tales como el celibato de los clérigos, el control de la jerarquía sobre las religiosas, el divorcio, los derechos en materia de reproducción, la homosexualidad y la ordenación de mujeres. Todas estas cuestiones no sólo representan zonas de conflicto teórico en materia de ética, sino que al mismo tiempo reflejan el control de una jerarquía célibe masculina sobre una institución eclesial, control que se basa en la superioridad del varón sobre la mujer, del célibe sobre el que vive una vida sexual.

La *Declaración sobre la admisión de mujeres al sacerdocio ministerial*, en 1976, seguida por la *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II en 1988, son ilustraciones perfectas de la incapacidad de los líderes de la Iglesia para hacer frente a las cuestiones feministas. Los cinco argumentos contra la ordenación de mujeres que se enuncian en la «Declaración» dicen mucho sobre el nivel de la teología en la Iglesia de hoy. Cuatro argumentos son biológicos: Jesús fue varón, los apóstoles fueron varones, a lo largo de 2000 años la Iglesia no ha ordenado más que a varones, y una persona que no sea varón no puede ser signo de la masculinidad de Jesús. Los comentaristas se preguntaron con razón si no sería necesario que los candidatos a las sagradas órdenes fueran judíos, hubieran nacido en Galilea, hablaran arameo, y estuvieran circuncidados. El último argumento del documento está tomado del simbolismo sexual: la Iglesia es femenina, es la esposa del varón Cristo; por eso, sería inapropiado (¡homosexualidad simbólica!) que hubiera una figura femenina de Cristo ministrando a la esposa, que es la Iglesia. Ruether no puede menos de dar la vuelta al argumento: «Se dice que la Iglesia es la esposa de Cristo, y las esposas son mujeres. El sacerdote, como representante de la Iglesia en sus relaciones con Cristo, representa a la esposa de Cristo. Por tanto, únicamente las mujeres podrían ser sacerdotes». Juan

Pablo II, en su *Mulieris Dignitatem*, no puso las cosas mucho mejor que la «Declaración». El papa idealizó; las nociones románticas de la feminidad y de la maternidad no merecieron la atención siquiera de las mujeres de carne y hueso, que se niegan a aceptar el pedestal mariano, ofrecido por el papado, a cambio de dar su conformidad a los conceptos patriarcales de la feminidad.

La cuestión de la ordenación de las mujeres, aunque no es más que un aspecto del problema de la liberación de la mujer dentro de la Iglesia, se ha convertido de algún modo en el símbolo de la incapacidad de una Iglesia patriarcal para abordar las experiencias de las mujeres. No se trata simplemente de la cuestión de la ordenación, sino de la cuestión de las experiencias de la mitad de la humanidad: experiencias en las que la Madre Dios se está dirigiendo a nosotros, y que son pasadas en silencio o con una incompreensión total. Hacemos improbable la conclusión que saca Ruether, la cual afirma que «es improbable que haya avances importantes en ninguna de las cuestiones feministas, sin que se produzca primero una conversión de los dirigentes célibes de la Iglesia católica hacia una concepción más positiva de la plena humanidad de la mujer». Tal conversión se producirá cuando haya varones célibes que estén dispuestos a escuchar lo que las mujeres tienen que decir acerca de su propia experiencia de llegar a ser Iglesia en el mundo de hoy.

5. Diagnóstico de un misionólogo

Nuestra patriarcal Madre Iglesia no ha querido escuchar la experiencia de la mujer. Lo mismo puede afirmarse acerca de escuchar la actitud hacia culturas que quedan fuera del ámbito del mundo occidental. En la época del Vaticano II, hubo misionólogos que expresaron su viva conciencia del fallo de la Iglesia católica romana en sus relaciones activas con otras culturas y con otras tradiciones religiosas. Eran

responsables, en parte, de esta situación algunos sucesos históricos como la Contrarreforma, el colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo occidental. ¿Qué habría sucedido con nuestra Iglesia, si Mateo Ricci, de Nobili y otros misioneros jesuitas de los siglos XVI y XVII hubieran tenido carta blanca para realizar sus experimentos misioneros en China, India y América Latina?

La crítica de la actividad misionera durante los años que siguieron al Vaticano II tuvo efectos paralizadores, y no obstante, según el misionólogo Walbert Bühlmann, no nos hallamos al fin sino más bien al principio de una extraordinaria época misionera. En su obra titulada «La Tercera Iglesia a las puertas» (*The Coming of the Third Church*), publicada en 1974, el misionólogo citado admite, desde luego, que ha finalizado un período misionero. Se trata del movimiento que va de la Iglesia de Occidente hacia el Oriente y el Sur. Estamos presenciando hoy día cómo las Iglesias del Sur y del Oriente asumen los puestos que en justicia les corresponden y comienzan su propia irradiación misionera. Estamos llegando al siglo XXI, en el que el Pacífico ha de ser el centro de gravedad económico y político del mundo. Confiamos en que a las Iglesias locales, especialmente de Asia, les sea posible dar testimonio de Cristo en esta nueva situación que se está desarrollando. Tal testimonio podrá darse únicamente si dejamos de aferrarnos obstinadamente a las formas de nuestra Iglesia, que tan condicionadas están históricamente.

En su obra, Bühlmann exhorta a los católicos a que dejen de centrar sus pensamientos en la crisis de la Iglesia, y miren en cambio hacia adelante para ver las numerosas oportunidades que se ofrecen al futuro de nuestra Iglesia. Propone, igualmente, nuevas estructuras para la administración central de la Iglesia, nuevas formas de ministerio, nueva apertura hacia el laicado, etc. Citaremos unas palabras suyas: «Si tenemos la valentía de echar por la borda las estructuras anticuadas, Dios nos permitirá hallar nuevas ca-

estructuras, si sabemos observar los signos de los tiempos. Para hacerlo así, tendremos que dejar margen a cierta inseguridad. No es necesario tener un mapa de la Tierra Prometida antes de salir de Egipto. La tercera Iglesia está llegando... Sopla en toda la Iglesia un nuevo viento de Pentecostés. Y la Iglesia no ha encontrado nunca un desafío mayor ni una ocasión mayor de convertirse en la Iglesia para el mundo». Está llegando la «tercera Iglesia» a que se refiere Bühlmann. Pero este autor se dio cuenta muy pronto de que surgían algunos problemas más. En mayo de 1975 observó que su nombre no aparecía ya en la lista de profesores de la Universidad Urbaniana para el siguiente curso académico ni tampoco en la del departamento de misionología de la Universidad Gregoriana. Y lo peor de todo es que no le comunicaron la verdadera razón de todo ello. Se debía, evidentemente, a presiones recibidas de más arriba, concretamente de la *Propaganda Fide*. Durante los diez años siguientes, Bühlmann tuvo dificultades constantemente con algunos de los dicasterios romanos. Finalmente, publicó en el año 1987 su obra titulada «Sueños acerca de la Iglesia» (*Dreaming about the Church*), en la que abre sus archivos y nos permite leer sus cartas e informes personales enviados al papa y a los diversos prefectos de las congregaciones romanas. «Así como el médico tiene que poner al descubierto la herida para poder curarla, así también —cree él en conciencia— hay que hacer patente la mente estrecha de la Curia romana, que sigue haciéndose la ilusión de que Roma es el centro del mundo». Otra cita suya: «Mientras que la humanidad está amenazada por una inminente catástrofe ecológica en tiempos como los que ahora vivimos, la Curia romana está disputando sobre cuestiones tales como ‘¿Habrán que permitir a las niñas hacer de monaguillos?’ Con este tipo de centralización y legalismo se amarga el último gozo que uno siente en la religión».

Querámoslo o no, está llegando la «tercera Iglesia», la Iglesia de América Latina, Africa, Asia y el Pacífico. Para el año dos mil, un setenta por ciento de los católicos formarán parte

de la «Iglesia del Sur» o «tercera Iglesia». El Vaticano II desarrolló los principios que hicieron posible la aparición de la tercera Iglesia. Entre esos principios se hallan la Iglesia local, la colegialidad, el pluralismo legítimo, el liderazgo considerado como un servicio («diaconía»), etc. Por desgracia, durante estos últimos años la Curia romana actuó cada vez más para ahogar la concretización de esos principios. Se fue presionando cada vez más en todas partes, mientras se echaba el ancla en los manuales de teología neoescolástica anteriores al Vaticano II. El resultado es que se fue abriendo un abismo cada vez mayor entre la autoridad y la competencia académica. Esto origina antipatía, sentimientos de frustración y, finalmente, apatía e indiferencia. Y sin embargo, a pesar de todo, Bühlmann sigue soñando con una Iglesia «que dirija su rumbo, no hacia las bajuras, sino hacia las alturas, con tal que comprenda los desafíos de los tiempos y se mantenga siempre abierta a las sorpresas del Espíritu».

6. Un diagnóstico completo

En nuestro proceso de reflexión teológica, acabamos de terminar la primera fase, recorriendo con la mirada los diversos análisis de nuestra experiencia de la Iglesia actual y de su misión. Hemos tratado de lograr una visión amplia de las causas de la crisis actual de la Iglesia y de su misión, pasando revista a cinco ejemplos de posible análisis. Los ejemplos son los siguientes:

1. El historiador de la Iglesia nos hacer ver la actitud defensiva desarrollada por la Iglesia a partir de la Contrarreforma. Esta actitud condujo a una separación dualista entre la Iglesia y el mundo.

2. Un sociólogo de inspiración marxista revela cómo la Iglesia está enredada en un juego de poder político y económico. De esta manera, la Iglesia llega a ser víctima fácilmente de la manipulación ideológica.

3. Un especialista en psicología social nos hace contemplar una institución eclesial en la que la obsesión de algunos dirigentes que buscan el poder, la perfección o la pureza ideológica está camuflada por los subordinados. Ello conduce a una organización irracional, a una sociedad disfuncional.

4. Una autora feminista ve cómo la Iglesia se ha afinado en una cultura patriarcal occidental. Los dirigentes masculinos católicos no son capaces de comprender las experiencias de fe de las mujeres.

5. Finalmente, un misionólogo llama la atención sobre la negativa de la Curia romana a tener en cuenta la visión que el Vaticano II tuvo de una Iglesia en diálogo humilde y en interacción con diversas culturas, tradiciones religiosas y contextos socioeconómicos. La Curia pretende restaurar su control sobre todas las cosas, bloqueando así el camino para que no llegue la tercera Iglesia.

El hecho de comenzar por esos aspectos negativos de nuestra experiencia de ser la Iglesia es una opción metodológica. No significa, ni mucho menos, que no haya también nada positivo. Hablaremos de algunas novedades positivas como las comunidades de base, los nuevos ministerios, etc., y las estudiaremos en la última parte de nuestra obra. Ahora bien, en la presente fase de nuestra reflexión, necesitábamos una visión crítica de lo que es nuestra Iglesia, a fin de evitar la tendencia a encubrir los verdaderos problemas de la Iglesia de hoy, dedicándonos a piadosas reflexiones teológicas. Recordemos la seria advertencia de nuestro sociólogo, que nos hizo ver que la teología puede hacer las veces de «superestructura» para apoyar a los que dominan en una organización o sociedad. No construyamos nuestra teología de la Iglesia sin ninguna base en la realidad. Hablamos de la manera en que las personas se relacionan unas con otras en un contexto concreto, y no puedo centrarme en la polarización cada vez mayor que vemos que se está formando hoy

día en la Iglesia. Creo firmemente que, si no se rectifica tal polarización, desaparecerán más pronto o más tarde todos los avances positivos logrados a partir del Vaticano II.

La tragedia de los años ochenta, escribe el monje benedictino Piere Arnold, es el abismo cada vez mayor que se está abriendo entre la jerarquía y el laicado. «El laicado, al sentir el vacío que llevan en su interior los clérigos, comienza su propia peregrinación como pueblo de Dios, prestando más atención a los profetas de nuestros tiempos que a los temerosos sacerdotes y obispos que muestran tanto celo en moralidad, pero que finalmente están desmoralizando a los creyentes». Desde luego, son diversas las causas que hacen que se vaya abriendo ese abismo entre la jerarquía y el laicado. Al principio de mi estudio, expresé la convicción de que este abismo no es más que una manifestación de una polarización más fundamental, producida por los funcionarios de la Iglesia, que son presa del pánico y que tratan de introducir una restauración que ponga rumbo hacia actitudes anteriores al Vaticano II y hacia su mentalidad correspondiente. Los ejemplos de análisis que he presentado confirman suficientemente mi convicción inicial. Algunos miembros poderosos de la jerarquía eclesial tratan de restaurar la fachada de Contrarreforma que tenía la Iglesia. Y se niegan a ver que, detrás de esa fachada, se han derrumbado ya partes del edificio. Imponen sus propias concepciones tradicionales acerca de la Iglesia, y consideran como absolutas sus propias posiciones. El espacio para el diálogo se ha hecho muy angosto o se ha eliminado por completo, a causa de ese afán de absolutización de las posiciones tradicionales. Una excesiva preocupación por la ortodoxia en la defensa de una organización es síntoma de que hay una enfermedad en esa organización. La ortodoxia sin la ortopraxis no tiene valor salvífico; conduce a la simplificación de la verdad, a la represión y a la muerte.

El diagnóstico final, que habla de una polarización que desune a la Iglesia, no significa que yo desee eliminar de la Iglesia toda tensión y todo conflicto razonable. La Iglesia no es

lugar de uniformidad, sino de unidad y amor dentro de la pluriformidad. La unidad y el amor no exigen verdades definitivas preconcebidas, sino una verdad que se va descubriendo poco a poco en un diálogo de vida que se entabla entre personas que van caminando hacia la plenitud de la verdad y de la vida. No es un «ello», un absoluto, «el Camino, la Verdad y la Vida». No sino que «Él es el Camino, la Verdad y la Vida»: nuestro Maestro, Jesús de Nazaret. La tensión y el conflicto en nuestro afán por ser sus discípulos es el espacio preferencial en el que pueden crecer la verdad y la unidad.

La Madre Iglesia está enferma. Un equipo de especialistas nos ha ayudado a elaborar un diagnóstico. Y, sin embargo, nuestra norma suprema para juzgar cuál es la «salud» de nuestra Iglesia no es lo que digan ni lo que prescriban un sociólogo, un psicólogo, un antropólogo cultural, etc. Nuestra norma suprema será nuestra visión de fe: una visión que recibimos al ser cristianos, y que hemos ido desarrollando poco a poco mediante nuestra práctica de ser Iglesia y mediante el estudio de nuestra tradición. En una segunda fase, la segunda parte del libro, trataremos de establecer un marco teológico para «juzgar» o evaluar nuestra experiencia de ser Iglesia. Finalmente, en una tercera fase, trataremos de desarrollar una estrategia o de ofrecer algunas sugerencias acerca de cómo se podrá poner remedio a las condiciones, cada vez peores, en que se encuentra nuestra Iglesia. Esta tercera fase será posible si iniciamos y mantenemos un diálogo significativo entre la situación concreta abordada en nuestra primera fase y la visión de que vamos a establecer en nuestra segunda fase.

Bibliografía

- BOFF, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae (Santander 1982).
 Idem, *La misión del teólogo en la Iglesia*, Ed. Verbo Divino (Estella 1991).

- BÜHLMANN, Walbert, *La Tercera Iglesia a las puertas (Un análisis del presente y del futuro eclesiales)*, Paulinas (Madrid 1976).
 FABRIS, Rinaldo, *La opción por los pobres en la Biblia*, Ed. Verbo Divino (Estella 1992).
 GONZÁLEZ RUIZ, J. M., *La Iglesia a la intemperie. Reflexiones postmodernas sobre la Iglesia*, Sal Terrae (Santander 1986).
 ESTRADA, J. A., *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios. Sobre la ambigüedad de una eclesiología misteriosa*, Sígueme (Salamanca 1988).
 LORENZO, G., *Una Iglesia democrática*, Desclée (Bilbao 1985).
 SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*. Sígueme (Salamanca 1969).
 SCHUSSLER-FIORENZA, E., *Una teología crítica y feminista de la liberación*, en «Concilium» 191 (1984), pp. 63-76.
 SEGUNDO, Juan Luis, *Iglesia-Gracia*, en «Teología abierta» I, Cristiandad (Madrid 1983).

II

TRAZAR UN MARCO
(Juzgar)

Capítulo segundo

Jesús y la Iglesia

En el capítulo anterior, mi diagnóstico de la situación actual de la Iglesia fue de índole bastante general. Me limité al fenómeno que se manifiesta a nivel de la Iglesia universal. Por ejemplo, en Filipinas, difícilmente podremos hablar de un rumbo de restauración, porque muchas de las diócesis creadas después del Vaticano II no hicieron más que originar unas cuantas grietas en el edificio monolítico de los principios y valores anteriores a dicho Concilio. Por otro lado, otras diócesis siguieron adelante con sus programas pioneros, sin ser hostigadas por Roma. Para tener una imagen suficiente, necesitaremos un macroanálisis y un microanálisis. El análisis a nivel local tendrá que ser realizado por las personas que intervienen en una situación particular. Esperamos que tal análisis se efectúe de manera crítica y que utilice los instrumentos científicos proporcionados por las disciplinas seculares.

En mi propia provincia de la congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM), he tratado de protestar muchas veces contra hermosas reflexiones pastorales y misioneras que flotaban en el aire. Quizás sea una limitación

cultural mía (propia de Occidente) el que me proponga trazar líneas claras en el análisis de la realidad. No podremos esperar que se produzca cambio alguno si no tratamos de establecer un marco bien definido, mediante el cual podamos analizar críticamente la realidad. Por ejemplo, hace algunos años, cierta diócesis de Filipinas celebró su reunión presbiteral general. Investigadores sociales, que dependían en gran medida de la diócesis, presentaron un análisis sobre la situación social de la misma. No nos extrañará que la investigación presentada no tuviese nada de crítica.

No se hizo mención alguna de la pirámide de edades predominante ni se dijo absolutamente nada del «inmovilismo» de los párrocos. En vez de eso, el análisis se convirtió en una especie de panegírico dedicado a la propia diócesis, en el que los investigadores citaban a sacerdotes y a otras personas que opinaban que la diócesis había realizado una excelente tarea. No hubo análisis crítico. Pero, eso sí, se hicieron hermosas reflexiones sobre el ministerio sacramental, la dedicación de los sacerdotes a sus obligaciones, etc. Y, por tanto, nada cambió. El cambio no estaba previsto en el orden del día.

No pensaremos demasiado mal si creemos que los investigadores del instituto querían mostrar a la diócesis su *utang-na-loob*, es decir, su agradecimiento. Los investigadores sociales no tenían malas intenciones. ¡Qué va! Dentro del marco cultural filipino, querían precisamente tener un gesto de cortesía para con los administradores de la diócesis. Habría sido peor que los resultados de las investigaciones hubiesen sido manipulados intencionadamente a nivel de análisis social: manipulación que luego puede repetirse a nivel teológico. Cuando establezco un marco teológico para «juzgar» a nuestra Iglesia actual y a su misión, me decido de nuevo por una opción metodológica. Prefiero comenzar por una «de-construcción», a fin de no verme atrapado en tal manipulación. En la terminología de los teólogos latinoamericanos, la «sospecha ideológica» que adoptamos en el plano

de nuestro análisis de la situación debía extenderse también al proceso mismo de establecer un marco teológico, porque precisamente en ese plano muchos cristianos se convierten inadvertidamente en las víctimas de las llamadas doctrinales perennes que se desarrollaron para justificar la situación actual.

Recordemos la breve explicación dada anteriormente sobre cómo procede un análisis de inspiración marxista. Los que controlan los medios de producción disfrutan de su posición privilegiada y optan por el *status quo*. Tratarán de mantener bien asido el poder político y de manipular el ámbito de las ideas, las ideologías de la sociedad, a fin de seguir controlando la situación. La Teología de la liberación latinoamericana trata de mostrar cómo la Iglesia, advertida o inadvertidamente, forma parte de un sistema geopolítico más amplio, en el cual ella ha de mantener su posición. La Iglesia se mueve principalmente en el ámbito de la ideología. Dentro de ese ámbito, habrá desarrollado una teología, una espiritualidad y un sistema moral, etc., que justifiquen y legitimen su papel y su posición dentro de la sociedad. Hay que dedicarse masivamente a la apologética. Se emplean argumentos tomados de la Escritura y de la tradición para llegar a una visión de las cosas que permita a la Iglesia subsistir dentro de las fuerzas sociopolíticas de una sociedad determinada. Propusimos ya anteriormente un ejemplo de cómo una manipulación ideológica de la apologética interpreta las cuatro notas de la Iglesia «una, santa, católica y apostólica» para legitimar el sistema jerárquico.

Podrían ofrecerse otros ejemplos de manipulación ideológica por parte de las Iglesias en nuestro mundo moderno. Por ejemplo, los fundamentalistas —según una opinión muy extendida— bailan al son que tocan los gobiernos opresores. Oímos incesantemente de labios de ellos el texto de Mc 12,17: «Dad al César lo que es del César», o el texto de Rom 13,1: «Sométase toda persona a las autoridades que gobiernan». Esas autoridades retribuyen tales enseñanzas con

apoyo financiero y otros privilegios. Los obispos católicos de Filipinas critican a los fundamentalistas. Pero, ¿critican ellos su propia función política? Hemos visto a menudo cómo los dirigentes eclesiásticos optaban por campos políticos muy diferentes e inventaban incluso argumentos teológicos para defender las posturas adoptadas.

1. De-construcción: Jesús «instituyó»

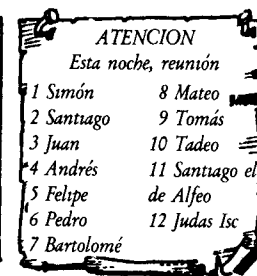
En su conjunto, la Iglesia anterior al Vaticano II no logró ver en qué grado había desarrollado una ideología, un marco teológico para respaldar su inestable institución. Me explicaré. La eclesiología, como tratado especial de la teología, no se desarrolló sino en tiempo de la Contrarreforma. La eclesiología de Lutero hizo que desaparecieran los aspectos institucionales de la Iglesia. Trento respondió definiendo la Iglesia como una sociedad jerárquica, instituida de manera directa y explícita por Cristo. Esa institución era necesaria para la salvación. El lenguaje de la fórmula creada por Trento nos causa la impresión de que Cristo mismo nos legó un proyecto original para el establecimiento de la Iglesia. Esta eclesiología apologética nació a causa de la situación geopolítica en que se hallaba la Iglesia bajo los constantes ataques de que era objeto, en los siglos que siguieron a la Reforma.

Según esta eclesiología que, desgraciadamente, sigue viéndose aún en numerosos libros de textos modernos de religión, Jesús instituyó explícitamente la Iglesia con un papa y con obispos a la cabeza de la misma, en primer lugar cuando pronunció aquellas palabras: «Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia...» (Mt 16,18). En segundo lugar, cuando eligió doce apóstoles para que fueran el primer colegio de obispos. Y, finalmente, cuando erigió el reino de Dios en la tierra: un reino que tiene su continuación en la Iglesia. Tal eclesiología, que sigue repitiéndose en muchos documentos eclesiásticos de la

actualidad, incluida la *Lumen Gentium*, puede ser muy útil para defender la autoridad de la jerarquía. Pero tal eclesiología es una «ideología» en el sentido peyorativo de la palabra; es decir, es una persuasión equivocada, un sistema de ideas manipulado por los que poseen la autoridad.



TU ERES PEDRO ...



LA VOCACION DE
LOS DOCE



LA IGLESIA = EL REINO
DE DIOS EN LA TIERRA

Lo que necesitamos en el plano del análisis es una mente crítica cien por cien para enjuiciar el lado negativo oculto de la Iglesia. Ahora bien, esa mente que sepa discernir se necesita también en el plano de la teología. Necesitamos la «sospecha ideológica», lo cual quiere decir que hemos de adoptar una postura crítica con respecto a nuestra visión teológica de la Iglesia y de su misión, de tal manera que podamos detectar la presencia de manipulación fomentada por personas que ocupen posiciones de privilegio. La segunda fase de nuestro proceso de teologizar debe comenzar por una «de-construcción». Necesitamos un «des-aprendizaje», necesitamos olvidar ciertas doctrinas teológicas cuyos principios básicos están en contra de los resultados de la exégesis histórica crítica de las Escrituras, y están minados además por un estudio juicioso del desarrollo de nuestra Tradición. «Des-aprender», olvidar, es más difícil que aprender. Y ha de ir acompañado a menudo por un proceso continuo de aprendizaje que se esfuerce constantemente en olvidar conceptos antiguos que se admitieron sin examen alguno.

En lo que se refiere a la fundación de la Iglesia, la exégesis moderna ha puesto en claro que los tres argumentos utilizados para fundamentar la idea de que Cristo instituyera directamente la Iglesia, son sencillamente una comprensión errónea de los textos del Nuevo Testamento:

En primer lugar, Jesús no dijo nunca a Pedro: «Tú eres Pedro... esta roca...» El texto es creación de Mateo para señalar el papel importante que Pedro desempeñó en la Iglesia primitiva, especialmente en la comunidad de Antioquía. Pedro era la roca de la fe que fortalecía la fe de sus hermanos y hermanas.

En segundo lugar, el texto original sobre la vocación de los Doce (Mc 3,13-19) no menciona a «apóstoles». Jesús llamó en su seguimiento a doce personas, expresando así de manera simbólica el significado de su propia misión: él había sido enviado para congregar a las doce tribus de Israel. Jesús soñaba con restaurar a Israel recordando a su pueblo el pacto concertado con Yahvé.

En tercer lugar, el mensaje de Jesús acerca de la llegada del Reino es un mensaje de Dios que revela la preocupación divina por su pueblo. Jesús no habló nunca acerca de la Iglesia, y *a fortiori* no se refirió nunca a la Iglesia como a un reino continuado.

Estudiemos ahora más a fondo esos tres puntos. La mayoría de los exégetas de la actualidad creen que el hombre Kefa-Petros es una creación post-pascual, lo que los alemanes llaman *Gemeindebildung*, fruto de la reflexión comunitaria proyectada en visión retrospectiva, una «profecía después de los hechos». Este nombre se le dio a Pedro porque él fue el primer testigo de la resurrección (aunque Mateo y Juan presentan a María Magdalena como la primera testigo). Y sobre esa roca —la fe en la resurrección— se edificará la Iglesia. Aunque Mt 16,19 expresa que a Pedro se le dio el «poder de las llaves», vemos que dos capítulos más adelante el ejercicio de ese poder es trasferido a toda la comunidad (véase 18,18). Decididamente, el poder de «atar» y «desatar»

se refiere a alguna autoridad real que poseen los discípulos (los dirigentes de la comunidad): autoridad doctrinal, autoridad en materia de disciplina, y autoridad para hacer de árbitros en las controversias que surjan entre los creyentes. Sin embargo, se entendía que esa autoridad iba a ejercerse en el seno de una comunidad en que todos tenían la atribución de «atar» y «desatar». Más aún, esa autoridad no pretendía ser un poder de dominio, sino una autoridad para el servicio y la edificación de toda la comunidad cristiana (véase 20,25-28). Es posible que la comunidad de Mateo sintiera predilección por la proclamación y enseñanzas de Pedro como punto de referencia importante. Pero lo mismo puede decirse del valor atribuido a las enseñanzas apostólicas de Pablo en las cartas pastorales y en las comunidades paulinas. Finalmente, discutiremos el «primado» de Pedro en un futuro capítulo dedicado al papado.

Acerca del segundo punto diremos que Jesús, al llamar a los Doce, expresó simbólicamente la vocación dirigida a las doce tribus de Israel: «Vosotros os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19,28; Lc 22,30). Lo importante era el número doce, y no el hecho de que fueran o no apóstoles. No todos los apóstoles pertenecieron a los Doce. El apostolado es un concepto misionero que se formó en el período postpascual. En nuestro capítulo sobre los cuatro atributos de la Iglesia, estudiaremos el concepto de «apóstol» y de «apostolicidad».

Acerca del tercer punto, Jesús no es el «fundador» de la «Iglesia» en el mismo sentido en que decimos que Santiago Alberiore fue el fundador de cierto número de institutos religiosos. Jesús es el fundador de la Iglesia en el sentido de que, casi inmediatamente después de su muerte, surgió un movimiento basado en el significado total del «ser de Jesús en la historia» (resurrección, muerte) y de «su estar vivo más allá de la historia (resurrección, ascensión). Sería más exacto afirmar que Jesús es el fundamento del cristianismo, y que Jesús es el Fundamento Total de la Iglesia. Sin él, la

Iglesia y los sacramentos siguen estando o retornan a la condición de otras tantas formas de religiosidad pagana que se expresaban en los templos, en los ritos y en los signos.

La aparición de la Iglesia, con su fundamento en el significado consumado de la vida y la persona de Jesús, puede compararse con la «fundación» de los movimientos benedictinos y franciscanos. Los comienzos de la Iglesia fueron gente sencilla, personas y grupos dispersos, cuyas vidas habían sido transformadas por Jesús. Esta transformación, como veremos, debe atribuirse a la presencia del espíritu de Jesús. Tan sólo más tarde, y de forma gradual, vino la organización y vinieron las estructuras. Describiremos ahora con mayor detalle el proceso total de «fundación».

2. Reconstrucción: Jesús y la Iglesia

En nuestra labor de teologización, pasamos ahora a un proceso de «re-construcción». Y nos planteamos las siguientes cuestiones: ¿Cuál es, exactamente, la relación entre Jesús y la Iglesia? ¿Entre Jesús y la misión? Un estudio exegético crítico sobre los comienzos de la Iglesia nos ofrecerá un cuadro en el que podremos apreciar dos fases o dos etapas:

a) Primera fase: Jesús de Nazaret

El ministerio de Jesús debemos entenderlo según la perspectiva de numerosos personajes proféticos de la Biblia hebrea. Como los profetas de antaño, Jesús quería reunir a las doce tribus de Israel y restaurar el pacto entre Yahvé y su pueblo. Jesús lo hizo anunciando la Buena Nueva del Reino y llamando a la gente a la conversión (*metánoia*).

A menudo se entienden erróneamente los dos términos de la Buena Nueva de Jesús: el *Reino* y la *conversión*. El «Reino» tenía para Jesús el significado de una especie de símbolo principal que expresaba la intervención de Dios en la historia de Israel. El símbolo puede sustituirse por otras

imágenes del Nuevo Testamento (por ejemplo, el año de la gracia de Dios, el día del Señor, la voluntad de Dios, la plenitud de vida, etc.) o por categorías teológicas del momento actual como la salvación, la liberación, *lubos na ginhawa*, etc. Con Schillebeeckx, reexpresaré de la siguiente manera el mensaje de Jesús acerca del Reino: «Escuchad todos: nuestro Dios es un Dios de seres humanos. El se preocupa de todos nosotros, y por tanto también nosotros tenemos que preocuparnos». Con el símbolo del Reino, Jesús evocaba su propia experiencia de Dios, un Dios a quien él había conocido íntimamente y a quien llamaba *Abba*, «papá». En palabras de Schillebeeckx: «El Dios a quien llamamos Señor y Rey, es —en sus relaciones con nosotros— un Dios lleno de sorpresas: El es el rey, el Dios siempre mayor, por la sorprendente grandeza de su amor hacia sus pequeñuelos. El hace las cosas que menos pudiéramos imaginarnos. Hace de la gente nuevas criaturas: de los pobres, del populacho, de los impíos, de los malvados..., de todos los que no cuentan para la sociedad... Y los convierte en seres humanos, porque él quiere que todas sus criaturas sean felices. El es el más grande, porque él sabe muy bien despojarse del poder para estar entre los desvalidos y los insignificantes. El nos ama, y por eso debemos amarnos unos a otros».

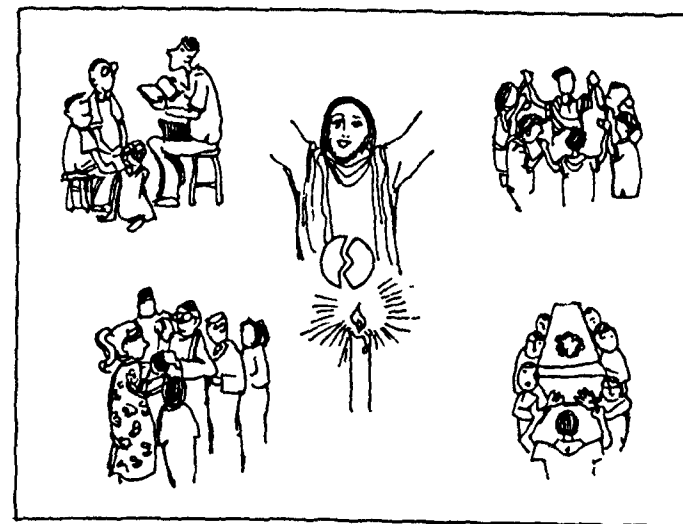
Para la mayoría de nosotros, la *conversión* supone el «arrepentimiento» o el hacer penitencia. Jesús hace que la conversión sea un acontecimiento gozoso. Los pobres y los pecadores del tiempo de Jesús no tenían que hacer nada. ¡Dichosos los pobres! Esto quiere decir: ¡Sé feliz, porque Dios ha hecho de vosotros seres amados y seres que aman! Dios, en su gran misericordia, te hace sano y te devuelve tu integridad. El cura todo lo desgraciado que hay en ti. Somos capaces de amar de nuevo, porque somos amados. Todo lo que tenemos que hacer es aceptar el don de Dios.

El concepto teológico de la salvación se ha ido estrechando en nuestra tradición cristiana hasta convertirse en la vida que ha de vivir el alma en el más allá. Con el des-

pertador del Vaticano II hemos visto reaparecer la riqueza del concepto de la salvación en la tradición bíblica y en la predicación de Jesús. El Reino, el don de la salvación, señala a nuestra felicidad como seres humanos, a nuestra felicidad de ser humanos. Es algo que está ya presente, y que —no obstante— trasciende el tiempo y la historia y llega hasta el futuro de Dios. Experimentamos la salvación, nos hacemos más humanos, si, en las seis dimensiones de «nuestro ser con otros en la realidad», llegamos a entendernos a nosotros mismos en las relaciones: 1) con nuestro cuerpo, con la naturaleza y con el medio ambiente natural; 2) con otros; 3) con la comunidad más amplia y con la sociedad; 4) con la cultura y con la historia; 5) mediante el pensamiento y la acción, y 6) mediante una relación con el Ser Supremo.

Si leemos los Evangelios, veremos que hay una comunidad de discípulos en torno a Jesús, los cuales experimentan ya un importante grado de satisfacción en esas seis dimensiones o en los seis valores humanos básicos del Reino. Lo mismo que Jesús, los discípulos disfrutaban viendo los pájaros del cielo y las flores del campo (una nueva relación con la naturaleza). Descubren una nueva libertad, la libertad de «un comilón y bebedor», de un «amigo de publicanos y pecadores» (se les ha dado ser libres, relacionarse de manera nueva unos con otros). Los mismo que Jesús, los discípulos aprenden a reírse de las autoridades religiosas y políticas, que ahogaban la vida a fuerza de imponer leyes injustas y reglamentaciones discriminatorias (son capaces ahora de relacionarse, de manera dinámica y valiente, con las estructuras de la sociedad). Con Jesús redescubren la riqueza de su cultura y tradición. Son gente que vive en el destierro y que anda peregrinando por la historia para llegar a ser el pueblo del pacto (les es dado vivir dentro de su propia cultura y sintiendo el desafío de escribir su propia historia). Tienen seriedad acerca de la vida; quieren actuar con el fin de transformar la realidad. Y, no obstante, les es dado también tener unas cuantas ideas alocadas y celebrar juntos la vida en comunión de

mesa (tratan y se proponen realizar en la acción esos pensamientos). Finalmente, y más que nada, Jesús es el gran maestro que introduce a sus discípulos en el misterio del



JESUS Y EL ESPIRITU

Ser Supremo, un Dios que es Rey y que es Padre, y que está muy cerca de sus frágiles y vulnerables hijos (están en relación con el Ser Supremo).

Jesús no «instituyó» nunca una comunidad. No elaboró leyes ni reglamentaciones. Ni dispuso que había que hacer noviciados, pronunciar votos, hacer ejercicios de devoción, etc. En la comunidad de Jesús había asombrosa irregularidad, un gran carácter fortuito, una gran espontaneidad y libertad. Su comunidad era una especie de contracultura, de descentralización; una comunidad de hombres y mujeres libres; todos ellos iguales, porque todos eran sacerdotes, profetas y reyes; todos iguales, porque *Abba*, «papá», era su rey y, por tanto, no tenía que haber dominadores ni dominados. Y no tenía que haber tampoco gobernantes y súbditos.

El profeta del Reino no era —exactamente— bien acogido por los sacerdotes y los ciudadanos piadosos. Representaba una amenaza para el *establishment* («orden establecido») político y religioso. No obstante, los dirigentes religiosos no se atrevían a meterse con él, porque la gente corriente le amaba. Ahora bien, Jesús cometió un error. Se atrevió a meterse en la boca del león: en Jerusalén y en su templo, que eran la «guarda de ladrones». Allí le echaron mano y le eliminaron. La comunidad de Jesús se vio dispersa, en medio del temor y del sonrojo. Pero, al tercer día, ¡sorpresa de sorpresas! Volvieron a encontrarse reunidos y proclamando todos a una: ¡No! ¡Jesús no está muerto! ¡Jesús está vivo! ¡Ha resucitado! Ha llegado ciertamente el Reino. Hemos recibido la salvación de Dios en Jesús. Esta proclamación de la fe hecha en Pascua, esta proclamación de la resurrección, fue el nacimiento de la Iglesia.

b) Segunda fase: la comunidad guiada por el Espíritu de Jesús

La descripción anterior de los comienzos de la Iglesia pone de relieve dos elementos: 1) Hay una comunidad que tuvo una experiencia de Jesús de Nazaret, y 2) esa misma

comunidad forma un grupo que confiesa ahora que Jesús está vivo; que su Espíritu está con nosotros, y que, por tanto, prosigue la experiencia que la comunidad tiene de Jesús (véase Hechos 2,41-47). Había nacido la Iglesia porque la gente había experimentado a Jesús y a su Espíritu. La tradición de nuestra Contrarreforma descartó al Espíritu Santo y redujo el origen de la Iglesia a un solo elemento: a una institución explícita y directa por parte de Jesús. Ese enfoque se presta más fácilmente a la manipulación: todo lo que necesitamos para ser Iglesia es reproducir la institución, es decir, somos Iglesia cuando tenemos un papa, obispos, un catecismo, sacramentos, leyes, etc. Ahora bien, el Espíritu de Jesús no se deja manipular ni controlar. El Espíritu nos dice: todo lo que necesitáis para ser Iglesia es ser discípulos de Jesús, y responder creativamente a los desafíos de vuestro propio tiempo y sociedad.

Según la visión del Nuevo Testamento, lo que convierte a un grupo de personas en Iglesia es, primordialmente, el discipulado, el cual nace de la convicción de fe: ¡Ciertamente el Reino ha llegado con Jesús! ¡En Jesús hemos recibido de Dios la salvación final y definitiva! ¡Jesús está vivo! A ese núcleo podemos añadir otros cinco aspectos: la Iglesia del Nuevo Testamento consta de comunidades 1) con un sentido intenso de comunión; 2) alimentadas por la palabra de Dios; 3) que celebran su comunión con Dios y la comunión de unos con otros mediante los sacramentos (Bautismo y Eucaristía); 4) que tienen pluralidad de ministerios, entre ellos el ministerio del liderazgo, y 5) que continúan la misión de Jesús consistente en proclamar el Reino. Necesitamos esas seis dimensiones para poder hablar de la «Iglesia», a saber: una confesión de fe, la palabra de Dios, los sacramentos, la comunión, los ministerios y la misión. La realización o encarnación concreta de esas dimensiones dependerá de la creatividad de la comunidad que, guiada por el Espíritu de Jesús, ha de responder de manera nueva a los desafíos de una situación histórica y cultural particular.

Esas seis dimensiones han adoptado, todas ellas, formas muy diferentes a lo largo de la historia de la Iglesia. Veamos unos cuantos ejemplos. Hicieron falta quince siglos para que se desarrollara la teología de los siete sacramentos. El Nuevo Testamento no menciona más que dos, mientras que la Edad Media conoció entre dos y treinta sacramentos, porque la teología medieval no hacía distinción clara entre los sacramentos y los sacramentales. Las formas de comunión experimentaron cambios. Desde las pequeñas comunidades que existieron al principio, nos hemos convertido ahora en una Iglesia bastante organizada y centralizada. Mientras tanto, toda clase de nuevas manifestaciones de vida comunitaria fueron apareciendo en forma de comunidades monásticas y de órdenes e institutos religiosos. Actualmente estamos descubriendo la dimensión comunitaria de la Iglesia en las comunidades eclesiales de base.

La vida es lo primero; luego viene la teología. Los primeros cristianos comenzaron a reflexionar gradualmente sobre su nueva identidad como creyentes. Tuvieron que romper con el judaísmo antes de que pudieran desarrollar plenamente tal reflexión. La misión entre los gentiles y la destrucción del Templo en el año 70 de nuestra era son los acontecimientos que originaron la separación entre el cristianismo primitivo y el judaísmo. En el contexto de la misión entre los gentiles, Pablo forjó las imágenes del Nuevo Testamento acerca de la Iglesia: pueblo de Dios, templo del Espíritu Santo, cuerpo de Cristo. Podemos encontrar fácilmente sumarios de esa ecle-siología del Nuevo Testamento. Estudiaremos brevemente las principales características de esos modelos neotestamentarios de la Iglesia. Lo haremos en nuestro estudio de la aportación de Pablo al desarrollo de la misión de la Iglesia.

3. La Iglesia y la misión

La Iglesia comenzó con Jesús y con su Espíritu. Esto se aplica también a la manera en que hemos de abordar la realidad de la misión en el Nuevo Testamento. En nuestra teo-

logía de la misión, hace falta efectuar una «de-construcción». Hay que desmontar muchas cosas. Durante muchos siglos, la misión se ha contemplado en la perspectiva de «implantar la Iglesia». Más recientemente nos convertimos en «edificadores del Reino». La crítica latinoamericana de la empresa misionera fue capaz de sacudir algunas de nuestras ilusiones. El sueño, desde luego, había sido hermoso: traer el Reino de Dios. La realidad fue diferente: lo que el cristianismo trajo estaba asociado con los proyectos de colonización y neocolonización. La Iglesia legitimó la destrucción de las culturas indias. Y lo hizo en nombre de una «civilización occidental» cristiana y superior. Las gentes de América Latina fueron esclavizadas y siguen siendo tratadas como esclavos por una élite «cristiana» que con harta frecuencia recibe las bendiciones de la jerarquía católica. La Iglesia tuvo y sigue teniendo a menudo una opción preferencial en favor de los ricos, a quienes se considera como los defensores del cristianismo frente al anticristo comunista.

a) Primera fase: Jesús de Nazaret

Según nuestros hermanos evangélicos, la misión comienza con la gran «comisión» o encargo de Mt 29,19: «Id y haced discípulos... bautizándolos...» Entonces, ¿cómo habrá que entender el pasaje de Lc 24,49: «Debéis permanecer en la ciudad hasta que seáis investidos con poder de lo alto». Lucas hace que la misión comience en Pentecostés, porque los discípulos tenían aún que elegir a Matías (Hechos 1,26), a fin de volver a establecer el número de Doce, el símbolo de Israel. La discrepancia entre los dos textos muestra que el Jesús de la historia no dio, desde luego, instrucciones explícitas sobre cómo organizar la empresa misionera. Tampoco él organizó un grupo para ser enviado en su nombre. En vez de eso, los discípulos participaron en el ministerio de Jesús de proclamar la cercanía del Reino.

Jesús era un judío que vivía en una época de intensas expectativas apocalípticas. Sus discípulos compartían ese espíritu apocalíptico, que sigue estando visible en los relatos del Nuevo Testamento: se ordena a los discípulos que no lleven bolsa ni zurrón ni sandalias ni bastón. Compárese Mt 10,5-16 con Mc 6,8-11. El texto de Marcos se ha ajustado ya a la situación de las primeras comunidades cristianas: se dice a los discípulos que lleven bastón y calcen sandalias. Más aún, como auténtico judío, el Jesús histórico dirigió su proclamación a Israel únicamente. Como profeta, quería congrega a Israel y restaurar el pacto con Yahvé. Y, no obstante, en el ministerio de Jesús se encuentra ya implícita una dimensión universalista. En sus palabras, resuena la gran expectación de Isaías, que expresa la convicción de que ha llegado el tiempo de que Israel sea la luz de las naciones. Asimismo, en ocasiones importantes, Jesús fue más allá de los límites de la mentalidad judía. Un ejemplo clásico es el relato de la mujer siriofenicia que pide la curación de su hija (Mc 7,24-30; también Mt 15,21-28). Jesús respondió a la súplica ardiente de la mujer con una respuesta típicamente judía, en realidad con una respuesta muy racista: «No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros» (a los ojos de los judíos, los paganos eran perros). Sin embargo, Jesús sintió compasión de la mujer, al ver su fe perseverante y, finalmente, curó a su hija.

b) Segunda fase: Pablo

Tan sólo en Pascua, o después de Pentecostés (según Lucas), vemos que se desarrollan plenamente las consecuencias del mensaje y del ministerio de Jesús. Los discípulos, guiados por el Espíritu Santo, rompieron con la visión centrípete de la salvación, centrada en el judaísmo, y llevaron el mensaje más allá de las fronteras de Israel. Sabemos por los Hechos de los Apóstoles y por las cartas paulinas que esa irradiación misionera tropezó con muchísima resistencia. Las primeras Iglesias necesitaron de un antiguo enemigo, el

fariseo Pablo, para sacar plenamente las consecuencias de lo que ellas querían y proclamaban: ¿cómo iba a ser Jesús el don final y definitivo de la salvación, si ese don era exclusivamente para los judíos?

Se ha dicho que Pablo fue el segundo fundador del cristianismo. Eso es verdad hasta cierto punto, porque la valentía de Pablo llevó el Evangelio más allá de los confines del mundo judío. Pablo dejó que la Buena Nueva se revistiera de algunos aspectos de la cultura grecorromana. Sí, Pablo podría ser muy bien un segundo fundador. Pero, cuando leemos sus cartas, tenemos la impresión de que aquel hombre estaba continuando sencillamente lo que Jesús había comenzado en realidad. Pablo se atrevió a escribir: «Sed imitadores míos, como yo lo soy también de Cristo» (1 Cor 11,1). Pablo fue transformado radicalmente por la persona de Jesús: «Ya no soy el que vive, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Pablo hizo exactamente lo mismo que Jesús había hecho: derramó enteramente su vida al servicio del Reino. El servicio realizado por Jesús le condujo a la cruz. Esa cruz se convirtió también en parte del ministerio de Pablo: «Compartimos abundantemente los sufrimientos de Cristo» (2 Cor 1,5).

Pablo hizo y dijo lo mismo que hallamos en el ministerio de Jesús. El también inició el reinado de Dios predicando la Buena Nueva de la gracia concedida por Dios a los seres humanos. Se preocupó de las personas afligidas. Las reunió en una comunidad y compartió con ellas un solo pan y una sola copa. Oró al *Abba* («padrecito») de Jesús. Por otro lado, Pablo —impulsado por el Espíritu de Jesús— habló y actuó de manera diferente, con arreglo a las diferentes situaciones que encontraba. Jesús se había dirigido principalmente al pueblo llano de Galilea. Pablo se dirigió a los gentiles y a los judíos que vivían en la diáspora. Con la esperanza de ofrecer un mensaje significativo, dio nueva expresión verbal al mensaje del Evangelio. Sus cartas son prueba tangible de un misionero creativo e inteligente que logró inculturar su mensaje, al hablar a un auditorio distinto.

Las cartas de Pablo son la fuente más antigua de que disponemos en el Nuevo Testamento para reconstruir la primitiva reflexión cristiana acerca de su identidad como «Iglesia». Dos de las tres imágenes o modelos de la Iglesia que hallamos en Pablo —la Iglesia como pueblo de Dios y como templo del Espíritu— son básicamente judías. Pablo debió de recibirlas de las comunidades judeocristianas. Como heraldo del Evangelio, las adaptó a la diáspora judía. En el corazón del judaísmo se hallaba la convicción de fe de que el Dios del pacto convirtió a los israelitas en un pueblo (*laós*), en una nación en la que «Dios reina» (*Israel*), en la comunidad de Dios (*gahal-Yahve, ekklesia tou theou*). A la luz de su tradición, los primeros judeocristianos aplicaron a su propia comunidad este concepto de «pueblo de Dios», de pueblo que se había congregado con la convicción de que habían recibido la salvación escatológica de Dios en Jesús. Poco a poco, a consecuencia del rechazo de que fue objeto su mensaje por parte del pueblo judío, los cristianos fueron entendiendo más claramente que ellos eran el verdadero Israel (Gál 6,16; Rom 9,6), la verdadera simiente de Abrahán (Gál 3,29; Rom 9,7ss), la verdadera circuncisión (Flp 3,3). En sus cartas a los fieles de Galacia y a los de Roma, Pablo explica cómo los cristianos, aun sin la ley, aun de origen gentílico, son verdaderos hijos de Abrahán y pertenecen al verdadero pueblo de Dios. A los entusiastas de Corinto, Pablo les acentúa la cara inversa de la moneda. Los cristianos, aunque han recibido una nueva libertad en Cristo, siguen estando en peregrinación y deben vivir con arreglo al Espíritu. Por la vocación divina de que hemos sido objeto, somos pueblo de Dios (2 Cor 6,16), ¡aunque debemos responder como seres humanos a esa vocación! Debemos vivir como pueblo de Dios para ser el pueblo de Dios (6,17-18).

Otra imagen judía utilizada por Pablo para expresar la identidad de la comunidad cristiana es la de «templo del Espíritu», es decir, de santuario en el que Dios está presente (véase 1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,16). El Señor mora en medio

de toda la comunidad: «¿Sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros? (...) El templo de Dios es Santo. Y ese templo sois vosotros» (1 Cor 3,16-17). Pablo entiende la Iglesia como creación del Espíritu, porque el Espíritu es quien vincula singularísimamente a la comunidad con Cristo y la transforma en algo que es mucho más que una camarilla de personas religiosas. Pablo llega a enseñar incluso que cada cristiano es templo del Espíritu en virtud de la nueva vida y libertad recibidas de Dios en el Bautismo (1 Cor 6,19; Gál 3,26-28). Cada cristiano está abierto singularísimamente a las mociones del Espíritu. Ningún individuo aislado ni ningún grupo particular dentro de la Iglesia son los únicos en tener acceso al Espíritu. El Espíritu de Dios sopla donde quiere. Ningún grupo privilegiado ni ningún individuo exaltado puede poseer realmente al Espíritu. No, sino que nosotros somos poseídos por el Espíritu: «No sois vuestros. Habéis sido comprados a gran precio» (1 Cor 6,19-20).

Pablo contempla cómo el Espíritu se manifiesta en los diversos talentos y carismas de los miembros de la comunidad (1 Cor 12,4-11). El Espíritu está creando constantemente a la Iglesia. Y puede verla quizás aparejada para conceder él nuevos dones a individuos y grupos: dones que conduzcan a la aparición de nuevos ministerios. Al mismo tiempo, todos esos dones están inspirados por un mismo y único Espíritu. Como la fuente que es de esos dones, el Espíritu quiere que esos carismas se ejerciten en forma de ministerios «para el bien común», para la edificación de una comunidad en la que haya unidad y amor. Debemos desear con la mayor seriedad esos dones elevados. Y, supremamente, no hay más que uno: el amor, que es paciente y benigno... (1 Cor 13).

Hemos sido bautizados, todos, por un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo (1 Cor 12,13). El Cuerpo de Cristo es probablemente la imagen eclesial más típica del apóstol Pablo. Esa imagen da testimonio de la sabiduría y

destreza de Pablo para la «inculturación». La idea del cuerpo, referida a un grupo de personas, fue originalmente una categoría política griega que correspondería a un conjunto de personas que tenían ideales políticos comunes o a una camarilla consagrada a un personaje político particular. Pablo, al adoptar y ampliar ese concepto colectivo de cuerpo, desea realzar la relación singularísima de la Iglesia con Cristo y la relación especial que existe entre unos miembros y otros. Los cristianos son miembros de un solo cuerpo; han sido llamados a encarnar genuinamente una unidad espiritual, es decir, la unidad y la paz en el Espíritu de Cristo. El vínculo entre Cristo y la Iglesia es un lazo de unión histórico y personal. Es histórico, porque precisamente la experiencia que los primeros discípulos tuvieron con Jesús fue la que germinó hasta formar la Iglesia. Es personal, porque los cristianos creen que el Señor Resucitado se halla activamente presente en el seno de la Iglesia. El Señor Resucitado asocia personalmente a la Iglesia en su continuada labor de liberación.

Una vez que Pablo aplica a la Iglesia el concepto de cuerpo, se recorren nuevos horizontes de significado. Incluso el sentido inmediato de cuerpo, es decir, de estructura física de un organismo vivo, fue empleado para representar significativamente lo que es la Iglesia (véase 1 Cor 12,12-31). Pablo nos hace ver que, así como un cuerpo anatómico está formado por diversos órganos, así también la comunidad cristiana contiene diferentes miembros con diversas responsabilidades, cada uno de ellos, dentro de la comunidad. Puesto que ninguno de los órganos puede pretender que él solo es el cuerpo, ningún individuo ni grupo dentro de la Iglesia tiene derecho a la dignidad singular de ser Iglesia. Que haya diferencias en las funciones corporales es una de las características naturales del cuerpo; análogamente, Pablo habla de la diversidad de atribuciones y ministerios, todos los cuales son elementos de la comunidad. Esta diversidad no debe causar envidias ni alineación, sino que debe ser el fundamento para la madura interdependencia y el servicio.

Al utilizar esta imagen anatómica, Pablo acentúa la interconexión entre los miembros: todos nos pertenecemos unos a otros, porque todos pertenecemos a un solo cuerpo. Pablo afirma que, aunque las partes del cuerpo sean muchas, lo primordial es que se trata de un solo cuerpo. Y precisamente como lo hace el cuerpo vivo, la Iglesia va madurando. Va desarrollándose en su obediencia a la voluntad de Dios.

Pablo puso de relieve la imagen del cuerpo, interpretando dinámicamente ese concepto. Desgraciadamente, las dimensiones de esa imagen se perdieron cuando nuestra teología apologética la interpretó estáticamente. La imagen del cuerpo (místico) de Cristo comenzó a significar una identificación efectiva entre Cristo y la Iglesia. Eso no es lo que Pablo pretendía. Para él, la Iglesia no es la encarnación continuada de Cristo en la tierra. A lo sumo, la Iglesia puede esperar y procurar ser un signo creíble y efectivo de Cristo en el mundo. Así como el Espíritu no puede ser confinado, así Cristo no puede ser encasillado en la Iglesia. Más aún, Pablo no vio nunca la imagen del cuerpo como una sociedad jerárquica con sus escalafones bien definidos y su pirámide de dignidad y autoridad. Para Pablo hay variedad de ministerios. Y todos ellos son necesarios. A los miembros que aparentemente son los menos importantes y útiles, hay que concederles la máxima atención y cuidado. A ellos más que a nadie (véase 1 Cor 12,22-26).

La Iglesia y la misión tuvieron su origen en Jesús y en su Espíritu. El núcleo de esa Iglesia misionera debe buscarse en el mensaje de Jesús acerca del Reino: un mensaje que era vivido por una comunidad de discípulos. Esa comunidad transmitió el mensaje a sus contemporáneos. Y, en ese proceso, ellos trataron de ir expresando poco a poco su identidad. Pablo es nuestra primera fuente en el Nuevo Testamento. En sus cartas vemos una Iglesia —pueblo de Dios, templo del Espíritu, cuerpo de Cristo— en la que todos y cada uno tienen a su cargo la tarea de proclamar el mensaje. Desde luego, es verdad que Pablo fue un apóstol, un en-

viado oficial, que desempeñó un papel decisivo en la tarea de llevar el cristianismo más allá de las fronteras del judaísmo. El Espíritu se manifiesta a sí mismo en «los Hechos de los Apóstoles», entre los cuales apóstoles el más destacado fue Pablo. Ahora bien, además de esos enviados oficiales, las comunidades tenían pluralidad de carismas y ministerios, todos los cuales debían contribuir a la difusión de la Buena Nueva entre las naciones. La comunidad entera compartía la tarea misionera. Jesús y su Espíritu, que crearon las comunidades cristianas primitivas con sus apóstoles, profetas, maestros... (1 Cor 12,27-30), se hallan en el origen de la Iglesia y de su misión.

4. Una comunidad de discípulos

En el presente capítulo hemos tratado de contemplar a una dama joven: la Iglesia-virgen en su juventud. Las comunidades del Nuevo Testamento deben servir de marco para juzgar la situación de nuestra Iglesia actual. Si dirigimos la mirada atrás, hacia nuestras raíces, entonces recordamos el desafío fundamental que significa ser Iglesia: llegar a ser discípulos de Jesús de Nazaret, es decir, vivir y proclamar el sueño que él tuvo del Reino.

Las primeras comunidades cristianas creían que, si seguían a Jesús, podrían vivir de manera más plena y más significativa como seres humanos. ¿Seguimos encontrando hoy día comunidades de esas que, con su discipulado, muestran una manera más significativa de ser humanos? ¿Conocemos al personaje Jesús de Nazaret, y no precisamente a la abstracción que hacen de él nuestros catecismos: Jesús «Dios» o «consustancial con el Padre»? ¿Somos una Iglesia de personas genuinamente liberadas, o una Iglesia de personas angustiadas que están alimentando sus insignificantes almas pecadoras a fin de prepararlas para la bienaventuranza celestial? Como Iglesia, hemos de ser signo del Reino, signo de salvación, liberación, humanización.

Esta perspectiva del Nuevo Testamento comenzó a oscurecerse un poco a partir de la Contrarreforma. En el siguiente capítulo estudiaremos el Concilio Vaticano II, el cual volvió a introducir esta perspectiva del Nuevo Testamento y a ponerla en el primer plano de nuestra tradición católica.

Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclée (Bilbao 1987).
- Idem, *Pedro en la Iglesia primitiva* (en colaboración), Ed. Verbo Divino (Estella 1991).
- BROWN, Raymond, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée (Bilbao 1986).
- Idem, *La comunidad del discípulo amado. Estudios de eclesiología joánica*, Sígueme (Salamanca 1983).
- CONGAR, Ives, *El Espíritu Santo*, Herder (Barcelona 1983).
- DENIS, Henri, *La Iglesia fundada por Cristo y definida en la Escritura*, en «La Iglesia que Jesús no quiso», Paulinas (Madrid 1973), pp. 43-80.
- GOITIA, J. de, *La Iglesia de Roma. Origen, naturaleza y preeminencia*, Desclée (Bilbao 1988).
- LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée (Bilbao 1986).
- ORIOI, J., *Jesús en comunidad*, Sal Terrae, (Santander 1988).
- SCHLIER, H., *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en «Mysterium Salutis» IV/I, pp. 107-230.

Capítulo tercero

El Vaticano II: una nueva trayectoria

Hemos estudiado brevemente el origen de la Iglesia y el desarrollo de su vida y de su autointerpretación durante el período del Nuevo Testamento. El lector se asombrará quizás de que ahora demos un salto de casi dos mil años y estudiemos la cuestión acerca de la autointerpretación de la Iglesia en tiempo del Vaticano II. Vale la pena, indudablemente, hacer un análisis detallado de la evolución de la eclesiología a través de la historia de la Iglesia. Pero tendremos que limitarnos a unas cuantas observaciones y remitiremos al lector a los manuales de eclesiología para una exposición más detallada. Ahora bien, el estudio del Vaticano II nos ofrecerá un buen resumen de las ideas normativas acerca de la Iglesia que hallamos en nuestra Tradición.

El proceso de inculturación no afectó gran cosa a la teología de la Iglesia, porque la eclesiología no se desarrolló plenamente sino en tiempo del Concilio de Trento. El proceso se manifestó particularmente en las estructuras organizativas de la Iglesia, especialmente cuando las pequeñas

comunidades cristianas tuvieron que asumir la función de ser las portadoras de la religión oficial del Estado. Esta novedad, que comenzó en tiempo del emperador Constantino (313), condujo a una lucha entre «los dos poderes»: el poder temporal del Estado frente al poder espiritual de la Iglesia. El punto más destacado de esta lucha se sitúa en la Edad Media. Los emperadores y los reyes chocaron con los papas y los obispos, lo cual condujo a un nuevo enfoque de la eclesiología. La reflexión teológica principal acerca de la Iglesia, durante la Edad Media, se centraba en la imagen del «cuerpo místico de Cristo». Esta línea de pensamiento, en la que la Iglesia siguió siendo interpretada dentro del misterio de la salvación, fue siendo desplazada poco a poco por los canonistas y los teólogos, que necesitaban una base jurídica para asentar la autoridad de los líderes de la Iglesia. Desarrollaron una eclesiología basada en el concepto de una organización visible, jurídica y jerárquica. Como vimos ya anteriormente, Trento adoptó esta línea de pensamiento al construir sus tratados de eclesiología, con el fin de responder al desafío de los reformadores.

Los documentos del Vaticano II son hasta cierto punto un resumen de la evolución de la eclesiología. Las dos líneas de pensamiento de la tradición, que contemplan por un lado a la Iglesia dentro de la oferta histórica que Dios hace de la salvación, y que por otro lado la contemplan como sociedad jerárquica, se hallan presentes en la constitución *Lumen Gentium* y en otros documentos. En el presente capítulo dirigiremos nuestra atención hacia esos textos. En una primera fase ofreceremos un breve resumen de las eclesiologías del Concilio. En segundo lugar, analizaremos brevemente cómo esas diferentes eclesiológicas hallaron cabida en los documentos. Finalmente, trataremos de resolver la cuestión más importante de todas: ¿Qué relación guardan, unas con otras, todas esas diversas eclesiologías? ¿Cuál será nuestro principio para interpretar el Concilio Vaticano II?

1. Las tres eclesiologías del Vaticano II

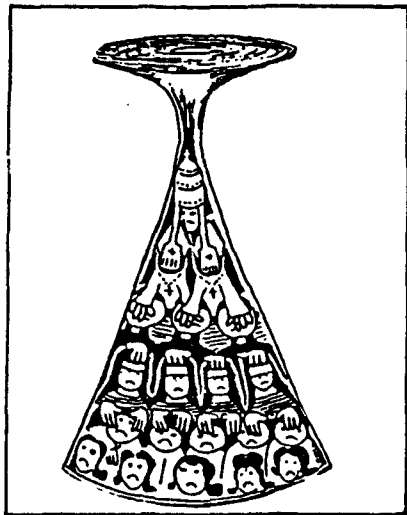
Cuando el papa Juan XXIII (1958-1963) procedió a la inauguración del Concilio Vaticano II, se refirió expresamente a la necesidad de un *aggiornamento*, a una renovación dentro de la Iglesia, y a que se abrieran las ventanas de par en par para que entrara el fresco y pudiera entablarse un diálogo con el mundo. Sin embargo, a pesar de todos estos nobles empeños, el Vaticano II contenía también en sí las semillas de futuros problemas. Como mencionamos ya anteriormente, el Concilio puede considerarse como un proceso de conversión gradual que dio origen a componendas y ambigüedades que quedaron incorporadas luego a los textos definitivos de los documentos. Y, así, los que propugnan una comprensión histórica de la Iglesia pueden hallar en los documentos conciliares una base esencial para esa manera de pensar. Por otro lado, los que se adhieren firmemente a la idea de que la Iglesia es una institución jerárquica permanente, establecida desde sus comienzos por Dios, pueden también fundarse en las declaraciones e incluso en un capítulo entero de la *Lumen Gentium*. De hecho, los documentos conciliares contienen básicamente tres eclesiologías.

a) La sociedad

Una primera eclesiología puede hallarse en el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*. En él, la descripción de la Iglesia es casi exactamente la misma que la que se había desarrollado en Trento y en el Vaticano I. La Iglesia es una «sociedad jerárquicamente organizada» (20), en la que «el Romano Pontífice tiene... plena, suprema y universal potestad» (22). La idea predominante que nos ofrecen estos textos es que la Iglesia es esencialmente una sociedad, la «sociedad perfecta de los que son salvos». Este tipo de descripción no debe sorprendernos, porque los padres conciliares admitieron que, en ese capítulo, estaban «siguiendo las huellas

del Concilio Vaticano I» (18). Según se había declarado en el esquema del Vaticano I: «La Iglesia posee todas las notas características de una verdadera sociedad. Cristo no dejó esta sociedad sin definirla y sin darle una forma fija. Lejos de eso, él mismo le dio existencia, y su voluntad determinó la forma de su existencia y le dio su constitución. La Iglesia no es parte ni miembro de ninguna otra sociedad. Es tan perfecta en sí misma, que es distinta de todas las sociedades humanas y se halla por encima de ellas».

Las expresiones más fuertes del modelo institucional de la Iglesia se formularon en tiempo del Concilio Vaticano I.



PIRAMIDE

El esquema del Vaticano I declaraba que «la Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la que todos los creyentes tengan los mismos derechos. Es una sociedad de desiguales..., en la que a unos les ha sido dado santificar, enseñar y gobernar, y a otros no». Esta concentración extrema de poder en manos de una clase gobernante se evita en el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, introduciéndose algunas ideas nuevas como la de las Iglesias locales, la colegialidad,

la co-responsabilidad, la autoridad como servicio. Volveremos a ver estas ideas, más tarde, en otras partes de nuestro estudio. Ahora bien, básicamente, el capítulo III da continuidad a la concepción jerárquica de la autoridad, según la cual algunos enseñan, santifican y gobiernan, mientras que otros son enseñados, santificados y gobernados. El Vaticano II afirmó la autoridad suprema del vértice de la pirámide: el papa. El Vaticano II continúa en la misma perspectiva,

pero extiende la autoridad suprema al segundo estrato de la pirámide: el colegio de los obispos. Llama bastante la atención que el esquema «sacerdote-profeta-rey», utilizado para los obispos en el capítulo III, pierda el término de «realza» cuando se aplica a todo el pueblo de Dios en el capítulo segundo, y al laicado en el capítulo cuarto.

b) Pueblo de Dios

Otra eclesiología quedó esbozada en los capítulos primero y segundo de la *Lumen Gentium*. El capítulo primero nos ofrece el marco teológico de la misma, cuando describe a la Iglesia como «misterio». Pablo VI hizo una excelente descripción de lo que significa este concepto, en el discurso inaugural del segundo período del Concilio. Declaró: «La Iglesia es misterio, realidad profunda, penetrada por la presencia de Dios, y por eso siempre admite nuevas y más profundas investigaciones». Nos hallamos aquí en la otra línea de pensamiento, iniciada por el Nuevo Testamento. La Iglesia no puede «definirse» en función de estructuras organizativas, autoridad, jurisdicción, etc. La Iglesia debe entenderse como parte de la intervención graciosa de Dios en la historia de los seres humanos, como intervención que se manifestó plenamente en Cristo (1-5). De esa realidad no podemos hablar sino en símbolos e imágenes, que jamás agotarán la realidad total de la Iglesia (6-7).

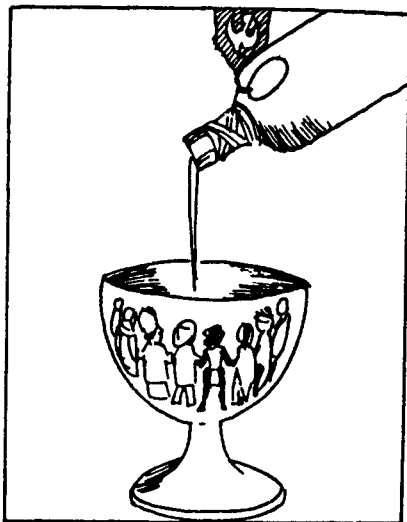
Una vez establecido el marco, los padres conciliares, en el capítulo segundo, siguieron estudiando a fondo la descripción de la Iglesia inspirada por las tres imágenes principales que se ofrecen en el Nuevo Testamento: la Iglesia como el pueblo de Dios, como el cuerpo de Cristo, y como el templo del Espíritu Santo (17). El modelo principal para la Iglesia, elegido para este capítulo, es el de pueblo de Dios. La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, en peregrinación por la historia y que se dirige hacia el Reino. Es una comunidad de participación, una comunión de vida, caridad y ver-

dad, enviada al mundo entero para que sea luz y signo de salvación. Tiene que entrar en la historia de la humanidad. Y no debe cesar jamás de renovarse a sí misma hasta que, por medio de la cruz, llegue a la luz (9).

Todas las personas están llamadas a pertenecer al nuevo pueblo de Dios. La Iglesia debe fomentar y asumir, en cuanto sean buenas, las capacidades, riquezas y costumbres de cada pueblo (13). Las Iglesias particulares conservan su lugar legítimo. Aquellos que no han recibido aún el Evangelio, se relacionan de diversas maneras con el pueblo de Dios. También ellos pueden alcanzar la salvación eterna (16). Por ser pueblo de Dios, todos los miembros, incluidos los dirigentes, son fundamentalmente igualmente, ya que en primer lugar todos y cada uno participan mediante el Bautismo de la única vida de fe. La Iglesia tiene la tarea de ser signo eficaz del Reino de Dios, de encarnar continuamente la iniciativa salvífica de Dios en Cristo. La Iglesia, como pueblo de Dios, debe ser testigo y manifestación primordial de la auténtica libertad e igualdad que anhela profundamente todo ser humano (10-13, 31-32).

c) Servidora

La constitución «pastoral» *Gaudium et Spes* elaboró una tercera eclesiología. La constitución trataba de responder así al llamamiento de Juan XXIII, que pedía que se reestablecie-



COMUNIDAD

ra el diálogo con el mundo. Tal diálogo no sería posible sino cuando elaborásemos una nueva visión de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. El mundo, en su autonomía propia y legítima, es el lugar donde Dios está actuando. La Iglesia no puede imponer sencillamente al mundo su propia visión de la salvación, sino que debe entrar en diálogo con el mundo, tratar de leer los signos de los tiempos, y mostrar su disposición para servir a un mundo que se halla también buscando los valores del reino, como son la paz, la justicia, la comunidad, el espíritu de compartir, etc.

Un «collage» de textos de la *Gaudium et Spes* será quizás la mejor manera de poner de relieve la novedad de la imagen de la «sierva» y del «servicio», que aparece en este contexto del diálogo con el mundo. En palabras de la constitución, «La Iglesia sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (3). Asimismo, «el mundo... puede ayudar mucho y de múltiples maneras a la Iglesia». Y ella, por tanto, «debe promover el mutuo intercambio y la mutua ayuda en todo aquello que en cierta manera es común a la Iglesia y al mundo» (40). La gracia de Cristo no sólo se le da a la Iglesia, sino que se halla al mismo tiempo en el mundo entero. «En Cristo la persona humana recibió una nueva dignidad. Todo esto es verdad no sólo para los cristianos, sino también para todas las personas de buena voluntad en cuyos corazones la gracia



SERVICIO

obra de manera invisible» (22). Puesto que el mundo es el escenario de las acciones salvíficas de Dios, los cristianos que eludan sus responsabilidades terrenas están poniendo en peligro su propia salvación eterna (43). La Iglesia, al asumir esas responsabilidades, debe escuchar lo que los especialistas de diversos campos del saber humano tienen que decirle. La Iglesia «puede y debe enriquecerse con el desarrollo de la vida social humana» (44).

Resumiremos las principales características de esta tercera eclesiología, expresándola en los puntos siguientes: en primer lugar, la Iglesia es humilde servidora. Podríamos hablar de un movimiento centrífugo, por el cual la Iglesia es llamada a servir a todos los pueblos, y no sólo a las personas creyentes. En segundo lugar, la Iglesia es una comunidad de diálogo. Debe ser una Iglesia abierta, que busque constantemente el diálogo con el mundo. En tercer lugar, la Iglesia es dinámica, ya que forma parte de la historia y tiene que adaptarse constantemente a las nuevas circunstancias de un mundo en rápido cambio. Finalmente, la Iglesia es escatológica. No es el centro de la historia humana, porque el centro es la realización del Reino.

2. Una yuxtaposición de dos visiones del mundo

El hecho, en sí mismo, de que el Vaticano II tenga tres eclesiologías no debe turbarnos, porque el Nuevo Testamento y la tradición contienen varias eclesiologías. La pluralidad de eclesiologías es manifestación de la riqueza del misterio del discipulado cristiano, que es algo que no se puede expresar plenamente mediante una sola imagen de la Iglesia. Pero lo que nos disgusta en las eclesiologías del Vaticano II, que acabamos de presentar, es la falta de complementaridad entre la imagen de la Iglesia como sociedad jerárquica, por un lado, y la imagen de la Iglesia como comunidad de participación y humilde servidora, por

el otro lado. No existe precisamente un conflicto entre los elementos de las imágenes de la Iglesia. Sino que —lo que es más importante todavía— hay una oposición básica entre los dos marcos fundamentales que subyacen a tales imágenes.

a) Una visión dualista del mundo

El modelo de la Iglesia institucional que hallamos en el capítulo tercero de la *Lumen Gentium*, se basa en una visión particular del mundo: en una cosmovisión estática, jerárquica y dualista. Se entiende la realidad como un orden cósmico inmutable, establecido por un Dios inmutable y absolutamente trascendente. Ese orden universal está compuesto de dos plantas: en la planta de arriba se halla la esfera de la vida sobrenatural, de la gracia, de la Iglesia y de la salvación; mientras que en la planta de abajo se halla la esfera de la naturaleza y de la historia. La acción de un ser humano en el mundo no tiene importancia inmediata para su salvación eterna. Tan sólo mediante una vida de fe y gracia sobrenaturales, que uno recibe en la Iglesia, podrá el individuo alcanzar el destino eterno. Más aún, el actual orden social, con sus actuales grados y jerarquías, es una realidad establecida por Dios, y no el producto de procesos y sucesos históricos.

Este marco de pensamiento —un marco vertical y nada histórico— fue adoptado por el cristianismo en sus realidades con el mundo grecorromano. Mencionamos ya en el capítulo anterior que el apóstol Pedro había sido un gran misionero e inculturizador. Llevó el mensaje cristiano a las culturas gentiles, fomentando las articulaciones creativas de la fe mediante la utilización de categorías y conceptos inteligibles para los no judíos. El ingreso del cristianismo en el ambiente grecorromano fue necesario e inevitable, a fin de que el Evangelio llegara realmente «hasta los extremos de la tierra», y no permaneciese limitado a un universo judío. El

cristianismo tuvo que «encarnarse» en una situación cultural nueva. Y, en ese proceso, la Buena Nueva no sólo fue grandemente enriquecida, sino que en parte se vio también contaminada.

Al comienzo del capítulo, rechazamos la tesis de que todo iba mal cuando la llamada Iglesia constantiniana se apropió la cultura helenística. El cuadro es mucho más complejo. Se produjo un desarrollo que duró quince siglos y cuyo resultado es lo que denominamos el catolicismo de hoy. En el encuentro del cristianismo con las culturas grecorromana y germánica, era inevitable que elementos ambiguos quedaran incorporados a la tradición de la fe y a las estructuras de la Iglesia. Esto no debiera sorprendernos. Ilustra sencillamente el carácter histórico fundamental del cristianismo. La Iglesia, antes de la realización final del Reino, seguirá siendo en todo momento santa y pecadora a la vez. Desgraciadamente, muchos funcionarios de la Iglesia olvidan esta última realidad, a saber, el carácter pecador de la Iglesia. Y aunque se admita ese carácter pecador, se atribuye únicamente a las personas. A menudo se hace caso omiso de la presencia del pecado en las estructuras predominantes en la Iglesia.

El dualismo del pensamiento filosófico griego (principalmente en Platón), el legalismo de la cultura romana, y el universo mágico de las culturas germánicas «bárbaras» son ejemplos de elementos ambiguos que han influido grandemente en las formulaciones dogmáticas, en los códigos de moral, en las ideas particulares sobre los sacramentos, etc. La presencia de esos elementos en nuestra tradición católica fue el resultado de un proceso histórico que debemos aceptar honradamente, permitiendo así que tales elementos sean accesibles al examen profesional, a la purificación y a posibles cambios. Por desgracia, en la historia de la Iglesia, hemos tratado de absolutivizar el valor de expresiones, prácticas y estructuras particulares de la vida de la Iglesia.

El cristianismo occidental es el producto del dinamismo histórico de la Iglesia y un testimonio de la valentía y creatividad de sus misioneros en la labor de ampliación de sus horizontes mucho más allá de su propia situación cultural. Este dinamismo histórico de la Iglesia en sus relaciones con el mundo terminó de algún modo con la aparición de la Contrarreforma. La Iglesia adoptó una actitud defensiva y se replegó hacia el interior de sí misma. Hemos estudiado ya brevemente el conflicto entre Lutero y la Iglesia católica. H. Küng observa con razón que el catolicismo, mientras que acusa al protestantismo de ser demasiado poco, no puede eludir la acusación de ser demasiado mucho: una colección sincretística de elementos heterogéneos, desorientados e incluso —algunas veces— anticristianos. Hay un pecado por defecto, lo mismo que hay un pecado por exceso. La Reforma rechazó algunos de los excesos de la Iglesia de la tardía Edad Media. La Iglesia católica respondió «canonizando» todo lo que había en su tradición, acabando así en una, nada satisfactoria, *complexio oppositorum* (combinación de elementos opuestos).

El barroco y la neoescolástica son ejemplos claros de tal combinación insatisfactoria de elementos opuestos. Los teólogos de la Contrarreforma, haciendo acopio de la tradición, aceptaron más cosas en común con la filosofía griega que con la visión bíblica de Dios y de los seres humanos. La teología escolástica se corrompió, por tanto, cayendo en el dualismo: el orden natural y el orden sobrenatural, el orden material y el orden espiritual, la historia de la salvación y la historia natural. Este dualismo llegó muy hábilmente a defender la institución de la Iglesia, a la que se declaró estar a cargo completamente de las verdades eternas y poseer toda la información sobrenatural acerca de la salvación. Esa audaz pretensión absolutista fue la reacción refleja de una Iglesia asediada en el siglo XIX y que iba perdiendo extensos territorios y enorme poder temporal, a causa de los violentos ataques por un número cada vez mayor de personas que promo-

vían belicosamente los ideales (libertad, igualdad, fraternidad) de la Revolución Francesa (1789). La Iglesia institucional trató de compensar la pérdida de poder temporal absolutivizando sus pretensiones de poder sagrado y moral.

La Iglesia, al asumir la función de maestra suprema, empezó a fulminar condenas a diestro y siniestro. Ejemplo típico es el *Silábico de errores* de Pío IX (1864). Un sucesor suyo, Pío X (1903-1914) describió el movimiento modernista, haciendo una caricatura de él en su encíclica *Pascendi* (1907), en la que definió al modernismo como «la síntesis de todas la herejías». Algunos decenios más tarde, Pío XII (1939-1958) escribió: «Como sabéis, venerables hermanos, la negación de la base fundamental de la moralidad tuvo en Europa su raíz originaria en haberse separado de la doctrina de Cristo, cuya depositaria y maestra es la Cátedra de Pedro (*Summi Pontificatus*, 1939, n° 14). Con tales aires de superioridad, los eclesiásticos consideraban a la Iglesia como suficiente en sí misma. Así, esa fortaleza «sobrenatural» que es la Iglesia se fue quedando aislada del mundo y fue haciéndose incapaz de relacionarse significativamente con el sector más amplio de la sociedad humana. La fortaleza se convirtió en prisión, aunque —eso sí— una prisión segura y confortable, pero al fin de cuentas una prisión. Tal era la situación restrictiva de la Iglesia, que el Vaticano II quería superar.

Juan XXIII, al convocar el Concilio Vaticano II, rebatió casi la *Summi Pontificatus* de Pío XII. Declaraba: «Sabemos que la contemplación de estos males abate hasta tal punto el ánimo de algunos, que no ven más que tinieblas y piensan que el mundo está totalmente envuelto en ellas. Para Nos, en cambio, es de sumo consuelo poner nuestra singularísima confianza en el divino Salvador del género humano, que no dejó ciertamente en el abandono a los mortales que redimió». El Concilio, predijo el papa Juan, «será una demostración de la Iglesia... que está a tono con el ritmo de los tiempos». Sin embargo, el papa no sería el teólogo

que hiciera la tarea. El cardenal conservador Ottaviani, del Santo Oficio, y con él los teólogos neoescolásticos romanos, realizaron la tarea de preparar los documentos. El primer proyecto de documento sobre la Iglesia, elaborado por ellos, era una especie de resumen de la eclesiología de los manuales neoescolásticos, muy acorde con el esquema *De Ecclesia Christi*, del Vaticano I. El texto tenía once capítulos: los capítulos 1-2 trataban de la naturaleza de la Iglesia militante y de la necesidad que hay de ella para la salvación, los capítulos 3-6 hablaban de la estructura jerárquica de la Iglesia, e iban seguidos por los capítulos 7-11, que se dedicaban principalmente a formular consideraciones jurídicas sobre el magisterio, la autoridad, etc.

El primer proyecto estaba completamente desechado al final del primer período del Concilio. Fue famosa la intervención crítica del obispo De Smedt, de Brujas (Bélgica), que acusó al proyecto de tres vicios: *triumfalismo*, *clericalismo* y *juridicismo*. Tal vez el primer término exprese la crítica más severa: una Iglesia triunfalista se lanza como un ejército contra los poderes malignos de este mundo. Es una Iglesia que es, de alguna manera, un castillo en el aire, una institución sagrada que sigue siendo la misma que cuando empezó, establecida desde lo alto por Cristo. Creer en el establecimiento de tal institución monolítica es hallarse en clara oposición con la conciencia histórica, cada vez más intensa, que hay en el mundo.

Cuando se le pidió a Bernard Lonergan que formulara en una sola frase la mayor aportación del Vaticano II, respondió: «El Vaticano II redescubrió la historia». En tiempo del Concilio, un número importante de teólogos católicos había rechazado ya el marco estático y vertical del pensamiento griego y el dualismo de la teología pos-tridentina, y había adoptado una comprensión histórica radical del mundo en sus relaciones con Dios. Esos teólogos llegaron a formar parte de una comisión teológica reconstituida, que volvió a redactar por completo la *Lumen Gentium*. En un

segundo período, se presentó el nuevo proyecto, que constaba de sólo cuatro capítulos: el misterio de la Iglesia, la constitución jerárquica, el pueblo de Dios y concretamente el laicado, la vocación a la santidad. Después de ulteriores debates y sugerencias, el tercer período dio a luz el texto definitivo, en el que el «pueblo de Dios» se convierte en el modelo teológico básico de la eclesiología del Vaticano II. El texto sobre la jerarquía viene luego en el capítulo tercero, lo cual significa que la jerarquía, hasta cierto punto, está subordinada al «pueblo de Dios», al que tiene que servir.

b) Una visión histórica del mundo

Las eclesiologías que contemplan a la Iglesia como «pueblo de Dios» y como «servidora» en diálogo con el mundo, tienen como marco subyacente una visión histórica unificada del mundo. Con arreglo a esa manera «holística» o integral de pensar, no hay más que una sola historia real. No hay historia de la salvación que se halle genuinamente separada de la historia del mundo. O a Dios se le encuentra en el mundo, con el mundo y por medio del mundo y de la historia, o no se le encuentra en absoluto. O la fe dice algo acerca de *nuestra* realidad, de *nuestra* historia, o la fe no dice nada en absoluto. La revelación no es una comunicación de información «sobrenatural», sino que es la presencia y encuentro de Dios con personas en la historia, reconocido por las personas en una experiencia de fe. La revelación de Dios se atiene a la forma de las experiencias humanas e históricas. La presencia de Dios es la que perciben las personas en la historia. Y a partir de esa experiencia, las personas de fe han creado una historia que es, al mismo tiempo, la historia liberadora de Dios con la humanidad y para la humanidad. Como ocurre con el orden social, no hay un orden social «dado» por Dios o por las fuerzas cósmicas, sino que dicho orden es el resultado de la creatividad humana y de los errores humanos en la historia, y está siempre sometido al cambio mediante la acción social.

El encuentro del catolicismo con la conciencia histórica creciente del mundo fue un proceso bastante penoso. «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» —¡tal es el *error* n° 80 del *Sílabo* de Pío IX! Tan sólo en época reciente pudo desarrollarse una nueva teología de la revelación, y en ella la conciencia histórica de la humanidad moderna entró en diálogo renovado con la comprensión bíblica de Dios y de los seres humanos.

Volvamos a estudiar la *Lumen Gentium* para ver cómo una visión histórica unificada del mundo es inherente al modelo de «pueblo de Dios» que desempeña un papel clave en ese documento. Diremos nuevamente que la imagen de la «sociedad jerárquica» que hallamos en el capítulo tercero presenta a una Iglesia que flota en medio del aire y que se contenta con formular declaraciones morales sobre un mundo caótico. Acentúa también la nítida separación de poderes y privilegios en el seno de la Iglesia. Los clérigos son los únicos que poseen el poder de enseñar, santificar y gobernar dentro de la Iglesia. En realidad, para muchos católicos hasta nuestros días, los clérigos *son* la Iglesia. Los laicos son aquellos a quienes se enseña, se santifica y se gobierna. El papel activo del laicado queda reducido a menudo al de orar, obedecer y dar ofrendas (especialmente de dinero en efectivo).

En contraste con ello, la Iglesia como pueblo de Dios se contempla a sí misma en el corazón de la humanidad y del mundo, en los que Dios interviene para redimir. Es un pueblo en el que todos los miembros, laicos y clérigos, son iguales en dignidad básica y en responsabilidad en lo que atañe al ministerio y la misión (véase 1 Pe 2,9). Como los israelitas del período bíblico, la Iglesia entera, el pueblo entero de Dios, es llamado a ser «luz para las naciones» (1), «haciendo su entrada en la historia de la humanidad» (9). Al tratar de ser esa luz, «el pueblo de Dios... fomenta y asume... todas las capacidades y riquezas y costumbres de

los pueblos, en lo que tienen de bueno» (13). La presencia del Reino se experimenta también más allá de los límites de la Iglesia. «Quienes ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, *bajo el influjo de la gracia*, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (16). La Iglesia, al llevar la Buena Nueva, no debe destruir, sino asumir «todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de esos pueblos» (17).

El tema del pueblo de Dios en la *Lumen Gentium*, esclarecido y desarrollado ulteriormente por otros modelos teológicos como el de templo de Espíritu, cuerpo de Cristo y sacramento, está abierto al reconocimiento de la presencia de Dios en la corriente total de la historia del mundo. En vez de una sociedad exclusiva y perfecta que esté por encima de la historia, tenemos una comunidad dinámica, democrática, mesiánica, de personas que se hallan en peregrinación hacia el Reino, al mismo tiempo que se esfuerzan por ser un signo del amor salvífico de Dios hacia todos los pueblos. Sin embargo, no dejemos de ver las limitaciones de esta imagen. Evoca toda la teología bíblica del pueblo de Dios a través de la historia de la salvación. Como tal, es una imagen inteligible y significativa para los cristianos que se hallan dentro de la tradición del Evangelio. Pero es difícil que la entiendan las personas seculares contemporáneas.

La expresión de «pueblo de Dios» puede suscitar en las personas seculares la imagen de una comunidad privilegiada que posee la verdad suprema, la plenitud de la gracia y el ideal de la santidad. El peligro de volver a crear un espacio sacro y separado para la Iglesia no es un peligro imaginario. El dualismo y el consiguiente triunfalismo que vimos en la primera eclesiología presentada no estará superado por completo mientras tengamos a mano definiciones a punto que hayan sido formuladas sin referencia alguna a las relaciones

Iglesia-mundo. Tal parece ser la limitación de la *Lumen Gentium*. Si exceptuamos algunas referencias significativas a las relaciones de la Iglesia con el mundo, la constitución sigue estando demasiado centrada en la Iglesia.

La visión unificada e histórica del mundo aparece con mucho más relieve en la *Gaudium et Spes*. Tan sólo en ella encontramos una reflexión más profunda acerca de las consecuencias seculares y cósmicas de la revelación que Dios hace de sí mismo a la humanidad. Dios no sólo habla a la humanidad a través de la vida de la Iglesia, sino también por medio de los acontecimientos de la historia del mundo. Y, así, la Iglesia debe discernir los signos de los tiempos e interpretar las numerosas voces de nuestra época. Una Iglesia que comprenda esta presencia de Dios en el mundo, comenzará a hablar otro lenguaje y desarrollará otras imágenes para definir su propia naturaleza y la función que le corresponde dentro de la historia de la humanidad.

El mundo se ha ido haciendo cada vez más activo y se ha ido independizando más y más de la Iglesia. Los seres humanos hacen su propia historia y son responsables de su propio futuro. Una Iglesia que siga acentuando su propia posición privilegiada que la convierte en la única «sociedad» o «pueblo» en donde se ha realizado el futuro auténtico y preciso de la humanidad, cercenaría necesariamente todas las posibilidades de diálogo con la humanidad contemporánea y con el mundo. Será una Iglesia incapaz de responder a un mundo en transformación, porque se halla aprisionada en sus propias estructuras y doctrinas osificadas. Tal Iglesia podría remendar un poco sus propias estructuras autoritarias, pero su mentalidad básica seguiría estando caracterizada por una actitud de monólogo.

Según Schillebeeckx, cuando era normal en la sociedad la posesión de grandes latifundios, la apariencia exterior de una Iglesia con todos los aspectos de poseer en monólogo un «gran latifundio de verdad» podría parecer algo más o menos obvio, desde el punto de vista sociológico. Pero aho-

ra la Iglesia se encuentra a sí misma dentro de un mundo moderno pluralista, en el que nuestras propias convicciones de fe son cuestionadas por otras ideologías y religiones. Actualmente, no hay monopolio sobre las cuestiones supremas; no existe un marco simbólico general para la sociedad y para los diversos seres humanos. La *Gaudium et Spes* acepta esta nueva situación de nuestro mundo y propone «un mutuo intercambio y ayuda», mediante el cual la Iglesia ofrezca alguna ayuda al mundo, y reciba ayuda del mundo moderno en múltiples maneras (40-45). La «servidora» ha salido del «ghetto» erigido durante estos últimos siglos, y quiere así hacer frente a las numerosas cuestiones que tiene planteadas el conjunto de la humanidad. Nadie queda excluido de un diálogo sincero (92).

3. Escoger una sola perspectiva

Hemos visto cómo, durante la historia de nuestra Iglesia, la eclesiología se desarrolló con arreglo a dos líneas de pensamiento: una de ellas que ponía a la Iglesia —pueblo de Dios— dentro del marco total de la historia de la salvación; y la otra que se centraba en la estructura jurídica y jerárquica de la Iglesia. Estas dos líneas de pensamiento son la base del conflicto del Vaticano II entre la eclesiología de la sociedad jerárquica, por un lado, y las eclesiologías del pueblo de Dios y de la Iglesia servidora, por el otro lado. El Vaticano II, como si fuera un compendio de nuestra tradición, yuxtapone las diferentes eclesiologías (¡y sus cosmovisiones subyacentes!) que han ido apareciendo en nuestra historia. Por eso, procede hacernos la siguiente pregunta: ¿Cuál de las eclesiologías del Vaticano II habrá de prevalecer? ¿O qué eclesiología habrá que elegir como principio básico para interpretar las demás eclesiologías?

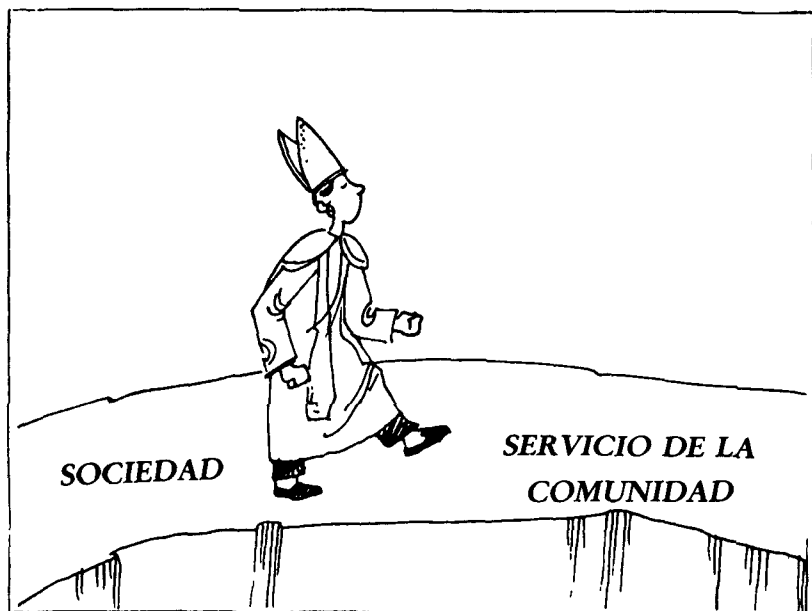
Es evidente que el error del Vaticano II no debe atribuirse a la existencia de pluralidad de eclesiologías. La fidelidad a nuestra tradición exige apertura hacia tal pluralidad.

Ahora bien, el Concilio falló por no elaborar a fondo un principio de interpretación y mostrar cómo se relacionan entre sí esos distintos enfoques. Formularemos nuestro propio principio, planteando cuestiones cual la de cómo nos será posible ser fieles a las intenciones profundas y a la dinámica del Concilio. Vimos que el Vaticano II redescubrió la historia y la conciencia histórica. Si aplicamos este redescubrimiento al Concilio mismo, si utilizamos una «exégesis histórico-crítica» y analizamos el desarrollo histórico del Concilio, creo que llegaremos fácilmente a formular un principio de interpretación.

Muchos autores han señalado que la *Lumen Gentium* es en realidad un texto de avenencia. El enfoque tradicional del texto preparatorio, escrito antes del Concilio por teólogos neoescolásticos romanos, tuvo que pasar por cuatro importantes proyectos, a fin de «sembrar —como dijo Karl Rahner— la verdadera semilla de una nueva perspectiva». Es inevitable que, en ese complicado proceso de rechazos y enmiendas de una postura tradicional, se hayan deslizado en el texto definitivo algunas inconsecuencias y ambivalencias. La *Gaudium et Spes*, por otro lado, es una respuesta inmediata al desafío profético lanzado por Juan XXIII para que se iniciara un genuino *aggiornamento* a fin de reestablecer el diálogo con el mundo. Este documento se originó directamente de una sugerencia formulada durante el primer período del Concilio. Por su origen singularísimo, la *Gaudium et Spes* no se vio afectada tanto por las ambivalencias de los demás documentos. Al desarrollar «las semillas sembradas» en la *Lumen Gentium*, expresó de la manera más auténtica la orientación «pastoral» general del Concilio. Puede considerarse como la aportación más novedosa y distintiva del Vaticano II.

La *Gaudium et Spes* representa la única perspectiva que se fue desarrollando gradualmente durante el Concilio: la perspectiva de una Iglesia abierta, dinámica y servidora dentro de la historia de la humanidad, una Iglesia comprometi-

da en la misión de un total bienestar para todos los pueblos. Una vez adoptada esa perspectiva, resulta fácil integrar las otras dos eclesiologías. No podremos servir sin tener nuestra propia identidad. Somos «pueblo de Dios», una comunidad de discípulos de Jesús que asume su responsabilidad en la «misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde» (L.G.31). Y tal misión en el seno



de la Iglesia y del mundo necesita el apoyo de los líderes y de las estructuras. No puede haber verdadera comunidad sin que haya dirigentes visibles. Una vida eclesial igualitaria que no proporcione amplio espacio para el servicio de un liderazgo dinámico está condenada a no pasar de ser una abstracción. Los obispos comenzaron su retirada cuando se hallaban en una sociedad jerárquica y perfecta. Y poco a poco se fueron moviendo hacia el exterior, hacia una Iglesia en la historia, hacia una comunidad de discípulos en servicio y en diálogo con el mundo.

4. Sueños de futuro

Después de reflexionar sobre todo lo que he dicho en el presente capítulo, creo que en el ámbito de la eclesiología el Vaticano II efectuó el siguiente movimiento de traslación:

En primer lugar, se trasladó de una imagen de la Iglesia como sociedad jerárquicamente estructurada a una imagen dinámica de «pueblo de Dios», de comunidad participadora en la peregrinación por la historia.

En segundo lugar, se trasladó de la preocupación por una renovación puramente eclesiocéntrica al compromiso de entrar en asociación creativa con el mundo.

En tercer lugar, se trasladó de una Iglesia que se hallaba en posesión de la salvación y de la verdad a una Iglesia que está situada dentro de un proceso en curso de la revelación de Dios en la historia, y —por tanto— a una Iglesia que debe escuchar los «signos de los tiempos».

La eclesiología del Vaticano II no cerraba propiamente el debate sino que lo abría. Los textos conciliares, con todas sus soluciones de compromiso y sus ambigüedades, no deben ser para nosotros declaraciones finales y definitivas. Lo que ellos hacen es señalar hacia una nueva perspectiva, que todavía no está del todo clara en las consecuencias que implica.

Eusebio (265-340 aprox.), «padre de la historia eclesiástica», escribió en la época en que el cristianismo se había convertido en la religión del Imperio Romano. Para él, todo estaba dado ya desde el principio: los obispos, la doctrina, las leyes son de origen divino. Fueron instituidos inmediatamente por Cristo. Y, por tanto, son elementos «sustanciales» de la Iglesia, y nadie podrá alterarlos jamás. La constitución de la Iglesia y del Imperio eran de institución divina. Y la tarea del historiador eclesiástico consiste en hacer ver que esa fundación original ha pervivido a lo largo de los siglos.

Casi diecisiete siglos más tarde, se hallaba aún muy viva la idea de Eusebio y su «mito del eterno retorno», tomados por él del universo grecorromano. Los cristianos desean regresar a la «Iglesia virgen», que debió de ser la Iglesia «original» de Pablo, la Iglesia «católica» de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas pastorales, la Iglesia constantiniana, o la Iglesia de Trento y del Vaticano I. Sin embargo, como expresó muy bellamente Robert Wilken en su obra *The Myth of Christian Beginnings*: «Nuestra época no está sometida al pasado; está sometida únicamente a los sueños de futuro. Algún día, nuestra generación, como la de los apóstoles, como la de Agustín y Justiniano, como la de Tomás de Aquino y Calvino... serán el pasado para un futuro que todavía no conocemos. Si la esperanza cristiana es una visión de Dios, las imperfecciones del presente no son desviaciones de una fe cristiana original, sino las experiencias no acabadas y no formadas todavía de hombres y mujeres que viven en orientación hacia Dios, quien es infinitamente más hermoso, infinitamente más clemente e infinitamente más verdadero de lo que cualquier persona haya podido jamás imaginarse. 'No recordéis las cosas anteriores, ni consideréis las cosas del pasado. He aquí, hago algo nuevo, ahora acontece; ¿no lo percibís?' (Is 43, 18-19)».

Estamos entrando en un mundo nuevo, del que no se han trazado aún mapas. Tenemos que soñar con el futuro. La Iglesia de nuestros sueños supondrá quizás cambios tan novedosos que aterrarán a los eclesiásticos, a los teólogos e incluso a los laicos. Desgraciadamente, algunos eclesiásticos muy influyentes se han aterrado tanto, que tratan ahora de invertir todo el proceso de renovación iniciado por el Vaticano II. En el capítulo siguiente estudiaremos las novedades habidas en materia de eclesiología después del Vaticano II. Y veremos hasta qué punto hemos llegado en la tarea de dar expresión concreta a las nuevas perspectivas iniciadas por el Vaticano II.

Bibliografía

- ALBERIGO, G. - JOSSUA, J. P., *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad (Madrid 1987).
- BARAUNA, Guillermo, (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (2 vols), Juan Flors (Barcelona 1966).
- CARDA PITARCH, J. M., *La Iglesia de Cristo. Doctrina central del Concilio que ha marcado nuestro tiempo*, Atenas (Madrid 1987).
- CONGAR, Yves, *Santa Iglesia*, Estela (Barcelona 1965).
- GUILMOT, Paul, *¿El fin de una Iglesia clerical?*, Studium (Madrid 1972).
- MOLINA, M. A., *Diccionario del Vaticano II*, BAC (Madrid 1969).
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentarios a la Constitución «Lumen Gentium»* (2 vols), Herder (Barcelona 1968).

Capítulo cuarto

La Iglesia del post-Vaticano II: ¿misión o restauración?

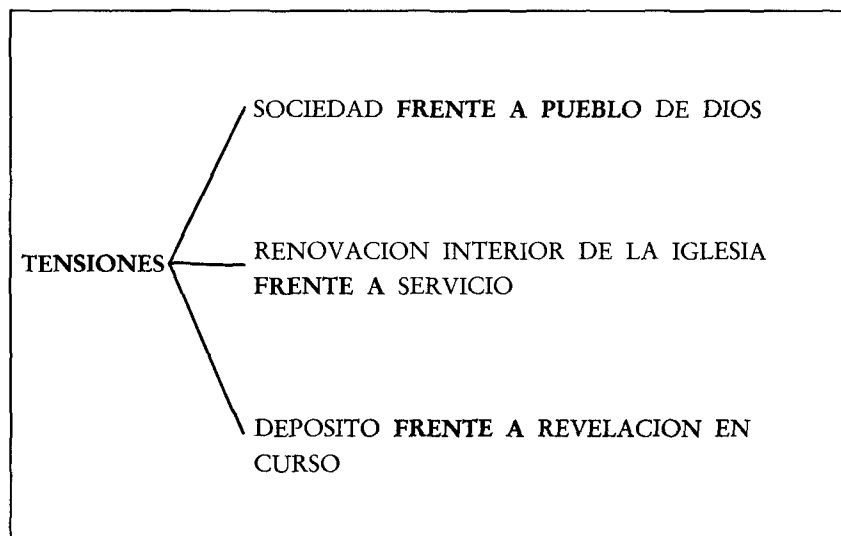
En el presente capítulo ofreceremos un esbozo de la historia de los veinticinco años transcurridos desde que finalizó el Concilio. Somos conscientes de que la empresa es arriesgada. Necesitamos un poco de distancia para poder dar una interpretación justa de los hechos históricos. Nuestro estudio tendrá, indudablemente, el colorido de nuestro propio compromiso y de nuestras expectativas. No obstante, hemos de aceptar el riesgo de presentar una interpretación de los sucesos recientes que han acaecido en nuestra Iglesia. Sin un «análisis» constante de lo que está sucediendo realmente en nuestra Iglesia, no lograremos liberar jamás la eclesiología de la camisa de fuerza de la abstracción dogmática, por la que está aprisionada.

En un primer punto, volveremos a enunciar brevemente las tres tensiones o contradicciones de la eclesiología del Vaticano II. Eso servirá de marco para nuestro examen de la historia del post-Vaticano II. Después de evaluar el gobierno del papa Pablo VI y antes de pasar a estudiar el gobierno

del papa Juan Pablo II, presentaremos algunos asuntos de las Iglesias locales, especialmente de la Tercera Iglesia. Se cree que el Sínodo Extraordinario de 1985 fue un punto crucial. Examinaremos lo que sucedió durante el sínodo y sus efectos subsiguientes.

1. Las tensiones del Concilio Vaticano II

Hacia el final de nuestro capítulo anterior describimos el Vaticano II como un movimiento: primeramente, desde el modelo de sociedad hasta el modelo de pueblo de Dios; en segundo lugar, desde la preocupación por una renovación puramente eclesiocéntrica hasta un compromiso por entrar en asociación creadora con el mundo; en tercer lugar, desde una Iglesia en posesión de la salvación y la verdad hasta



una Iglesia que presta atención a los signos de los tiempos. El Concilio situó a los obispos en una trayectoria. Algunos siguieron desplazándose hacia una nueva visión; otros se

quedaron fijos en su antigua manera de ver las cosas. El resultado fue que las declaraciones finales del Vaticano II fueron con harta frecuencia textos de compromiso. La tarea precisamente de nuestra Iglesia actual será llegar a una síntesis creadora de esas tensiones. Consideremos de nuevo esas tres tensiones, que yo creo que son las más fundamentales.

En primer lugar, en la *Lumen Gentium* del Vaticano II vimos que había un movimiento que iba de la «sociedad» al «pueblo de Dios». La primera tensión que es de esperar después del Vaticano II se producirá entre los nostálgicos de la vigorosa identidad y seguridad que se siente en una sociedad centralizada y jerárquica, y los que creen que hemos de dirigirnos hacia una comunión de Iglesias locales en las que tratemos de crear comunidades participadoras. Después del Concilio, comenzamos a hablar de Iglesias locales, de comunidades eclesiales de base y de nuevos ministerios. Parece que no agrada a todos ese desenvolvimiento de las cosas. La era del post-Vaticano II produjo también la Iglesia disidente del arzobispo Lefebvre, quien reintrodujo la liturgia tridentina, los seminarios tridentinos, los viejos manuales, etc.

En segundo lugar, el Vaticano II no logró llegar a una síntesis entre las eclesiologías presentadas en la *Lumen Gentium* y la nueva perspectiva de la *Gaudium et Spes*. Como vimos, la *Lumen Gentium* recogió imágenes de la Iglesia que pudieran fomentar una renovación interna de la misma. La *Gaudium et Spes*, por otro lado, se centró en la necesidad de reanudar el diálogo con el mundo. Cabía esperar que se iniciasen dos movimientos opuestos, después del Concilio. Algunas Iglesias desarrollan estructuras para entablar un diálogo creador con las posibles situaciones en que se encuentren. Este movimiento, desde luego, es muy fuerte en la periferia, en las Iglesias jóvenes del Tercer Mundo. El otro movimiento, fomentado vigorosamente por el centro, se centra en la vida interior de la Igle-

sia y en la crisis que se ha producido inevitablemente por el proceso de cambios radicales de las estructuras de la Iglesia.

Una tercera tensión fue originada por una falta de síntesis, pero esta vez entre la *Dei Verbum*, la constitución dogmática sobre la divina revelación, y la *Gaudium et Spes*. La *Dei Verbum*, lo mismo que la *Lumen Gentium*, tuvo que pasar por varios proyectos importantes antes de llegar al texto final. Esto originó cierto número de ambigüedades. Se describe a la revelación como una realidad dinámica e histórica, de la que forman parte integrante las experiencias de fe del pueblo. Sin embargo, en algunos pasajes, parece que hemos recibido la revelación como un «sagrado depósito», confiado al magisterio de la Iglesia. Apenas se tiene en cuenta la cuestión de la revelación en curso a través de los «signos de los tiempos», y el hecho de que la revelación esté a disposición de todos los pueblos. En contraste con ello, el empeño de la *Gaudium et Spes* por entrar en diálogo con todas las personas de buena voluntad fue un desafío para que los obispos aceptaran un concepto de revelación que es radicalmente histórico, que lo abarca todo, y de revelación que se halla en curso. Dentro de la historia de la humanidad, en la que Dios se halla presente y actúa, todos los pueblos buscan la verdad y la salvación. La Iglesia no se encuentra sencillamente en posesión de la verdad. La Iglesia debe ser docente y discente, debe enseñar y aprender (*Gaudium et Spes*, 44). Nadie posee la verdad; somos poseídos por la Verdad, que está siendo revelada constantemente dentro y fuera de la Iglesia.

La mayoría de los historiadores de la Iglesia señalan que un concilio ecuménico necesita, por lo menos, cincuenta años para ser aceptado y verse integrado por completo. ¡Estamos a mitad de camino! En adelante, trataremos de realizar algunos sucesos que se han producido en el centro y en la periferia de la Iglesia católica, centrándonos principalmente en los sucesos que revelan las tensiones sin resolver del Concilio Vaticano II.

2. El gobierno del pontífice Pablo VI (1963-1978)

El pontificado de Pablo VI debe contemplarse básicamente a la luz del Vaticano II y de sus persistentes tensiones. A causa de la redacción ambigua de los textos oficiales, la cuestión decisiva después del Concilio fue la de si había que considerar el Vaticano II como punto final o como nuevo comienzo. Pablo VI lo vio, desde luego, como un comienzo, y se sintió comprometido con la renovación iniciada en el Vaticano II. Así se manifiesta claramente en su primera encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), en la que se estudian a fondo tres pensamientos: «La Iglesia debe hacer más profunda la conciencia que tiene de sí misma —debe hallar la manera de lograr así sabiamente una radical renovación— y establecer con el mundo... un diálogo amistoso». Pablo VI optó por la reforma litúrgica, el diálogo ecuménico, y abogó más intensamente todavía por el diálogo con el mundo, especialmente con los países del Tercer Mundo. Fue un profeta de la paz y de la justicia en el mundo (*Populorum Progressio*, 1967).

Sin embargo, el espíritu profético de Pablo entró en constante conflicto con el principio petrino. La cuestión de la colegialidad, introducida durante el Vaticano II, cobró mucha importancia durante el pontificado del Pablo VI. El, desde luego, optó por la colegialidad. Pero el pastor y el profeta que había en él, con un sentido dinámico de misión en el mundo moderno, chocó a menudo con el administrador y el primado, que optaba por la diplomacia, la prudencia y la estabilidad. Esto se hizo ya claramente visible en sus intervenciones durante el Concilio, en las cuales trató de proteger a la minoría conservadora y de salvaguardar el ministerio petrino. Después de unos primeros años paulinos, más lanzados a la aventura, el papado llegó a un punto crucial con la publicación de la *Humanae Vitae*. Esta encíclica se convirtió en verdadera jurisprudencia para sancionar el ejercicio no colegial de la autoridad magisterial del papa. Pablo VI se distanció de la postura adoptada por la mayoría de los que integraban la co-

misión oficial, que patrocinaba la apertura de la Iglesia hacia el control de la natalidad.

Las intervenciones de la Curia romana, que presionaron para que se aceptara la encíclica y que tomó medidas contra el Catecismo Holandés, contra Ivan Illich y otras personas, no contribuyó a eliminar los subsiguientes resentimientos de muchos cristianos. El conflicto con el cardenal Lercaro, la reacción contra la entrevista con el cardenal Suenens sobre la colegialidad en 1969, y las restricciones que se impusieron al orden del día del sínodo de 1969, condujeron a un ulterior aislamiento del papado. Para 1970 había llegado a predominar el principio petrino de la conversión. Un papa que había mostrado gran apertura hacia los problemas del mundo, aparecía al final de su pontificado como un hombre solitario. No logró nunca sobreponerse a su temor de una reforma institucional más radical. Quedaba por resolver el problema de la primacía universal del papado frente a la colegialidad del episcopado.

Sería peligroso escribir una historia de la Iglesia desde el solo punto de vista del papado. La importancia de un solo hombre que ocupa el centro no debe hacer que desatendamos la idea de que la esperanza del futuro de la Iglesia no depende primordialmente de ese hombre, sino de las comunidades cristianas vivas. La Iglesia renacerá primordialmente en la base. Después de examinar el centro, tendremos ahora que hacer un resumen de lo que sucedió en la periferia, durante ese mismo período de tiempo. La palabra «periferia» es quizás la palabra adecuada para describir el movimiento iniciado en las Iglesias jóvenes en tiempo del Vaticano II. Ahora bien, transcurrido un período de diez años, ese movimiento no era ya periférico. ¡La «Tercera Iglesia» había llegado al centro!

3. La llegada de la Tercera Iglesia

Los comentaristas del Vaticano II señalan que el Concilio no llegó a ser concilio ecuménico en el pleno sentido de la palabra. Siguió siendo en gran medida el concilio de los

obispos progresistas de la Europa occidental, que de algún modo lograron una victoria sobre sus homólogos conservadores. El Concilio termina un período de renovación de la teología en el Occidente, renovación que estuvo inspirada principalmente por un retorno al Evangelio. Juntamente con un fenómeno global de secularización y democratización, esta renovación fue una respuesta al mundo occidental en rápido desarrollo: mundo en el que la Iglesia-sociedad sobrenatural, estática y perfecta había ido quedando cada vez más aislada. Los progresistas aspiraban a una visión más comunitaria y dinámica de la Iglesia que les permitiera entrar en diálogo con los puntos de vista, básicamente optimistas, del Occidente.

Los años sesenta fueron un período de rápido crecimiento económico, durante el cual el Occidente creyó que la ciencia y la tecnología habrían de proporcionar en un futuro próximo el desarrollo y el progreso para todo el mundo. Así aparece con claridad en el optimismo de la *Gaudium et Spes*, que refleja en muchas de sus páginas el espíritu del gran profeta de la unificación progresista: Teilhard de Chardin. Las Iglesias del Tercer Mundo no pudieron contribuir sino muy poco a ese proceso de reflexión del Concilio. Enrique Dussel interpreta el Vaticano II como una manifestación cultural en Europa y una búsqueda de la coexistencia pacífica entre las grandes potencias. «La participación de América Latina fue prácticamente nula, desde el punto de vista de la teología. Lo entenderemos fácilmente si tenemos en cuenta la falta de madurez en cuanto a la reflexión teológica que existió en ese continente desde principios de siglo».

El Vaticano II tuvo muy poco que decir acerca de los problemas dominantes de la pobreza y la opresión en el Tercer Mundo. Sin embargo, los obispos del Tercer Mundo, regresaron a sus hogares, después del Concilio, con un desafío. Había que concretar aún los conceptos conciliares: la colegialidad, la Iglesia local y su responsabilidad con

pecto a la misión, y el diálogo con el mundo. Durante los años que siguieron al Concilio, fuimos testigos de la creación paulatina de infraestructuras en distintos continentes (SECAM o «Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar», CELAM o «Consejo Episcopal Latinoamericano», FABC o «Federación de Conferencias de Obispos de Asia», etc.). Esas infraestructuras permitieron abordar los problemas de las Iglesias locales en su propia situación específica y comenzar a determinar, ellas mismas, su propio orden del día. El primer paso importante fue la conferencia de Medellín (1968), en la cual el interés se centró en los problemas socioeconómicos y políticos de un continente que sufría de *dependencia*. Después de Medellín nació la teología latinoamericana de la liberación. Reuniones análogas se celebraron en África (Kampala, 1969) y en Asia (Manila, 1970), en las que se estudiaron los problemas específicos de la población de esos continentes. El Vaticano II no fue, desde luego, la última palabra. Podríamos afirmar que los documentos del Vaticano II, particularmente la *Gaudium et Spes*, volvieron a meditar y a escribirse en el contexto de los distintos continentes.

En el Occidente, la lucha —después del Vaticano II— se entabló entre conservadores y progresistas. Las cuestiones siguieron estando vinculadas con la renovación interna de la Iglesia y la colegialidad, como se manifiesta en los conflictos en torno a la *Humanae Vitae*, la entrevista con Suenens y los dos primeros sínodos. Las Iglesias jóvenes se fueron distanciando más y más de esa lucha y reaccionaron según su propio estilo. ¿No se da, más bien, la oposición entre las Iglesias ricas, pero decrepitas, del Occidente y las Iglesias locales pobres, pero jóvenes y dinámicas, del Tercer Mundo? En vez de prendernos en los problemas internos de la Iglesia, ¿no tendríamos que fijarnos, más bien, en las posturas «políticamente neutras de las Iglesias tradicionales, que no lograron interesarse por la necesidad de la liberación integral que padece el mundo entero?

Durante el sínodo de 1971 (Justicia en el Mundo), las Iglesias del Tercer Mundo fueron capaces de redactar por vez primera su propio orden del día. El siguiente sínodo sobre la evangelización (1974) podría considerarse como el punto crucial definitivo. Los documentos preparatorios se escribieron en la perspectiva de la secularización y des cristianización del Occidente. Las Iglesias jóvenes llegaron con



su propio orden del día: en primer lugar, la evangelización, la Iglesia local, la inculturación, los nuevos ministerios, el diálogo con las religiones y las ideologías del mundo, la pobreza y la dependencia. Este nuevo orden del día no podía integrarse sencillamente en el enfoque, bastante estrecho, del documento preparatorio. El texto de compromiso se convirtió en un fracaso, y la voz de los obispos del Tercer Mun-

do fue decisiva en su rechazo. Los obispos de Africa decidieron publicar su propio documento, mientras aguardaban que el papa elaborase una síntesis. Este suceso fue extraordinariamente importante para la marcha de las cosas después del Vaticano II: la renovación *ad intra* de la Iglesia se contemplaba ahora radicalmente en la perspectiva de la tarea *ad extra* de las diversas Iglesias. La colegialidad *ad intra* adquirió una perspectiva completamente nueva a la luz de las Iglesias locales, que se veían confrontadas con su propia situación *ad extra*.

Dentro de este desplazamiento hacia la «Tercera Iglesia» debemos contemplar la elección de Juan Pablo II. En el primer cónclave de 1978, el colegio de cardenales pensaba con arreglo a tres líneas de pensamiento: el grupo italiano conservador quería seguridad doctrinal y firmeza en la disciplina; el centro abogaba por la constitución de las políticas postconciliares de Pablo VI, y los cardenales progresistas y del Tercer Mundo querían el ulterior desarrollo de la colegialidad y del compromiso social. Estas tres preocupaciones convergían de algún modo en A. Luciani, un italiano del grupo de Montini, no demasiado joven, pero sí de orientación pastoral. No obstante, el entusiasmo después de la elección de Juan Pablo I quedó cortado por un ataque cardíaco. Y los cardenales se vieron ante una difícil elección. La elección del cardenal Wojtyła muestra el desplazamiento que tuvo lugar en la Iglesia en los años del Concilio. Los cardenales estaban dispuestos a aceptar a un papa no italiano: a una persona que, aunque firmemente arraigado en la experiencia del Vaticano II, traería consigo una nueva experiencia posterior al Vaticano II: la experiencia de una Iglesia del Oriente europeo.

4. Juan Pablo II (1978-)

Algunos comentaristas han caracterizado el pontificado de Juan Pablo II como una mezcla de conservadurismo preocupado por el interior de la Iglesia, con una visión progresista y dinámica de los problemas del mundo moderno. Tal in-

terpretación es simplista. Una breve mirada a las experiencias pasadas del papa nos ayudará a entender en parte las contradicciones que, al parecer, forman parte de su pontificado. En primer lugar, la formación filosófica y teológica de Wojtyła es, desde luego, ambigua: una visión personalista y dinámica de la humanidad, formada en el seno del movimiento de renacimiento católico, tenía que compaginarse con una formación teológica clásica, dentro de la tradición escolástica occidental. En segundo lugar, la situación polaca exigía una Iglesia con vigorosa identidad, con vigoroso liderazgo (clerical); sin embargo, por su experiencia pastoral, el papa mostró gran interés por la participación del laicado, por la colegialidad y por el diálogo con los disidentes de izquierda. En tercer lugar, en el Concilio, en los sínodos y en sus viajes, el papa se dedicaba de lleno a reflexionar sobre los problemas de la Iglesia y el mundo. Sin embargo, su apertura hacia una utopía, hacia un mundo nuevo para los pobres y los oprimidos, parecía que estaba constantemente en jaque por un tradicionalismo teológico. Finalmente, nuestro papa actual quedó marcado profundamente por la experiencia de la segunda Guerra Mundial. La huella que dejó en él esa catástrofe se manifiesta claramente en su manera de pensar, que tiene una especie de urgencia apocalíptica. Por ejemplo, leemos constantemente en sus encíclicas que nos estamos acercando al tercer milenio, al que sólo llegaremos si el mundo adopta un giro decisivo.

Juan Pablo II es un hombre de vigorosa personalidad y de fe profunda, centrada en Cristo. En su pontificado, tiene importancia central su preocupación por reconciliar a la humanidad moderna con la fe en Cristo. En su primera encíclica, la *Redemptor Hominis* (1979), que podemos considerar como una extensa meditación acerca de la vida cristiana, el papa expresó su preocupación de la siguiente manera:

«El hombre en la plena verdad de su existencia... este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia...» (14). En el Concilio, la Iglesia realizó una nueva salida para recorrer este camino «humano».

De manera vigorosa, el papa invita a todos los cristianos a proseguir este viaje, aunque algunos se sientan poco a gusto con la guía que parece demasiado entrometida y que, al parecer, confunde este camino «humano» con el camino impuesto por la Curia romana.

Las tensiones engendradas por el Vaticano II se hicieron, desde luego, más visibles durante el pontificado de Juan Pablo II. En años recientes hemos visto constantes conflictos entre Roma y las conferencias episcopales, conflictos en los que Roma no habló muy de acuerdo con la realidad de la colegialidad. El cardenal Joseph Ratzinger, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, puso bien en claro que las conferencias episcopales no tienen en absoluto condición teológica y no poseen ningún mandato de enseñar. Son sencillamente estructuras intermedias y administrativas. Roma bloqueó algunas de esas conferencias; reprendió a los obispos de los Estados Unidos por considerarse, supuestamente, a sí mismos como un magisterio paralelo, y dividió a algunas Iglesias locales designando obispos.

Las intervenciones romanas, cada vez mayores, en los asuntos de las Iglesias locales, vienen a contradecir al movimiento hacia la colegialidad y hacia una mayor apertura al mundo. Algunos sucesos acaecidos en la Iglesia latinoamericana son quizás los mejores ejemplos. Roma se sintió muy molesta por la profunda implicación de la Iglesia latinoamericana en la tarea de afrontar los problemas sociopolíticos. En la época de la Conferencia de Puebla, en 1979, esto condujo a la formación de un «triumvirato» (cardenal Baggio, obispo López Trujillo, el jesuita Vekemans), que trataron de apartar a la conferencia de la teología de la liberación. Se publicó el llamado *Libro verde*, el documento preparatorio. El plan era impedir que la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Superiores Religiosos) y los teólogos de la liberación participaran en la conferencia. El *Libro verde* fue rechazado, después de recibir críticas muy duras de los teólogos y los obispos.

Tampoco se materializó la esperada condenación de la teología de la liberación por Juan Pablo II, con motivo de la inauguración de Puebla. En vez de ello, el papa formuló algunas advertencias, pero éstas se vieron contrarrestadas por el apoyo sincero dado por el pontífice a los temas de la teología de la liberación: la resistencia activa contra la opresión, la injusticia y la pobreza, y la necesidad de liberación. El discurso del papa a los indios de Oaxaca, animándoles a organizarse y afirmando que la propiedad privada tiene una hipoteca social, fue un discurso altamente político y subversivo.

Después de Puebla se intensificó la crítica de Roma contra la teología de la liberación. En la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (1984), la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe presentó una caricatura de la teología de la liberación. Basándose en esa caricatura, el documento desacreditó gravemente a la teología de la liberación. Esta manera de proceder la utilizan a menudo los propagandistas poco honrados. Y, por eso, es desalentador que algunos eclesiásticos recurran a esa táctica. La animosidad de Roma contra la teología de la liberación se manifestó además en las medidas adoptadas oficialmente contra Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. El argumento de que Roma intervino porque se iba abriendo un abismo cada vez mayor entre los teólogos y los obispos, es —desde luego— un argumento improcedente en este caso, porque tanto Boff como Gutiérrez recibieron el apoyo de sus respectivos obispos. En 1985, Roma suprimió el ITES, un instituto teológico para la formación de religiosos y laicos en la ciudad de Méjico, y que había sido patrocinado por la Conferencia Latinoamericana de Superiores Religiosos. La razón es que ese instituto se había decidido a seguir la teología de la liberación.

Un ejemplo significativo de las contradicciones y ambigüedades que siguen afligiendo a la Iglesia después del Vaticano II es el Nuevo Código de Derecho Canónico promulgado en 1983. Los canonistas lo promovieron como una

renovación radical. Como teólogo, creo que se trata de una chapuza, de un remozado que no aporta cambios fundamentales. Desde el punto de vista de la eclesiología, la cuestión decisiva es la manera en que el Código habla de los dirigentes de la Iglesia. La relación entre el papa, los obispos, los sacerdotes y los laicos sigue concibiéndose como una pirámide de autoridad, y no como colegialidad y comunión. En el vértice de la pirámide está el papa, quien tiene «el derecho de determinar el modo, personal o colegial, de ejercer ese oficio». «No cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice» (canon 333, §§ 2 y 3). El papa puede *consultar* a los obispos; un sínodo puede formular recomendaciones (canon 343). El obispo puede *consultar* a sus sacerdotes (cánones 443, 446 y 500 § 2), y los sacerdotes pueden *consultar* a los laicos (canon 514 § 1). No se hizo el menor esfuerzo para desarrollar algunas normas encaminadas a una participación realmente deliberativa en el proceso eclesial de adopción de decisiones.

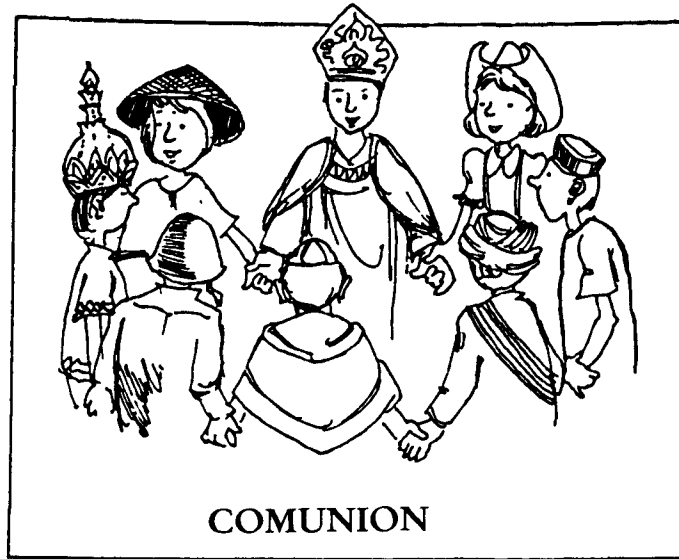
El Código lanza un bonito término para referirse a toda la comunidad, al pueblo de Dios: los *christifideles*, los fieles cristianos. Sin embargo, en el canon 762, el pueblo de Dios se reduce al laicado: «El pueblo de Dios se congrega ante todo por la palabra del Dios vivo, que hay absoluto derecho a exigir de labios de los sacerdotes». Es dudoso que podamos hablar de libertad de pensamiento en una Iglesia en que no hay más que una forma de magisterio: la jerarquía. La jerarquía puede permitir que un laicado enseñe las ciencias sagradas, dándosele para ello un mandato, pero a condición de que esa persona estudie latín y estudie a santo Tomás (cánones 249-252).

5. El Sínodo Extraordinario (1985)

El 25 de enero de 1985 el papa Juan Pablo II hizo un anuncio sorprendente: la celebración de un sínodo en diciembre de aquel mismo año, a fin de «revivir la experien-

cia del Concilio —para investigar hasta qué punto había sido aplicado— y para hacer las adaptaciones que fueran necesarias a la luz de las nuevas necesidades». Estos fines no tenían nada de controvertidos. Pero el sorpresivo anuncio se asoció inmediatamente con la controversia desencadenada por el cardenal Ratzinger, por las declaraciones que éste había hecho en una revista de la derecha italiana, *Jesús*, que se había publicado exactamente un mes antes del anuncio efectuado por el papa del Sínodo Extraordinario. Ratzinger declaraba que el Concilio Vaticano II, aunque bueno en sí mismo, había tenido deplorables efectos: se había destruido la vida religiosa, los teólogos habían dado un abrazo al mundo, los obispos caían en el laxismo, la Iglesia se había apartado manifiestamente de su misión en más de un país, etc. Lo que necesitábamos, según su apreciación, era una «restauración de los valores preconciliares» como la autoridad, la obediencia, etc. Por suerte, la entrevista de Ratzinger puso en guardia a los obispos perspicaces, que a continuación de esto supieron dirigir la labor preparatoria para el sínodo, de manera tal que no legitimase las opiniones del cardenal.

El Sínodo Extraordinario de 1985 puede considerarse como un gran adelanto, porque formuló un claro principio de interpretación de la *Lumen Gentium*. Como mencionamos ya, la *Lumen Gentium* tiene dos eclesiologías: la Iglesia como sociedad jerárquica y la Iglesia como pueblo de Dios. ¿Cuál habría que escoger como dentro de la constitución? ¿Cuál debía ser nuestro principio de interpretación? El sínodo resuelve el problema: «la eclesiología de la comunión es una idea central y fundamental de los documentos del Concilio». «La comunión eclesiológica es el fundamento de la constitución de la Iglesia, y especialmente para entender correctamente la relación entre la unidad y la pluriformidad en la Iglesia». Es extraordinariamente importante que este principio de interpretación se formulara en el documento oficial del sínodo, aunque no se sacaran inmediatamente todas las consecuencias de esa formulación.



La Iglesia no es primariamente una sociedad jerárquica en la que hay también posibilidad de crear comunidad. Lejos de eso, la Iglesia debe entenderse como comunidad y *koinonía*, como comunión con Dios, como comunión con Jesús, el Cristo, especialmente en la Eucaristía, y como comunión de unos con otros. Las estructuras de la Iglesia están al servicio de esta comunión. La Iglesia no es un monopolio centralizado, sino una comunión de Iglesias locales pluriformes. Todos esos principios teológicos que fueron esclarecidos por el Sínodo Extraordinario pueden verse ya, mediante un análisis perspicaz, en los textos del Vaticano II. Así que el sínodo no lanzó ideas teológicas nuevas. Más aún, el sínodo habló poco de la Iglesia como servidora y de su diálogo con el mundo. No obstante, el movimiento hacia una Iglesia genuinamente servidora habría quedado reducido a la nada si el sínodo hubiera orientado a la Iglesia para que se retirase nuevamente a una institución centralizada, en la que tan sólo unas cuantas personas, en los despachos

centrales, hubieran tenido el derecho a determinar el orden del día de las Iglesias locales. El sínodo fue, por lo menos, una afirmación de que vamos por el buen camino.

6. «Lo pequeño es bonito»

Oigo quejarse a menudo a los clérigos y a los laicos de que los católicos organizamos muy bien sínodos y reuniones. Publicamos hermosos textos. Y luego todo el mundo se va a casa, sin que se haga absolutamente nada en el plano pastoral. ¿No ha ocurrido lo mismo con el Sínodo Extraordinario? Hace ya cinco años que se reunió. Y vamos a «celebrar» las bodas de plata del Concilio. Sin embargo, no parece que hayamos aprendido nada del sínodo. Nos limitaremos a señalar unos cuantos sucesos.

No hemos visto cambios fundamentales en el escenario de América Latina. En una segunda Instrucción (1986), los teólogos romanos hicieron algunos esfuerzos para dialogar con la teología de la liberación. Las reuniones del papa con el episcopado de las Iglesias locales, por ejemplo, con los obispos del Brasil, mostró algún proceso en la comprensión mutua. El papa continuó, además, ocupando un puesto valiente en materia de pensamiento social. Su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1988), que afirmaba en términos muy vigorosos la opción de la Iglesia en favor de los pobres, fue bien acogida por los latinoamericanos. Y, sin embargo, muchos deploran las constantes intervenciones romanas en los proyectos de los teólogos latinoamericanos de la liberación, como el plan de los mismos de publicar una serie completa de manuales de teología y de comentarios bíblicos de carácter pastoral. Este último proyecto, organizado por CLAR («Conferencia Latinoamericana de Superiores Religiosos»), fue descartado por las objeciones recibidas de Roma. La elección de obispos en diversos países creó más tensiones. El cardenal Arns, por ejemplo, vio dividida la archidiócesis de São Paulo, con arreglo a aquel principio bien conocido:

«Divide y vencerás». Recife, que había sido antaño la diócesis del personaje profético Dom Helder Camara, se convirtió en signo de contradicción por el nombramiento de un obispo conservador que cayó del cielo con sus sacerdotes y que cerró, con la aprobación de Roma, dos seminarios de carácter progresista.

El ámbito de la teología es otro sector donde las cosas parecen ir peor. El cardenal Ratzinger mantiene consecuentemente la postura adoptada antes del sínodo. El escenario teológico, después del Vaticano II, está caracterizado por dos campos. La revista *Concilium* fue fundada inmediatamente después del Concilio por algunos teólogos señalados. Se fijaron como meta la exploración de las diversas facetas del encuentro del cristianismo con el mundo moderno. La revista *Communio*, por otra parte, apareció para contrarrestar el impulso progresista de «Concilium». Los teólogos de «Communio» ponen toda su confianza en las verdades bien probadas de la Tradición. El teólogo Ratzinger, cofundador de «Concilium», se pasó al campo contrario, siendo ya obispo y cardenal. Parece que prevalece actualmente el enfoque de «Communio», patrocinada por el mencionado cardenal.

El despacho de Ratzinger ha hecho enmudecer a un buen número de teólogos del comité editorial de «Concilium», mientras que artículos de devoción, con cristología docetista, con mariología ampulosa y rimbombante, o con espiritualidad dualista de aire jansenista pueden publicarse con todos los «imprimatur» necesarios. Recientemente, Roma trató de imponer un «juramento de fidelidad», que recordaba al «juramento antimodernista» (1910) de Pío X. Esperamos que esto no vaya seguido por una «caza de brujas» como la que causó tantos estragos en la Iglesia durante medio siglo. ¿Acaso hemos olvidado ya que la mayoría de las grandes mentes del Vaticano II, incluido el cardenal H. de Lubac, fueron víctimas de la inquisición romana? Los teólogos creativos tendrán que tomarse unas largas vacaciones si se impone el mencionado juramento. Se necesitan única-

mente teólogos que «se asocien a lo que han expresado los santos pastores, que son auténticos doctores y maestros». Roma parece estar dispuesta a dar el siguiente paso decisivo: la publicación de un «catecismo universal» para toda la Iglesia. El documento —secreto— está siendo distribuido entre los obispos para solicitar su parecer. Pero el plan de la Curia romana es tenerlo publicado para fines del año en curso. Lo cual nos hace ver que esa «consulta secreta» (?) es un vano artificio.

Los sínodos han sido siempre una caja de resonancia de la vida de la Iglesia. Muchos obispos se quejaban recientemente de que, a partir del año 1974, todos los sínodos han sido una experiencia llena de frustración. El «guión» de los sínodos ha sido el siguiente: la labor preparatoria suscita enormes esperanzas, pero los obispos no pueden adoptar una conducta clara durante la celebración del sínodo mismo. Luego viene un documento pontificio, intrincado y prolijo, para desvanecer finalmente lo que quedaba de las enseñanzas originales. El sínodo sobre los laicos, de 1987, es un buen ejemplo de esa clase de «guión». Se realizó un enorme volumen de trabajo para preparar el sínodo. Eso fue, desde luego, un elemento positivo. Los obispos, al final del sínodo, publicaron declaraciones muy generales. Un año más tarde, recibimos la exhortación post-sinodal *Christifideles Laici* (1988), en la cual se mantiene constantemente la mezcla de dos eclesiologías, un modelo jerárquico y un modelo comunitario, encarnadas en un documento pontificio híbrido y muy extenso. El siguiente sínodo, de 1990, eligió como tema la formación de los sacerdotes... El texto preparatorio vuelve a contener las numerosas ambigüedades del Vaticano II. Es difícil ver cómo puede tener éxito un sínodo si los obispos se ven obligados a trabajar con el sacro modelo tridentino de sacerdocio, que presenta a los sacerdotes como los «dispensadores de misterios».

Estamos aproximándonos al tercer milenio. Y, desde luego, se están produciendo en la situación del mundo algunos cambios radicales. Se está disipando el mito del conflicto entre

el Oriente y el Occidente, por los recientes acontecimientos que se han producido en la Europa del Este. Todo el mundo está a la búsqueda de diversas formas de sociedad verdaderamente democrática, en la que los pueblos determinen por sí mismos su propio futuro. La renovación de la Iglesia en tiempo del Vaticano II, especialmente el empeño en volver a crear la Iglesia a partir de comunidades pequeñas, ha contribuido quizás a desencadenar ese movimiento hacia la libertad y la democracia. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia católica parece que está haciendo una aportación muy pobre, si centramos nuestra atención en los recientes esfuerzos de Roma por mantener viva la única monarquía absoluta que queda en el Occidente.

Lo que a mí me parece más sorprendente en todo este movimiento de cambio que se ha producido después del Vaticano II es el retorno a Jesús de Nazaret. Inmediatamente después del Concilio, por lo menos en Europa occidental, hemos sido testigos de un colapso total de la Iglesia institucional. ¿Quién se habría atrevido, hace veinticinco años, a criticar la corte de monseñores en tecnicolor que rodeaban al papa y a los obispos, a los sacerdotes con el breviario en la mano heredado de los monjes, y con el santo rosario al cinto, etc., etc.? El Vaticano II abrió una pequeña ventana: ya no tenemos que recitar después de la misa la oración de san Miguel Arcángel. Lo que siguió fue una desintegración total del edificio. Las ruinas se hallan esparcidas por todas partes. Y no tiene sentido tratar de recomponer lo viejo. Será mejor recoger las indicaciones dadas por numerosos cristianos y teólogos a comienzos de los años 70. Necesitamos volver a nuestro punto de partida: las comunidades del Nuevo Testamento y la figura de Jesús de Nazaret. Tendremos que partir de nuevo de un armazón. ¿Qué armazón será? En el Nuevo Testamento hallamos cierto número de comunidades pequeñas que eran muy distintas. Sin embargo, todas ellas confiesan lo mismo: recibimos de Dios en Jesús la salvación final y definitiva; recibimos el don del Reino. Ese Dios tratan los primeros cristianos de hacerlo patente, imitando la

manera en que Jesús había vivido. Según Hechos (2,42-47), los cristianos oraban juntos, partían juntos el pan, eran una *koinonía*, una comunión con Dios y una comunión unos con otros. ¿Qué es lo que constituía particularmente esa comunión o comunidad? ¡Jesús de Nazaret era la diferencia!



LO PEQUEÑO ES LO BONITO

Los comienzos de todo ello fueron muy pequeños: Jesús y una reducida comunidad de discípulos. Cada vez que la Iglesia se hacía demasiado poderosa, surgían dificultades. El poder corrompe, y el poder absoluto (¡sagrado!) corrompe de manera absoluta. Durante toda la historia de nuestra Iglesia, hemos visto cómo personajes proféticos seguían el mismo camino por el que había ido Jesús. Comenzaban siempre volviendo a tener el sueño que había tenido el varón de Nazaret. Nuestra poderosa Iglesia institucional está

tambaleándose hoy día bajo el peso del poder institucional. ¡No nos asustemos! Jesús comenzó con muy poco. Y hoy en día, en muchos lugares, vemos de nuevo cómo cristianos convencidos están dispuestos a intentarlo todo de nuevo, a pequeña escala. *Small is beautiful!*, «¡Lo pequeño es lo bonito!»

Capítulo quinto

Un caso de prueba: la Iglesia una, santa, católica y apostólica

La norma en todo tratado de apologética clásica, al llegar a la cuestión de la eclesiología, es exponer las cuatro notas esenciales por las que se reconoce a la verdadera Iglesia. Mencioné ya en el primer capítulo que Leonardo Boff considera la presentación que hace la apologética de la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia como un ejemplo típico de manipulación ideológica de la teología. En el presente capítulo trataré de describir brevemente cómo esas cuatro notas se entienden tradicionalmente según el modelo estático, a-histórico y jerárquico de la Iglesia como sociedad perfecta y sobrenatural. Posteriormente, trataré de reinterpretar esas cuatro notas a la luz de las nuevas perspectivas que nos abrió el Vaticano II. Comencemos este estudio con una observación histórica acerca del origen de los cuatro atributos.

1. El origen de los cuatro atributos

El problema de que existen Iglesias falsas —Iglesias que no son Iglesias— es tan antiguo como el cristianismo. Desde el siglo I se vienen realizando esfuerzos, generación tras generación, para establecer criterios que ayuden a determinar la verdad del cristianismo. Utilizo intencionadamente la expresión «la verdad del cristianismo», y no la verdad acerca de la Iglesia. La eclesiología recibió muy poca atención en los debates teológicos primitivos, que se centraban más bien en la cuestión cristológica. Tan sólo durante la Edad Media comienza a elaborarse la eclesiología sistemática. Los esfuerzos por elaborar criterios para conocer la verdad cristiana dieron origen, en el cristianismo primitivo, a breves confesiones de fe. Ello se tradujo finalmente en la formulación del Credo niceno-constantinopolitano, en el cual hallamos que esas cuatro notas o atributos se aplican a la Iglesia, y se dice de ella que es: una, santa, católica y apostólica.

Entre esos cuatro atributos parece que el más antiguo es el de *santa*. La Iglesia es denominada «santa» en la fórmulas más antiguas del Credo apostólico. La santidad se considera como una cuestión de fe, atribuible a la presencia del Espíritu Santo: «Creo en el Espíritu Santo en la santa Iglesia» (*credi in spiritum sanctum in sanctam ecclesiam*).

El término de «santa» no se empleaba en la polémica. Ahora bien, el término de *apostólica* aparece en Ireneo (murió hacia el año 202) y en Tertuliano (murió después del año 220) en un contexto polémico. Frente a los gnósticos, mantenían que la doctrina católica era la verdadera, porque era enseñada por la Iglesias que se hallaban dentro de la sucesión apostólica.

Lo de *católica*, que significa «referente a la totalidad» (*kath'holou*), es un término que apareció por vez primera en los escritos de Ignacio de Antioquía (murió hacia el año 110). Y este término se aplicaba a la totalidad de la Iglesia, a la Iglesia universal, por contraste con las Iglesias locales.

A partir del siglo III, este término apareció también en contextos polémicos, y adquirió el sentido de «ortodoxa», es decir, el sentido de Iglesia ortodoxa total y que lo abarca todo. Más tarde, en las obras de Agustín (354-430) y de Vicente de Lerins (murió antes del año 450), este término recibió un significado geográfico, numérico y temporal: la Iglesia que se extiende por toda la tierra, la más numerosa, la que posee la continuidad histórica.

Finalmente, la *unidad* aparece ya expresada vigorosamente en el Nuevo Testamento: «Hay un cuerpo y un Espíritu, así como también vosotros fuisteis llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, quien está sobre todos, y por todos y en todos» (Ef 4,4-6).

Es importante señalar que las cuatro notas o atributos son parte integrante del Credo. Son enunciados de fe, y expresan algo acerca de la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia. El reconocimiento de la «Iglesia una, santa, católica y apostólica» es, en realidad, el reconocimiento del señorío unificador, santificador, abarcante y comisionador de Cristo en el Espíritu. Como declaraciones que son de fe, no expresan una posesión sino un don, una tarea y una esperanza. Por ejemplo: puesto que en Cristo la Iglesia es una sola, la Iglesia tiene el deber de ser una, y algún día será una, cuando el Señor congregue al pueblo de Dios y a toda la humanidad para entrar en el Reino de paz.

Por las razones antes mencionadas, H. Küng evita el término apologético de «señales» (*signa, criteria, notae*) y prefiere el término, orientado teológicamente, de «dimensiones» (*proprietaes*) de la Iglesia. Estas cuatro dimensiones son características que la Iglesia recibe de la actividad de Cristo en el Espíritu, y —como tales— se convierten en señales de la verdadera Iglesia mediante la fe, la esperanza y la acción. Dónde se realizan esas dimensiones, eso es ante todo una cuestión en suspenso. Básicamente, es una cuestión a la que

dará respuesta únicamente la Iglesia, cuando pruebe en la práctica que ella misma es una demostración del poder del Espíritu de Jesús.

El lazo con el Credo se rompió a fines de la Edad Media, y los cuatro atributos se convirtieron en parte de una apologética sistemática que debe utilizarse contra todos los posibles adversarios. Las cuatro notas comenzaron a convertirse en las características necesarias de una sociedad visible. El argumento de las cuatro notas se desarrolló primeramente en contra de Hus (1431) y llegó a ser principio de división en el período de la Reforma. Melancton y Lutero, en la Confesión de Augsburgo, reconocieron sólo dos notas: la recta enseñanza del Evangelio y la recta administración de los sacramentos. Lutero, más tarde, amplió estas notas a siete. Por parte católica, el cardenal Hosio y el catecismo tridentino mantuvieron que a la Iglesia verdadera se la reconoce por las cuatro notas del Credo. Belarmino enumeró quince notas, y el campeón de la apologética católica llegó a ser Tommaso Bozio con cien notas en su obra *De Signis Ecclesiae* (1591). Sin embargo, a partir del siglo XVII, los apologetas se limitaron a los cuatro atributos clásicos, que se convirtieron en la nota característica de la apologética católica en torno a la Iglesia.

2. La apologética católica romana

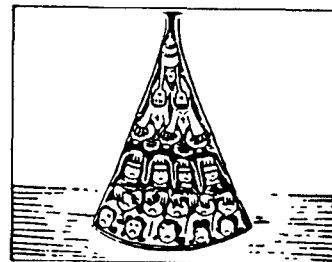
La suposición fundamental de los apologetas católicos es la identificación de la verdadera Iglesia con una sociedad visible particular, la Iglesia católica romana, con sus doctrinas, sus leyes, su jerarquía y sus instituciones, que se derivan inmediatamente de Cristo. Esa sociedad tiene ciertos atributos, que le fueron concedidos definitivamente por Cristo. Se afirmaba también que Dios había hecho posible que cualquier persona de inteligencia normal de buena voluntad pudiera reconocer a la verdadera Iglesia, porque el Señor la había dotado con ciertos atributos manifiestos. Tan sólo la Iglesia católica romana

es la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Así que a esta Iglesia se la considera como el único camino válido para salvar la propia alma («¡Fuera de la Iglesia no hay salvación!»).

En el esquema apologético, las cuatro notas son características poseídas por una sociedad visible. La *unidad* se halla en la «subordinación de los fieles a la misma y única jurisdicción y al mismo y único magisterio docente» (*Dictionnaire Apologétique*, 1925). «Tan sólo la Iglesia católica tiene perfecta unidad, porque tiene su fuente, raíz y origen en la suprema autoridad y 'más excelente principalía' (Ireneo) del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, y de sus sucesores en la cátedra romana (DS 2888, 1686)». Otras «Iglesias» no pueden volver a conseguir la unidad sino sometiendo a la autoridad del romano pontífice. La segunda nota, la *catolicidad*, se halla estrechamente relacionada con la unidad. Se refiere a la Iglesia una, diseminada por todo el mundo, que cuenta con el mayor número de adeptos, y que posee el mismo credo, el mismo culto y las mismas leyes. La geografía, la estadística y la uniformidad se convierten en parte de esta segunda norma para determinar cuál es la verdadera Iglesia. Si consideramos la tercera nota, la *santidad*, veremos que la Iglesia católica romana es la que posee en primer grado los medios para obtener la santidad: la plenitud de los siete sacramentos, los votos religiosos, el celibato sacerdotal, etc. Más aún, los católicos poseían una guía moral que faltaba en otros grupos cristianos: el magisterio infalible. Finalmente, la larga lista de santos, encabezada por María, demostraba la santidad de la Iglesia. La última nota, la *apostolicidad*, hacía referencia a la sucesión legítima de los papas y a la legitimación de la sucesión episcopal y sacerdotal que dimana de la secuencia válida de la sucesión pontificia. Se concedía también importancia a la conservación del depósito apostólico de la doctrina y de los sacramentos. Sin embargo, esto era únicamente secundario, porque el ministerio apostólico es el que tenía el poder de declarar cuáles eran las verdaderas doctrinas y los verdaderos sacramentos. La apostolicidad se reducía de hecho a la «romanitas».

En un artículo sobre las «notas» características de la Iglesia, Carl Braaten escribe que «entendemos mal todas esas notas de la Iglesia, si las consideramos como descripciones de la Iglesia institucional empírica a la que pertenecemos». Mucho me temo que estoy de acuerdo con esta afirmación. En consecuencia, tenemos que olvidar un montón de cosas que habíamos considerado como evidentes en nuestra teología apologética. Hay poca base en la Escritura y en la tradición primitiva para entender los cuatro atributos como notas visibles de una sociedad organizada. Lo que hace aún más funesta esta interpretación apologética son los efectos que produce en la vida de la Iglesia.

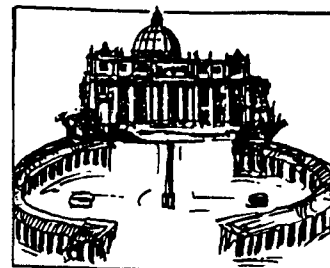
Avery Dulles afirma con razón que los católicos se convirtieron en víctimas de su propia retórica apologética, elaborada por afán de seguridad. Por buscar la unidad, hemos caído en el culto de la uniformidad. Si la Iglesia católica en Asia es a menudo una Iglesia «ghetto» de carácter occidental, ello debe atribuirse a la conformidad con las prescripciones romanas, que impusieron una sola lengua (el latín), un solo sistema de culto, y un solo sistema de teología y leyes canónicas. Este sistema podía entenderlo únicamente aquél que se separaba de su propia cultura e historia, a fin de hacer su ingreso en una Iglesia occidental monolítica. La Iglesia, al tratar de hacer más evidente la catolicidad, tendió a corromperse con un esfuerzo imperialístico por lograr que el mayor número posible de personas entrara en el rebaño. Caímos en la idolatría del gigantismo, en nuestro deseo de llegar a ser la Iglesia mayor. La gran magnitud de la expansión de la Iglesia católica en la época colonial difícilmente dio testimonio de las exigencias evangélicas. Al tratar de manifestar su propia santidad, la Iglesia se inclinó a desarrollar formas de piedad que eran ostentosas y exteriores. Parecía algunas veces que los católicos llevaban la contabilidad de sus buenas obras y «practicaban su piedad delante de los hombres» (véase Mt 6,1-18). Finalmente, nuestra comprensión jurídica de la apostolicidad, que se centra en una sola persona, el papa, ha reducido notablemente la creatividad de



UNA



SANTA



CATOLICA



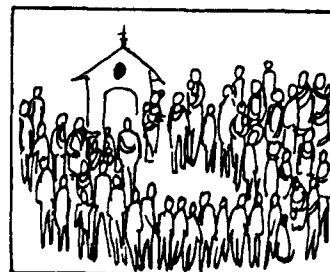
APOSTOLICA



UNA



SANTA



CATOLICA



APOSTOLICA

nuestra Iglesia para hacer frente a nuevas situaciones, y ha proyectado la imagen de una Iglesia de ovejas que obedecen estúpidamente las órdenes que les da el supremo pastor.

Todo eso lo entendimos mal. Si miramos sinceramente en derredor nuestro, no encontraremos una sola Iglesia que tenga todas esas notas características. ¿Dónde está la Iglesia *una*? Lo que vemos, más bien, es una *communio peccatorum*—una Iglesia de pecadores. ¿Dónde está la Iglesia *católica*? ¿Hemos logrado sobrepasar realmente los límites de nuestra propia peculiaridad occidental? ¿Dónde está la Iglesia *apostólica*? Un obispo anglicano solía chancearse de sus hermanos los obispos católicos, diciendo que pueden vanagloriarse, sí, de tener la sucesión apostólica, pero que más les valdría tener verdaderos éxitos apostólicos.

3. Don, tarea y promesa

Los obispos del Vaticano II debieron de comprender que todo lo habíamos entendido mal, y así introdujeron una corrección importante en el proyecto de la *Lumen Gentium*. Esta constitución, en el núm. 8, hace distinción entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica romana. La Iglesia (de Cristo) *subsiste en* (en vez de *es*) la Iglesia católica. Los cuatro atributos se asignan entonces a la Iglesia de Cristo. Las consecuencias de esta formulación histórica, adoptada por el Vaticano II, son cuestionadas hoy día. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hizo una declaración en 1985 interpretando lo de «subsiste en» mediante la explicación de que «está claro que hay una sola *subsistencia* en la verdadera Iglesia y de que ésta existe o está contenida en la Iglesia católica». El cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, rechazó tal interpretación. Este prelado reafirma que el Vaticano II quiso expresar claramente que «la Iglesia una de Cristo se extiende más allá de los límites visibles de la Iglesia católica». La importancia de tal declaración se verá claramente en las

reflexiones que vamos a hacer a continuación, y en las que analizaremos el significado de las cuatro dimensiones dentro de una comprensión histórica de la Iglesia.

En un enfoque histórico, toda la cuestión relativa a las notas o atributos de la Iglesia se comprende dentro de una perspectiva totalmente diferente. La Iglesia de Cristo en un *don*; somos congregados por el Espíritu de Jesús. Al mismo tiempo, hemos de afirmar que ser esa Iglesia de Cristo es una *tarea*, algo que debe realizarse de nuevo en cada situación histórica en transformación —una *ecclesia semper reformanda*. Y, finalmente, con el núm. 8 de la *Lumen Gentium*, debemos añadir que la Iglesia, «como peregrina en país extranjero», anhela la llegada del Reino, cuando Aquel que se sienta en el trono «hará nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). La Iglesia es un don, una tarea, una *promesa*. Y lo que hay que decir de toda la Iglesia, hay que decirlo también de los cuatro atributos esenciales: son don, tarea y promesa.

Me gustaría acentuar de manera especial el elemento de *tarea*. Las cuatro notas son atributos dinámicos de una Iglesia que continuamente tiene que experimentar una doble conversión; primeramente, una conversión —como comunidad— al Reino de Dios, al discipulado de Jesús, y luego, en segundo lugar, una conversión al mundo. Son notas de la Iglesia, que es la *communio viatorum*, la Iglesia que está en camino hacia el mundo por amor del Reino. Esto quiere decir que, para entender estas notas, no basta remontarse a la Escritura y la tradición. Los atributos se formularon y asentaron por primera vez en los grandes sínodos imperiales de la temprana Iglesia, y por tanto lo que se dijo entonces acerca de las notas ha de contemplarse en el contexto de la evolución de la Iglesia, que llegó a ser la Iglesia del Imperio. En aquel período había notable presión política en favor de la unidad y universalidad de la Iglesia, de tal manera que la Iglesia estuviese en condiciones de administrar la religión unificada del Imperio Romano. Se creía con fuerte convicción que una religión unificada contribuiría mucho al

mantenimiento de un imperio unificado. En nuestra situación del mundo, una situación que ha cambiado, tendríamos que describir de manera muy diferente esas notas, porque la Iglesia, que un día estuvo orientada hacia la uniformidad, puede tener hoy día una orientación diferente: hacia la diversidad e incluso hacia el conflicto en una situación particular. Tratemos ahora de describir los cuatro atributos dentro de una perspectiva dinámica de la historia.

a) La Iglesia es una

La Iglesia local y la Iglesia universal, la comunidad local y la comunidad universal —son realmente la Iglesia una, el único pueblo de Dios, el único cuerpo de Cristo, la única creación espiritual. Todo el mensaje del Nuevo Testamento da testimonio de ello. Esta unidad depende supremamente, no de la Iglesia misma, sino de la unidad de Dios. Es un mismo y único Dios el que, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, congrega a todos los dispersos, haciéndolos venir de todos los lugares y de todas las épocas, y los convierte en el único pueblo de Dios.

La Iglesia es una y, por tanto, debe ser una. Esta unidad debe experimentarse en primerísimo lugar en la comunidad local. La comunidad debe convertirse en comunión de personas que son, en sí mismas, diferentes. La unidad ideal es una *unidad en libertad y diversidad*, en la que personas con diferentes carismas, dones de gracia, estén al servicio unas de otras. La libertad puede destruirse por la manía de la uniformidad, exactamente que puede reducirse a la nada por un pluralismo anárquico. Un retorno a la fuente de la unidad, especialmente en la Eucaristía, tendrá que mantener abierta a una comunidad, a una comunidad que sea una en medio de la diversidad. Más allá de la unidad de la comunidad local, tiene que haber también unidad y solidaridad entre las distintas comunidades que están divididas por el espacio y por el tiempo. Las diversas comunidades deben

reconocer la identidad de todas ellas en Cristo y en el Espíritu común. Los ministerios particulares a nivel local, nacional y global se originaron en la Iglesia primitiva para prestar servicio y fomentar extensas fraternidades. Sin esos ministerios eclesiásticos, la unidad de los cristianos no se puede realizar visiblemente. Por desgracia, a lo largo de la historia, esos ministerios de servicio en favor de la unidad se convirtieron a menudo en poderes de dominación para enseñorearse del pueblo.

El camino hacia el ecumenismo fue inaugurado por el Vaticano II. Y, sin embargo, seguimos enfrentados con el escándalo de que los que celebran la Eucaristía, el signo de la fiesta mesiánica a la que están invitadas todas las naciones, se excluyan unos a otros de este convite. Esta división es también el especial tropezadero que impide ser *signo de unidad en un mundo dividido y separado*. La unidad de una comunidad no puede desligarse de la tarea de justicia social, económica y política, y de la tarea del diálogo con otras tradiciones religiosas. La unidad de Cristo no es simplemente una unidad de discípulos; es también una unidad, solidaridad y comunión con los oprimidos, los humillados y los que sufren. Somos «una sola cosa» no sólo para nosotros mismos, sino también en favor de la paz de una humanidad dividida, en el Reino de Dios que llega. La Iglesia no será «una» si no aprovecha todas las oportunidades de trabajar por la unidad mediante la liberación, y de trabajar por la paz mediante la justicia en los conflictos sociopolíticos.

Para la Iglesia, hoy día, el practicar la paz puede adquirir la forma de enfrentarse a situaciones de conflicto. Hoy día, muchas Iglesias se niegan a reconocer el conflicto; se niegan a reconocer que el verdugo y la víctima no pueden estar en comunión. «La doctrina divide pero el servicio une». Actualmente, diríamos más bien que «la doctrina une pero la política divide». La línea de división cruza las fronteras de las Iglesias, y separa a los grupos que se retiran a una comunión cerrada de aquellos otros grupos que acari-

cian el sueño de la unidad del Reino futuro. Nuestra unidad es actualmente una unidad bajo el signo de la cruz, una unidad en el servicio, que se enfrenta con la división, el conflicto y la confrontación, y que no obstante aguarda con esperanza el momento de la llegada universal de toda la humanidad al Reino.

b) La Iglesia es católica

El término de *católica* (universal, relacionada con la totalidad) no se utilizó jamás en el Nuevo Testamento para describir a la Iglesia. El texto de Ignacio de Antioquía: «Donde está Jesucristo, allá está la Iglesia católica», expresa este sentido básico del atributo de la Iglesia. La Iglesia está relacionada con la totalidad, es universal, ecuménica (es decir, referente a toda la Tierra habitada), no en sí misma, sino únicamente en Cristo y por medio de Cristo. La catolicidad es también, primordialmente, un don. Es el don del Reino, que está presente y, no obstante, está aún por venir: un don recibido en la muerte y la resurrección de Jesús, que hace que la Iglesia esté relacionada con la totalidad. La Iglesia no es todavía la totalidad. Pero, por ser un signo, «el germen y el principio de ese Reino» (*Lumen Gentium*, 5), da testimonio de la llegada de la totalidad. Por hallarse enteramente relacionada con Cristo, la Iglesia está relacionada con el mundo entero.

La catolicidad de la Iglesia debe manifestarse en su *misión*, que tiene alcance universal. La Iglesia es católica en su misión, porque —como lo expresa la *Evangelii Nuntiandi*—: «Evangelizar significa llevar la Buena Nueva a todos los estratos de la humanidad, mediante su influencia que transforme a la humanidad desde dentro y la haga nueva» (18). «Lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre» (20). En el pasado, la catolicidad se interpretó a menudo como cantidad numérica y uniformidad. Lejos de eso, hay que entenderla más bien como variedad, calidad y

apertura a «todo lo que tienen de bueno las capacidades y riquezas y costumbres de todos los pueblos». Debe encaminarse a «lograr que toda la humanidad, con todas sus riquezas, retorne a Cristo como a su Cabeza, en la unidad de su Espíritu. En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia» (*Lumen Gentium*, 13).

La catolicidad, actualmente, en nuestro mundo podría ser incluso *una forma de partidismo*. El partidismo no destruye el universalismo cristiano ni niega tampoco el amor de Dios hacia todos los seres humanos. Sino que es una forma histórica de amor universal en un mundo en el que la gente se oprime y se aborrece mutuamente. Jesús se volvió a los pecadores, a los publicanos (o recaudadores de impuestos) y a los marginados, a fin de salvar también a los fariseos y a los justos. Pablo se volvió a los gentiles, para salvar también a Israel (Rom 11,11-15). Dadas las situaciones de conflicto que hay en nuestra época, el universalismo cristiano se realizará mediante el partidismo, un partidismo en favor de los pobres, los oprimidos y los desfavorecidos en la sociedad. En medio de las relaciones desproporcionadas e injustas que exigen en la sociedad, la «neutralidad» cristiana está en peligro de ser abstracta y de ahondar a la larga la fragmentación final de la comunidad. Ahora bien, es cierto que la intervención de los partidistas cristianos no debe perder jamás de vista la contemplación de la meta universal.

La Iglesia está relacionada con la totalidad y es católica en la medida en que, en la fragmentación de la totalidad, trate primordialmente de favorecer a los perdidos, a los rechazados y a los oprimidos. La Iglesia no es todavía, ella misma, la gloria de Dios, el Reino de Dios acá en la tierra. No debe soñar en un Estado cristiano universal o en la restauración de la cristiandad. Sino que es un camino y un movimiento histórico hacia la meta de una nueva creación.

c) La Iglesia es santa

Está bien claro que este atributo no puede entenderse como una posesión. La interpretación errónea de esta dimensión eclesial ha transformado a menudo a los criterios de un montón de fariseos. En palabras de Braaten: «Hay Iglesias que pretenden ser todas ellas trigo, y nada cizaña; son terriblemente aburridas». En la Biblia, lo «santo» (*qodesh*) implica una separación, una puesta aparte. Se refiere a una elección para el servicio del Dios santo. «Vosotros sois un pueblo santo para el Señor vuestro Dios; el Señor vuestro Dios os ha escogido para que seáis el pueblo de su propiedad» (véase Ex 19,5ss). Este pasaje del Exodo reaparece en el texto, bien conocido, de la Carta primera de Pedro: «Pero vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido para posesión de Dios...» (1 Pe 2,9). En el Nuevo Testamento no hay santidad institucional, no hay un «ello» que sea sagrado. La santidad hace referencia siempre a las comunidades, que son «los santos» (por ejemplo, 1 Cor 1,2; Rom 1,7; etc.). Dios hace que la comunidad sea santa, santificando el pecador y poniendo así aparte la comunión de los santos. No creemos sencillamente en la santa Iglesia, sino que creemos en Dios que hace santa a la Iglesia. Dios santifica a la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, en la respuesta que demos a la iniciativa de Dios, debemos reconocer nuestras deficiencias.

Somos una Iglesia de pecadores. Lo de *simul iustus et peccator*, de Lutero, debe aplicarse a nuestra Iglesia. La historia de la Iglesia da pocas ocasiones para jactarse y enorgullecerse; es, muchas veces, una deprimente historia de fallos, flaquezas y pecados. Las deficiencias morales de las personas y de los grupos se dejan sentir incluso en los ministerios más altos y en las instituciones más encumbradas de la jerarquía. El desarrollo del dogma y de los sacramentos parece ser a menudo una maraña de opiniones en conflicto, hasta el preciso momento en que, con la ayuda del Espíritu Santo, la herejía se descarta mediante una equilibrada formulación del dogma.

Con arreglo al número 8 de la *Lumen Gentium*, «la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación». Esta penitencia y renovación no es sencillamente un asunto interno de la Iglesia. En el pasado, la Iglesia se limitó demasiado a sí misma, buscando la santidad únicamente dentro de sus propios muros, alienándose a sí misma de «este mundo malo». El síndrome de «praise the Lord!» (¡alabad al Señor!) de algunos grupos carismáticos de la actualidad se convierte en un clamor vacío, si a Dios no se le alaba en el servicio que prestemos a los pobres, a los que sufren y a los marginados que hay en nuestra sociedad. La santidad debe llegar a ser *santidad en la pobreza*. Nuestra elección no se hizo precisamente para la salvación de nuestras almas. Sino que es la elección del que es uno para la salvación de los que son muchos: una elección para una misión. La elección del pueblo santo es para la misión de paz, para trabajar porque aumente la justicia en lo social, lo político y lo económico. Y para caminar siempre hacia adelante, bajo el signo de la cruz, que es el signo del servicio.

Actualmente, la santidad de la Iglesia no tendrá quizás credibilidad, porque no somos aún la Iglesia de los pobres. En un mundo lleno de división entre las riquezas, poseídas por las manos poderosas de unos cuantos, y la pobreza de las manos vacías de muchísimos pobres, la Iglesia no será signo del Reino sino cuando se santifique en su pobreza, en solidaridad con los pobres y en protesta contra la miseria. Si el poder de Dios «se perfecciona en la flaqueza» (2 Cor 12,9), entonces su santidad se hace también poderosa en la pobreza. En comunión con los pobres y con Cristo servidor, la Iglesia ha de convertirse en el pueblo pobre del Reino que llega, y de esta manera llegará a ser bienaventurada y santa. Llegar a ser una Iglesia esplendorosa, sin mancha ni arruga, es la meta suprema a la que vamos yendo a través del servicio y la solidaridad con los que sufren. Pero esa Iglesia esplendorosa surgirá cuando llegue el Reino final, ¡no ahora en la tierra!

d) La Iglesia es apostólica

En nuestra teología apologética, la apostolicidad de la Iglesia se ha estrechado hasta convertirse en la sucesión legítima de Pedro y de los apóstoles. Tan sólo la Iglesia con sucesores legítimos es una línea ininterrumpida a través de la historia. Y ella es únicamente la verdadera Iglesia. Atrapados en nuestra apologética, hemos olvidado que no sólo el papa y los obispos, sino *La Iglesia*, el pueblo entero de Dios, es a la que corresponde el atributo de apostólica. ¿Qué quiere decir eso de «apostólica»? El término no aparece en el Nuevo Testamento. Fue utilizado por primera vez por los padres de la Iglesia para expresar el vínculo existente entre los apóstoles de Cristo y las comunidades en que esos padres vivían. Un apóstol, en las cartas paulinas, es primeramente un testigo del Señor Resucitado. Y, en segundo lugar, esa persona, por ser testigo, recibe el encargo de predicar como misionero. Como testigos y enviados, los apóstoles predicaban, reunían a las primeras comunidades cristianas, eran los primeros dirigentes de esas comunidades, y —no obstante— eran también miembros de esas comunidades. La Iglesia se fundamenta en este testimonio y ministerio apostólico: «Estáis edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo Cristo Jesús mismo la piedra angular» (Ef 2,20).

¿Quiénes son los sucesores de los apóstoles? Los apóstoles, como testigos y mensajeros directos del Señor Resucitado, no pueden tener sucesores. Son el fundamento. Y, por tanto, su puesto es singularísimo e irreplicable. Lo que queda es la tarea y la misión de los apóstoles. Y esa tarea y esa misión fue confiada a toda la Iglesia. ¡La Iglesia es apostólica! ¿Cómo se realiza esa apostolicidad? En primer lugar, la Iglesia debe ser fiel al testimonio original y fundamental de los apóstoles. Se cumple la sucesión apostólica cuando este testimonio es aceptado, creído y seguido. Y, en segundo lugar, ese testimonio no podrá permanecer vivo sino mediante el servicio, los ministerios de proclamación, la profecía, la enseñanza, la prestación de ayuda, la administración, etc.

El lograr que la misión apostólica siguiera penetrando en la historia exigió la creación de nuevos instrumentos para conservar el legado de los apóstoles, después que éstos murieron. Esta es la razón de que en la naciente Iglesia apareciera un canon de nuevos escritos, el Nuevo Testamento, una multiplicidad de credos, la celebración eucarística, y una amplia gama de ministerios y oficios carismáticos.

Tan sólo dentro de este marco histórico podemos hablar también de *una particular* sucesión apostólica. Los apóstoles, como misioneros y fundadores de las Iglesias, fueron los primeros dirigentes, unificadores y coordinadores de las distintas comunidades. Este ministerio de liderazgo y coordinación se fue desarrollando gradualmente, y al final del período del Nuevo Testamento vemos cómo aparece en las comunidades un grupo de dirigentes, los *presbíteroi* (ancianos) y los *epískopoi* (supervisores). Una señal de la designación para este ministerio era el acto de imponer las manos. Además de la comunidad universal, lo que también se puede llamar apostólico es el canon, el culto, el credo y los ministerios ordenados. Estos son apostólicos, no porque esas realidades sean copias en papel carbón de lo que hallamos en los tiempos apostólicos, sino porque son signos e instrumentos de la misión apostólica —inacabada— en servicio de la unidad, catolicidad y santidad de la comunidad que se halla en peregrinación hacia el Reino.

En buena parte de la teología y de la catequesis católica que se ha enseñado hasta ahora, la sucesión apostólica se halla estrechamente vinculada con el papado. Puesto que un debate sobre el papado supone gran cantidad de concepciones previas de carácter bíblico, histórico y teológico, que han de esclarecerse, he decidido dedicar el próximo capítulo a un estudio detallado.

e) El componente escatológico

La Iglesia es una, santa y católica. Básicamente, los tres atributos son conceptos escatológicos. Son designaciones del Reino, y, como promesa para el futuro, señalan retrospecti-

vamente hacia la Iglesia histórica, la comunidad de peregrinos, que recibió ya esos atributos como un don y una tarea. El cuarto atributo, la apostolicidad, es de índole bastante diferente. Es una designación histórica que señala hacia la misión apostólica que llegará a un fin cuando la Iglesia sea glorificada en el reino. Por eso, podemos afirmar que la Iglesia histórica *será* la Iglesia una, santa y católica mediante la misión apostólica, mientras que la Iglesia glorificada en el Reino *es* la Iglesia una, santa y católica mediante el cumplimiento de la misión.

La unidad, la santidad y la catolicidad son conceptos escatológicos. Pero son, no obstante, ideales y atributos que, hasta cierto punto, se encarnan en la historia mediante la presencia del Espíritu Santo en las comunidades que confiesan a Jesús como el Señor. ¿Podremos utilizar, entonces, esos atributos en forma apologética? Creo que debemos rechazar la vieja apologética, la cual identificaba sencillamente a la verdadera Iglesia con un cuerpo concreto y actual: la Iglesia católica romana. No obstante, hemos de evitar una especie de escatología que establece una oposición radical entre la plenitud de lo futuro y la vaciedad de lo presente. Hay siempre una encarnación actual de la *una, sancta, catholica et apostolica*. Lo de «subsiste en», de la *Lumen Gentium*, que se refiere a la relación que existe entre «la Iglesia de Cristo» y «la Iglesia católica», evita la identificación de ambas, y expresa en sentido positivo que la única Iglesia verdadera de Cristo subsiste también en la tierra en la Iglesia católica.

Creemos como católicos en la validez y singularidad única de nuestra tradición, pero sabemos al mismo tiempo que nuestra catolicidad no es «plenitud». No conocemos más que la plenitud de Cristo, hacia la cual hemos de ir creciendo. Nuestra tradición, en la que hemos conservado los viejos atributos, no debe ser una razón para enorgullecernos y separarnos de otras Iglesias. Lejos de eso, es algo que debe hacernos ver nuestra propia responsabilidad de buscar una unidad mayor en libertad y diversidad; de buscar la catolici-

dad en el partidismo, la santidad en la pobreza, y la apostolicidad en el servicio. Los atributos deben convertirse en invitaciones al diálogo, al diálogo con otras Iglesias. Y en Asia, desde luego, debemos sobrepasar las fronteras del cristianismo y aventurarnos al diálogo con otras tradiciones religiosas, porque también ellas se encuentran en camino hacia la unidad, la catolicidad y la santidad del Reino.

Bibliografía

- BOSCH, Juan, *Para comprender el ecumenismo*, Ed. Verbo Divino, (Estella 1991).
- CONGAR, Yves, *Cristianos en diálogo*, Estela (Barcelona 1967).
- DULLES, Avery, *La eclesiología católica a partir del Vaticano II*, en: «Concilium» 208 (1986), pp. 321-336.
- DUQUOC, Christian, *Iglesias provisionales (Ensayo de eclesiología ecuménica)*, Cristiandad (Madrid 1986).
- ESTRADA, J. A., *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Sígueme (Salamanca 1984).
- KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Herder (Barcelona 1970).
- MOLTMANN, Jürgen, *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme (Salamanca 1978).
- RAHNER, K. - FRIES, H., *La unión de las Iglesias (Una posibilidad real)*, Herder (Barcelona 1987).

Capítulo sexto

El papado: ¿roca o tropezadero?

«Todo eso, todo ese atuendo imperial, todo ese aislamiento del papa, toda esa lejanía y herencia medieval que hace pensar a los europeos que la Iglesia es únicamente occidental, toda esa estrechez que no les permite comprender que países jóvenes como el mío quieran algo diferente, todo eso, todo eso tiene que cambiar». Esta larga cita son palabras pronunciadas por el cardenal Joseph Malula, del Zaire, muy poco antes de la elección de Juan Pablo II. El cardenal se estaba adentrando en el terreno peligroso del papado. La teología apologética católica de estos dos últimos siglos ha cercado el papado con una valla protectora. Esa cerca se abrió en parte durante el Vaticano II. Pero sigue habiendo detrás de ella un terreno peligroso. H. Küng, al escribir el prólogo de la obra de August Hasler, *How the Pope Became Infallible?*, se atrevió a adentrarse demasiado en ese terreno y perdió así su «carné de conducir» como teólogo católico.

Al escribir sobre el papado, me temo que tenga que derribar muchos «santuarios». Tendré que poner en tela de juicio toda una ideología que se ha desarrollado en el catolicismo desde Trento. Habrá que examinar y esclarecer un

buen número de ideas preconcebidas, antes de que podamos entender el papado de manera nueva, de una manera que sea más sensible al diálogo ecuménico y al fenómeno creciente de la democratización a escala mundial.

1. Los comienzos del papado

Una primera idea preconcebida es la historia sobre los comienzos del papado. La mayoría de los viejos libros de historia eclesiástica no son muy sinceros acerca de los comienzos. Con el deseo de demostrar que somos la única Iglesia verdadera, hemos retrotraído al Nuevo Testamento nuestra apologética con su «teología sobre los comienzos», y la hemos proyectado sobre los relatos del Nuevo Testamento. Desde luego, no somos los únicos en caer en este escollo. Muchas otras Iglesias y sectas han empleado el mismo método a fin de apuntalar sus propias posiciones.

Recordando lo que estudiamos en el capítulo II, yo desearía señalar que el Nuevo Testamento no ofrece indicación alguna de que el Jesús de la historia haya creado una organización como la Iglesia. Lo que él quería era congregar a todos los judíos y llevarlos a una nueva relación con Dios, como su relación radicalmente íntima con su *Abba*. Para ilustrar concretamente sus exhortaciones a constituir un Israel renovado, Jesús realizó el acto profético de convocar a un grupo de doce personas como signo de que Israel se había convertido en el nuevo pueblo de Dios. Pero Jesús no se proponía que los doce fueran un grupo separado como los fariseos, y mucho menos aún como los esenios. El quería lograr una familia divina, en la que desaparecieran todas las claras divisiones en facciones y clases, con sus correspondientes choques y conflictos violentos. Lo que Jesús pretendía, lo que Jesús proclamaba, lo que Jesús quiso que se estableciese era el Reino de Dios, el Reino de justicia, paz y amor.

Nuevamente diremos que la mayoría de los exégetas están de acuerdo en que el texto «Tú eres Pedro y sobre esta roca edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18) no es un dicho auténtico del Jesús de la historia. El texto aparece únicamente en Mateo, que es el único evangelio que contiene la palabra *Iglesia* (*ekklesía*), un término que sólo se menciona dos veces en los evangelios. Es, pues, muy dudoso que Jesús de Nazaret haya utilizado el término «Iglesia» al referirse a sus discípulos. Mt 16,18 es una especie de evaluación de fe de las cosas que habían sucedido y de la función decisiva desempeñada por Pedro en las comunidades cristianas. Pedro fortaleció en la fe a sus hermanos y hermanas (Lc 22,32) y les sirvió de guía (Jn 21,15-17).

Durante la vida de Jesús, vemos que Pedro perteneció al círculo de los doce y asumió un papel destacado como portavoz y representante de los demás discípulos. Después de Pascua, Pedro desempeñó un papel principal en lograr que la comunidad volviera a reunirse, a la luz de la experiencia de la resurrección. Asumió un papel destacado en la comunidad primitiva de Jerusalén, que fue un punto de referencia para la diáspora. El apóstol Pedro fue también la fuerza impulsora detrás de la primera misión.

Después de su marcha de Jerusalén, donde Santiago le había relevado en la tarea de ser el dirigente de la comunidad, nada se nos dice acerca del papel desempeñado por Pedro en adelante. En el Nuevo Testamento no encontramos nada acerca de una sucesión, acerca de sucesor o sucesores de Pedro en su función de liderazgo. Pedro y los demás apóstoles son precisamente el fundamento inmediato de la Iglesia. Y la totalidad de la Iglesia se convirtió en la sucesora de esta herencia apostólica.

Aunque podemos hablar de una trayectoria de imágenes, en el Nuevo Testamento, que van reconociendo cada vez más el papel de Pedro en las primeras comunidades cristianas, sin embargo no podemos deducir de ellas que exista un reconocimiento del primado de Pedro, ni siquiera de manc-

ra incipiente. Las Escrituras no prueban un oficio específico de primado. Nos hallamos, pues, en una situación bastante difícil para nuestra siguiente pregunta: ¿Cómo habrá una sucesión personal del oficio de Pedro, si tal oficio no existió originalmente? Esta cuestión no significa que un oficio encargado de velar por la unidad en la Iglesia esté en contradicción con el Nuevo Testamento. Lo único que significa es que, cualesquiera que sean las razones que hayan motivado su origen, el papado no puede apelar de manera positiva a un «oficio primacial» de Pedro, basándose en las Escrituras.

A pesar de la difícil situación en que nos hallamos, buscando sucesores en un oficio que no existía, debemos continuar nuestra investigación, pero esta vez saliendo del terreno del Nuevo Testamento y poniéndonos a investigar el origen del primado de Roma. ¿Podremos hablar de una línea ininterrumpida de sucesores de Pedro en la sede del obispo de Roma? Y esos obispos ¿se consideraron a sí mismos como primados de toda la Iglesia? Hay que responder a esta cuestión teniendo en cuenta los siguientes puntos: en primera lugar, ¿fue Pedro el obispo de Roma? En segundo lugar, ¿podremos hablar de una línea ininterrumpida de sucesores de Pedro en la sede del obispo de Roma? Y en tercer lugar, esos obispos ¿se consideraron a sí mismos como primados de toda la Iglesia? Podré ofrecer algunas conclusiones dimanadas de las recientes investigaciones históricas.

¿Fue Pedro el obispo de Roma? La situación actual de nuestra información proporciona una serie de hechos que favorecen la estancia de Pedro en Roma: tenemos el testimonio de Clemente († 97), de Ignacio de Antioquía († 107) y de Ireneo (aprox. 180). Tal vez Pedro sufrió el martirio en Roma, pero esto no es tan seguro porque nuestra fuente más antigua es Tertuliano (aprox. 200). Las excavaciones efectuadas por debajo de la basílica de San Pedro en Roma nos muestran que el actual edificio se levanta en el sitio en que hubo otro edificio anterior: la basílica constantiniana del siglo IV. El lugar había sido antes un cementerio. Lo único que podemos deducir es que, en tiempo de Constanti-

no (285-337), se creía que la tumba de Pedro estaba situada en aquel lugar. No sabemos nada acerca de la función de Pedro en Roma, pero lo cierto es que no fue el obispo de Roma en aquel tiempo, porque la Iglesia de Roma no tenía obispos sino que estaba dirigida por un colegio de ancianos. Hacia fines del siglo I, según se indica en la Carta I de Clemente, la Iglesia de Roma era gobernada por un grupo de personas que gozaban de mucho aprecio en la comunidad eclesial de Roma. Clemente nos presenta esta norma como una tradición que se remonta a los tiempos apostólicos. Más aún, Ignacio no hace mención alguna de un obispo en su carta dirigida a los romanos. La primera fuente que menciona a un obispo es Ireneo. Esto nos lleva a la conclusión de que la forma monárquica de gobierno episcopal debió de desarrollarse en Roma en algún momento de los decenios siguientes al año 120 de nuestra era.

Hemos respondido ya a la segunda pregunta. Difícilmente habrá una línea ininterrumpida de sucesores de Pedro, si Roma no tenía forma monárquica de organización episcopal. La línea ininterrumpida de papas, que hallamos hoy día en los libros católicos de historia, no puede iniciarse sino a partir del obispo Víctor, en el año 189.

LISTA DE LOS PAPAS

1.	SAN PEDRO	64/67	(?)
2.	SAN LINO	67/76	(?)
3.	SAN CLETO	76/90	(?)
4.	SAN CLEMENTE	92/101	(?)
13.	SAN ELEUTERIO	174/189	(?)
14.	SAN VÍCTOR I	189/199	

Ahora, la tercera pregunta: los obispos de Roma ¿se consideraban a sí mismos o eran considerados como los primados de la Iglesia universal? En mis años mozos, cuando

estudiaba el curso de patología, me presentaron una larga lista de padres de la Iglesia que habían atestado la preeminencia de la Iglesia en Roma: Clemente, Ignacio, Ireneo, el obispo Víctor, Tertuliano, Cipriano de Cartago, el obispo Esteban y Firmiliano de Cesarea. Un estudio crítico de estas fuentes nos muestra que el prestigio de la Iglesia romana se fue desarrollando gradualmente, pero que tuvo poco que ver con una reflexión teológica sobre la Iglesia y el primado. Nació, más bien, de la importancia política de Roma y también de su carácter apostólico. Permítaseme ofrecer el ejemplo más famoso: el de Ireneo. Ireneo tenía problemas con los herejes y, para refutar la herejía, quería mostrar el ejemplo dado por las Iglesias apostólicas. Hay muchas Iglesias apostólicas de esas. Pero sería muy largo enumerarlas a todas. Por eso, escoge una de las Iglesias apostólicas, Roma, que goza de especial reputación por la creencia popular de que había sido fundada por dos apóstoles. El texto de Ireneo no habla del primado romano; dice únicamente que Roma es un ejemplo de apostolicidad, un ejemplo especialmente convincente, porque la fundación de la comunidad cristiana allí existente se atribuye popularmente a Pedro y a Pablo.

El estudio de los documentos de los padres de la temprana Iglesia muestra que el argumento teológico que se basa en Pedro para defender la posición romana no desempeñó ningún papel en ellos. La formación del primado debe atribuirse a otras causas: a la importancia que fue adquiriendo la Iglesia romana en la situación política de la Europa occidental. Vamos a seleccionar ahora de la historia una serie de acontecimientos que fueron decisivos para el desarrollo del papado. Será una selección limitada, pero puede ofrecernos una valiosa visión de las vueltas y rodeos que dio el desarrollo del ministerio papal.

El origen del primado romano debe situarse en la era constantiniana. Después del edicto de Milán (313), la Iglesia se fue desarrollando libremente y se sintió la necesidad de una organización más rígida, sobre todo porque se estaban

despertando las herejías. Constantino se trasladó a Constantinopla en el año 330. El obispo de Roma quedaba libre de la influencia inmediata del emperador. Roma se convirtió en centro religioso del Occidente. Y durante la decadencia del Imperio Romano, el obispo de Roma fue también un factor político al mantenimiento del orden en la mitad occidental del Imperio. Precisamente en este contexto la Iglesia romana fue asumiendo gradualmente pretensiones «imperiales». Los personajes decisivos en esa evolución de las cosas fueron Dámaso I (366-384) y León Magno (440-461). Dámaso fue el primero en utilizar el texto de Mateo que habla de la «roca», para justificar su «primacía de honor» por encima de las pretensiones de Constantinopla. León Magno, por otro lado, fue el primero en formular el concepto jurídico de la primacía pontificia. Según León, los obispos de Roma tienen primacía universal, es decir, la plenitud del poder eclesiástico, por ser los sucesores legítimos de Pedro. León se consideró a sí mismo como pleno heredero de la función petrina de ser «roca». Al mismo tiempo, logró granjearse gran prestigio entre las Iglesias orientales. Es bien conocida su intervención en el Concilio de Calcedonia (451).

La pretensión de un primado universal, afirmada por vez primera durante la era constantiniana, no corresponde exactamente a la realidad. Un cuadro matizado de la historia de ese período nos muestra que, a la cuestión sobre la «autoridad más alta» en la Iglesia, hay que responder siguiendo los vestigios de los tres centros de poder: el papado —el colegio de obispos, los sínodos y los concilios ecuménicos— los emperadores y reyes. En primer lugar, es una realidad histórica que el emperador era el único soberano que gobernaba, él solo, todo el imperio. Y, en calidad de tal, convocó el Concilio de Nicea (325) y también los siete concilios que vinieron después. Como todos los demás patriarcas y obispos, el obispo de Roma tuvo que aceptar que por una orden imperial se convocará un concilio. El emperador en persona o sus funcionarios presidían los con-

cilios, y las decisiones conciliares necesitan la confirmación del emperador. No hay prueba de que los primeros concilios necesitaran la aprobación del papa.

El estudio de la función desempeñada por el colegio de obispos, por los sínodos y por los concilios, revelará también algunos hechos interesantes. Las respectivas evoluciones de las Iglesias de Oriente y de Occidente son bastante diferentes. Y la separación entre ambas comenzó ya en la era constantiniana. El Occidente desarrolló el principio monárquico, mientras que el Oriente acentuó el principio de la colegialidad. En la tradición oriental, las decisiones importantes acerca de la fe y la disciplina, que afectaban a toda la Iglesia, no podían ser adoptadas sino por el colegio de obispos. Según el principio de la colegialidad, la Iglesia oriental se estructuró en torno a las principales ciudades. Algunas de ellas se convirtieron en patriarcados. Aceptaron durante algún tiempo la «primacía de honor» de Roma, aunque consideraban sencillamente a Roma como el patriarcado occidental. Los grandes concilios de la temprana época cristiana se celebraron, todos ellos, en el Oriente, aunque los sínodos desempeñaron un papel importante en las Iglesias occidentales. Durante siglos, los sínodos fueron el foro ante el cual un clérigo y un obispo tenían que responder de las acusaciones de herejía, infamia y otras cosas por el estilo. La historia da testimonio de sínodos en los que hubo papas que tuvieron que someterse a «juicios». En realidad, el concilio de Constanza (1414-1418) pretendió que un concilio estaba por encima del papa. Tan sólo gradualmente Roma pudo ir imponiendo en el Occidente la necesidad de que un sínodo contara con la aprobación papal.

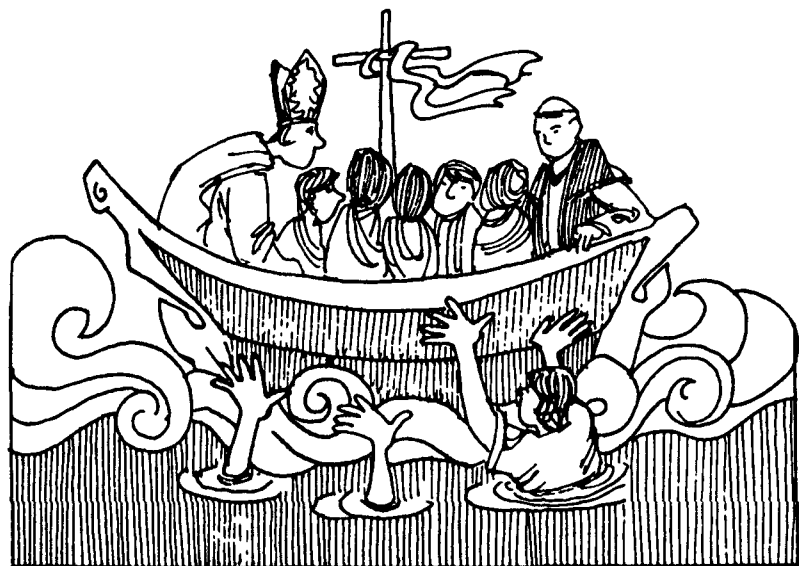
2. La consolidación del primado del papa

Al finalizar ya la edad antigua, se había echado los fundamentos para el desarrollo del primado de Roma en el Occidente. Estudiaremos ahora algunos acontecimientos impor-

tantes que condujeron a la consolidación del poder pontificio. Un suceso de extrema importancia en esta dirección fue el pontificado de Gregorio Magno (590-604). Gregorio inició dos novedades que habrían de determinar en gran manera la futura historia. Reformó los cuantiosos bienes raíces que pertenecían a la comunidad romana. Esta reforma puso los cimientos de los que más tarde se llamarían los Estados Pontificios mediante la llamada «donación de Pepino». En segundo lugar, envió los monjes benedictinos a Inglaterra. La actividad misionera ulterior de la Iglesia anglosajona vinculó a la Europa medieval con el papado y creó la germánica «devoción a Pedro».

Otro personaje importante es Gregorio VII (1073-1085), de nombre Hildebrando. Gregorio formuló sus ideas sobre el primado romano en los *Dictatus Papae*, que contenían veintisiete principios o directrices recopilados de materiales más antiguos (algunos de ellos eran falsificaciones como las Decretales Seudo-Isidorianas). Entre esos principios se hallaban los siguientes: El papa es la suprema autoridad política —puede incluso deponer al emperador—, la Iglesia romana es la única fundada por el Señor —únicamente el papa puede promulgar en la Iglesia nuevas leyes—, el papa tiene autoridad universal sobre los obispos, clérigos y concilios. Por vez primera se afirman aquí con toda claridad las pretensiones del obispo de Roma de poseer primado inmediato de jurisdicción sobre la Iglesia universal. Desde aquellos tiempos de Gregorio en adelante, el papado ejerció un nuevo estilo de liderazgo: el papa hacía su aparición no sólo como la cabeza indiscutible de la Iglesia, sino también como la fuerza unificadora en la Europa medieval.

La historia demuestra que los puntos culminantes del dominio pontificio fueron seguidos ordinariamente por tiempos de extraordinaria humillación y restricción de poder. Después del arrogante dominio universal de los papas en la Alta Edad Media, época en la que Bonifacio VIII, en



«DECLARAMOS, DECIMOS, DEFINIMOS Y PRONUNCIAMOS QUE ES NECESARIO PARA LA SALVACION DE TODA CRIATURA HUMANA EL SOMETERSE AL ROMANO PONTIFICE.»

1302, podía «declarar, decir, definir y pronunciar que es necesario para la salvación de toda criatura humana el someterse al romano pontífice» (bula *Unam Sanctam*), llegó la humillación del destierro de Aviñón (1304-1377), el «cisma de Occidente» (1378-1417) y la época del conciliarismo. El Concilio de Constanza (1414-1418), quizás el único concilio ecuménico que logró acabar con una gran división en el seno de la Iglesia, fue el concilio que afirmó que su autoridad era superior a la de cualquier creyente, incluido el papa. Después de Constanza, el papado fue capaz de recuperarse. Condenó el conciliarismo, que reaparecía más tarde en las Iglesias nacionalistas de Francia, Alemania y Austria de los siglos XVII y XVIII. Esta recuperación del papado no duró

demasiado. La decadencia del papado durante el Renacimiento terminó dramáticamente con su dominio sobre la Europa occidental, con la rebelión de los Reformadores.

Al tratar de la Reforma, procuraremos no caer en el defecto de pintarlo todo en blanco y negro, como quieren los católicos apologetas y los protestantes fundamentalistas. Según Braaten, que es teólogo luterano, Lutero (1483-1546) no fue protestante. No era la intención de Lutero separarse de la Iglesia católica y crear una propia Iglesia luterana. Lutero mismo escribía: «Pido que el pueblo no haga referencia a mi nombre: ¡Llaméense cristianos, no luteranos! ¿Qué es Lutero? Después de todo, la enseñanza no es mía. Ni yo fui crucificado por nadie». Es una desgracia que la historia haya jugado tan mala pasada a Lutero. ¿Qué sucedió? Lo que interesaba a Lutero era la doctrina de la justificación, que le hizo rechazar la manera en que en aquel tiempo se entendía la penitencia y las indulgencias. Lutero estaba dispuesto a someterse al juicio de la Curia romana. Pero, por desgracia, Roma desplazó todo el tema, llevándolo a la cuestión precisa de la plena potestad del papa. Desde aquel momento, Lutero comenzó a reinterpretar el oficio de Pedro y a querer que se convocase un concilio universal. Puso en duda que el magisterio de la Iglesia, centralizado en el papado, pudiera garantizar *siempre*, en toda circunstancia, la proclamación fiel del Evangelio de Cristo. En tales circunstancias, la Reforma se convirtió supremamente en una crisis fundamental de confianza en la autoridad del magisterio de la Iglesia. Y la mala pasada que le jugaron a Lutero no vino sólo de la teología. Lutero se vio enzarzado en la situación política de Alemania. Y, para su desesperación, los príncipes se pusieron al frente de las Iglesias luteranas.

Trento (1545-1563) es el concilio en que se realizó la «teologización» de la Iglesia. Frente a la *Sola Scriptura* de los reformadores, el concilio opuso las tradiciones, los concilios y el papado. Las cuestiones doctrinales quedaron resultas y se promulgó una reforma radical de las leyes. Lo

curioso fue que el concilio no elaboró una teología de la Iglesia ni del oficio pontificio. Tan sólo después de Trento, y cuando los teólogos jesuitas desempeñaban un papel dirigente, la eclesiología se convirtió en tema favorito. Esa eclesiología, escrita en lenguaje polémico, se centró casi exclusivamente en las dimensiones jurídicas de la Iglesia, y se convirtió así en una teología de la jerarquía. Sin embargo, las pretensiones teológicas del primado universal del papa no tenían punto de comparación con la situación política de Europa. Durante los dos siglos que sucedieron a Trento, lo galicanos patrocinaron la independencia de la Iglesia francesa, los episcopalistas de Alemania defendieron los derechos de los obispos, y los reyes de España, Portugal y Austria propugnaron los derechos del Estado. Habrá que esperar al colapso de las orgullosas Iglesias nacionales, en las postrimerías del imperio napoleónico, para que sea posible una definición del primado universal de jurisdicción del papa y de la infalibilidad pontificia.

La definición más solemne del primado universal de jurisdicción del papa fue proclamada por el Concilio Vaticano I (1869-1870), que interpretó el papado nada menos que como monarquía: «Pedro fue nombrado príncipe de todos los apóstoles... recibiendo un primado de verdadera y propia jurisdicción. Por derecho divino, el bienaventurado Pedro tiene perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal: los romanos pontífices... Estos tienen plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal... Esta potestad es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como sobre todos y cada uno de los pastores y de los fieles» (*Pastor Aeternus*, DS 3055, 3058, 3064). Más aún, el Vaticano I enseñó que, por asistencia divina, el papa está inmune de error, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando «por su suprema autoridad apostólica, él define que una doctrina sobre la fe y las costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal» (DS 3074).

Las definiciones del Vaticano I dependen —para su plena inteligibilidad— de la situación histórica de la Iglesia en la Europa occidental, durante la segunda mitad del siglo XIX.

Era un período de restauración en el que muchos pensadores religiosos sentían una reacción extrema contra los excesos de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Se apreciaba a la Iglesia como el baluarte principal de la verdad y el orden divinos contra lo que John Henry Newman (1801-1890) denominó «el intelecto salvajemente vivo del hombre». La imagen orientadora del catolicismo era la de una Iglesia que se hallaba bajo el liderazgo monárquico del papa, y nítidamente distinta de todas las corrientes modernas de pensamiento. Algunos laicos franceses (Joseph de Maistre, Chateaubriand, Bonald) ¡suspiraban incluso por un gobierno mundial que tuviese por cabeza al papa! La figura de Pío IX (1846-1878) acentuó aún más ese triunfalismo eclesiástico. Aun antes de que fuera declarada oficialmente, la «infalibilidad» en materia de doctrina era practicada ya por Pío IX, al proclamar el dogma de la Inmaculada Concepción (1854). Este papa es también el autor de la formulación sin precedentes de la teología triunfalista con su *Silabo de errores* (1864). Finalmente, logró suscitar una devoción afectiva al papado, al aparecer como víctima indefensa y mártir de la política de poder seguida por Italia. Precisamente en este contexto debemos leer el Vaticano I. El papa convocó el concilio «para poner remedio de esta manera extraordinaria a las aflicciones extraordinarias de la Iglesia». Así que el Concilio, desde sus primeros momentos, tuvo carácter defensivo; había que levantar diques de protección contra la corriente de los tiempos. Además, fue un intento de compensar la pérdida inminente de los Estados Pontificios mediante un concilio que uniera a todos los fieles en torno al papa.

3. Tres tropezaderos

Por desgracia, a pesar de que la situación histórica era muy diferente, el Concilio Vaticano II repitió las principales definiciones del Vaticano I. Y, así, aunque el capítulo

tercero de la *Lumen Gentium* había tenido algunas ideas prometedoras como la colegialidad, la teología de la Iglesia local y el principio de la *diakonía*, sin embargo estas tres ideas llenas de vitalidad se redujeron a adornos teológicos por la reafirmación clara que hizo ese mismo capítulo de los tres principios fundamentales del Vaticano I, a saber: la institución divina del papado, el primado pontificio de jurisdicción y la infalibilidad del papa. Estas tres cuestiones son tema de intenso diálogo ecuménico entre católicos, luteranos y anglicanos. Resumiremos brevemente cómo estas cuestiones pueden reinterpretarse dentro de una visión de la Iglesia como comunidad peregrina, como «sociedad de exploradores», guiada por el Espíritu y que se renueva a sí misma mediante la interacción creativa con su entorno que se halla en transformación.

a) Institución divina

En primer lugar, la doctrina católica afirma que el papado fue establecido por ley divina (*ius divinum*) y es una estructura esencial y permanente de la Iglesia. En tiempo del Vaticano I, la ley divina o la institución divina significaba que Cristo mismo la había establecido. Para la mente moderna, empapada de conciencia histórica, la vieja categoría de la «institución divina» ha llegado a ser problemática. Los especialistas en ciencias bíblicas y en historia nos han hecho ver que la aparición del «primado» romano se debió a la convergencia de cierto número de factores, siendo el más destacado de todos la dignidad de Roma como la unión Iglesia apostólica del Occidente, y por estar situada en el centro del Imperio Romano. Los teólogos católicos que intervienen en el diálogo ecuménico están de acuerdo, todos ellos, en que el concepto de institución divina no es ya de mucha utilidad. Parece que un concepto más sincero y abierto es el de «función petrina» o «ministerio petrino». Toda la discusión acerca del papado transcurre paralelamente al debate del problema sobre el sacerdocio ministerial.

INSTITUCION DIVINA



UNIDAD DE SERVICIO

Según afirma Schillebeeckx en la introducción a su obra sobre el ministerio, «no puede haber ninguna comunidad eclesial sin un líder o equipo de líderes» (cita de san Jerónimo). La Iglesia, la asamblea de Dios, es —a un mismo tiempo— un don, una respuesta y una esperanza. En el Espíritu de Jesús somos congregados para formar una sola comunidad, que aguarda con ansia la unidad de toda la creación en el Reino. En las Iglesias primitivas, esta unidad se hacía concreta particularmente mediante el ministerio del liderazgo, que era un servicio de coordinación, unificación y animación. Una cepa de ese ministerio de liderazgo se fue desarrollando gradualmente y llegó a convertirse en el ministerio petrino, un ministerio particular en favor de la unidad de la Iglesia como totalidad. Lo que es esencial en

esa función petrina debe institucionalizarse de alguna manera. Como Dulles lo formuló: «Sigue siendo importante en toda época que la Iglesia posea un signo eficaz de su unidad universal, y que se perpetúe lo que se ha dado en llamar el ministerio petrino».

La creencia de que el ministerio petrino no es una creación puramente humana y que debe ser, por tanto, elemento decisivo y permanente en la Iglesia, se expresa de manera muy significativa en el diálogo anglicano/católico romano: «Aunque no existe una interpretación universalmente aceptada de esa manera de hablar (*iure divino*), todos afirman que esa expresión significa, al menos, que tal primacía expresa el designio de Dios para su Iglesia (...) El primado debe convertirse en el signo de la *koinonía* visible que Dios quiere para su Iglesia, y en instrumento mediante el cual se realice la unidad en la diversidad. A un primado universal, contemplado así dentro de la colegialidad de los obispos y de la *koinonía* de la Iglesia universal, se le puede aplicar la calificación de ser de *iure divino*» (Declaración, 1981, n° 11).

Un enfoque histórico deja en suspenso las formas concretas del ministerio petrino. Hemos hallado en estudios recientes toda una serie de sugerencias para lograr que ese ministerio sea más eficaz en nuestro mundo en transformación. En teoría, la función petrina podría ser desempeñada por una sola persona que presidiera la Iglesia universal o por alguna especie de comisión, junta, sínodo o parlamento. Karl-Heinz Ohlig, por ejemplo, afirma que únicamente los modelos asociativos de liderazgo podrán ser adecuados, dada la complejidad de las situaciones presentes y futuras. A él le parecería bien una especie de «Consejo Mundial de Iglesias» con el obispo de Roma como «presidente permanente». Releyendo un poco los acuerdos ecuménicos, creo que muchos protestantes y anglicanos no tendrían grandes objeciones que hacer que el papa fuera *primus inter pares*, al servicio de la unidad de todas las Iglesias, en una especie de federación en la que ca-

da Iglesia tuviese amplia autonomía multi-institucional, Roma sería símbolo y centro de unidad, y al mismo tiempo estimularía la legítima diversidad entre todas las Iglesias.

Después de estudiar la complementariedad de la autoridad primacial y conciliar, la Declaración Anglicana/Católica Romana concluye así: «La única sede que reclama el título de la primacía universal y que ha ejercido y sigue ejerciendo tal *episkopé* es la sede de Roma, la ciudad en que murieron Pedro y Pablo. Parece apropiado el que en una futura unión, esa sede posea una primacía universal como la descrita» (Declaración 1976, n° 23). En un sentido parecido, escribe así el luterano Carl Braaten: «Aunque el modelo autoritario (...) ha quedado el superado, sin embargo no tendríamos dificultad en que hubiera en la Iglesia ministerios episcopales y papales (...). Si no existieran ya realmente, tendríamos que inventarlos por razones teológicas legítimas. Esos oficios existen por razón de lo que es esencial para la Iglesia; por eso, en el sentido de las categorías históricas y escatológicas, hemos propuesto que se diga que los ministerios ordenados son requeridos por el *esse* y no sólo por el *bene esse* de la Iglesia».

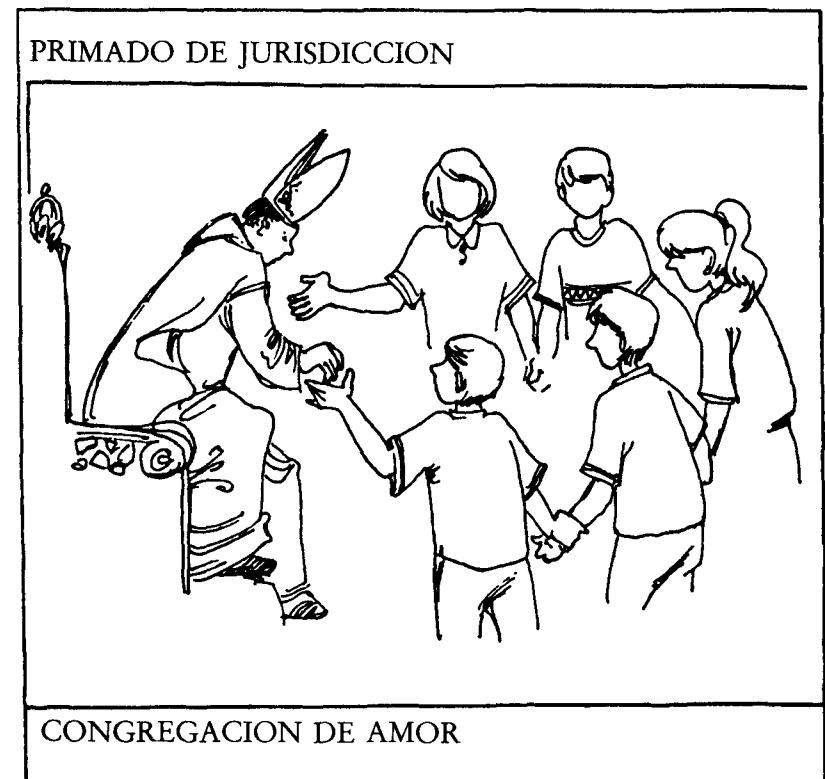
b) Primado de jurisdicción

El segundo tropezadero en un diálogo ecuménico es la definición que da el Vaticano I de un primado no sólo de honor sino de verdadera y propia jurisdicción. Esta jurisdicción es universal, ordinaria, inmediata, verdaderamente episcopal, suprema y plena. El Vaticano II confirmó esta definición enseñando que «el romano pontífice tiene sobre la Iglesia plena, suprema y universal potestad, y la puede ejercer siempre libremente» (*Lumen Gentium*, 22). Por tanto, *no hay colegialidad papal*. Hay dos sujetos supremos que poseen la autoridad en la Iglesia: o el papa solo, o el papa con el colegio episcopal. El papa puede decidir libremente si él va a ejercer personal o colegialmente su potestad universal.

La mayoría de los teólogos posteriores al Vaticano II han tabajado duro para dar una explicación satisfactoria de esta posición. El cardenal Suenens, en su reflexión acerca de la colegialidad y co-responsabilidad, que le originó un conflicto con Pablo VI, nos dice que la palabra «solo» no significa nunca «separadamente» o «de manera aislada». «Incluso cuando el papa actúa sin la colaboración formal de los obispos —como tiene derecho *legítimo* a hacerlo—, actúa no obstante como líder de los obispos». Llegamos a la grieta que hay entre la «teología» y el «derecho canónico». Teológicamente, carecería de sentido el que el papa actuase solo; el papa actúa siempre en el contexto del colegio. Pero, jurídicamente, él puede actuar solo, porque ejercita prácticamente poderes monárquicos.

Ni las sutilezas ni las definiciones rebuscadas podrán eliminar de veras todas las ambigüedades que hay realmente en la *Lumen Gentium*. Por ejemplo, leemos en el número 27 de la mencionada constitución que la potestad suprema y universal del romano pontífice no significa que los obispos deban considerarse como vicarios, «ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan. Así, pues, su potestad no es anulada por la potestad suprema y universal». Unas cuantas líneas más adelante se dice: «El obispo... tenga siempre ante los ojos el ejemplo del Buen Pastor, que vino no a ser servido, sino a servir». Yo me pregunto cuántos eclesiásticos podrán decir que hay una relación íntima entre la potestad y la jurisdicción, por un lado, y la actitud de un buen pastor, la *diako-nía* y la comunión, por el otro lado. Esas relaciones ¿serán una combinación tan natural como la que hay entre el pan y la mantequilla? ¿O nuestras experiencias concretas nos enseñan que esa combinación tiende a ser como la del aceite y el agua? El problema con la jurisdicción pontificia parece ser el enfoque jurídico de esa jurisdicción, y esa dificultad no puede resolverse calificando sencillamente a la «jurisdicción» como un servicio. En realidad, el término de «jurisdicción» se utilizó para excluir una simple «primacía de honor» (o «de servicio»).

Los teólogos que participan en el diálogo ecuménico después del Vaticano II mantienen que el concepto de primado de honor puede defenderse, incluso desde dentro de la tradición católica romana. El papa es un obispo entre los obispos. El ejerce un primado *no sobre* los obispos, sino *entre* los obispos, y es —en este sentido— el primero entre iguales. Su servicio especial, con arreglo a la *Lumen Gentium* (13), consiste en «presidir la congregación del amor», y fomentar las relaciones colegiales entre las Iglesias particulares. «Esta cátedra protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad, en vez de dañarla». La aplicación de los principios de la legítima diversidad, la colegialidad y la subsidiaridad



transformaría en gran manera el papado en un oficio de genuino liderazgo pastoral. Tal liderazgo sería aceptable para otras tradiciones cristianas.

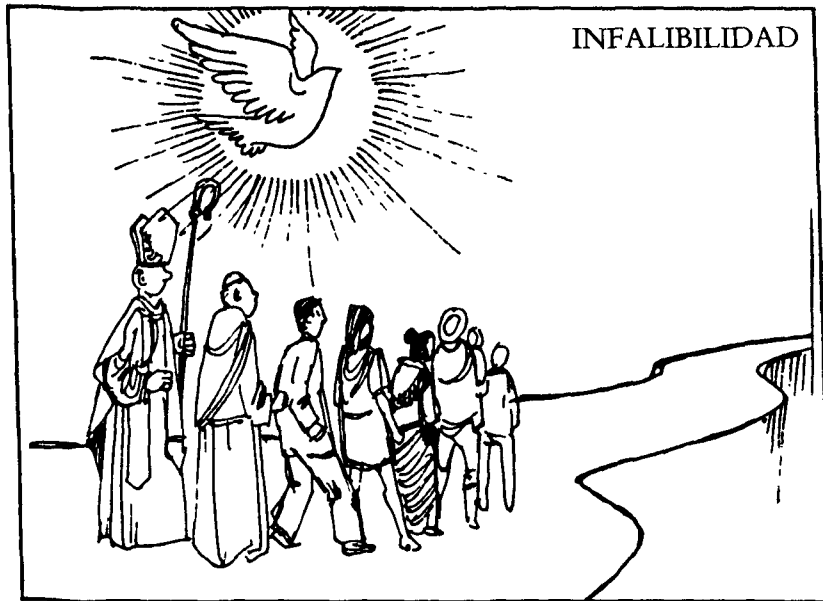
Permítaseme citar esta vez unas palabras tomadas del diálogo entre católicos y luteranos: «Una de las principales tareas del papado actual consiste en aplicar la doctrina de la colegialidad, con arreglo a la cual el papa y los obispos actuarían juntos al adoptar decisiones que afectarían a la Iglesia universal. El gobierno colegial y la responsabilidad compartida deben caracterizar al papado futuro. El primado del papa debiera concebirse como un don del Espíritu Santo, y debiera estar al servicio de toda la comunidad. Si las estructuras pontificias se renovaran con arreglo a este ideal, entonces los luteranos tendrían menos que objetar contra él». De la misma manera, un teólogo ortodoxo formula la siguiente observación: «Necesitamos una eclesiología basada en la comunión, y no en el poder y en la jurisdicción. La comunión es un término preferible al de colegialidad. Lo que necesitamos no es sencillamente una colegialidad de obispos, sino la comunión de las Iglesias locales, el colegio de obispos como pastores de sus respectivas Iglesias».

c) Infalibilidad

Un tercer tropezadero importante para comprender el papado de manera más significativa es la doctrina de la infalibilidad pontificia. Siguiendo las huellas del Vaticano I, vemos que el Vaticano II declara que «sus definiciones (del papa) son irreformables por sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia» (*Lumen Gentium*, 25). Ahora me voy a adentrar en un terreno muy peligroso. H. Küng se convirtió en víctima de su obra *Unfehlbar? Eine Anfrage* (trad. esp: *¿Infalible?*). Aunque es difícil hacer las debidas matizaciones en un breve resumen, creo que la cuestión de la infalibilidad se aclaró notablemente gracias al debate que siguió a la publicación de la obra de Küng.

Hay un principio en la interpretación de las declaraciones dogmáticas que es muy útil para interpretar la infalibilidad a que se refiere el Vaticano I. Algo que no se cuestiona no llega tampoco a definirse. Por ejemplo, las declaraciones acerca de la creación en siete días en una época en que no existían las ideas evolucionistas no nos prohíben que aceptemos hoy las ideas evolucionistas. De la misma manera, debemos preguntarnos cuál era la cuestión en tiempo del Vaticano I. El Concilio no veía entonces la necesidad de explorar el concepto de infalibilidad. Se consideraba evidente que las declaraciones de la revelación y, consiguientemente, las declaraciones doctrinales fueran infalibles. Lo que se discutía era dónde se hallaba la potestad suprema de enseñar: ¿Quién tenía la última palabra en la Iglesia? El Vaticano I no hizo más que extender al ámbito de la potestad de enseñar lo que él había afirmado ya antes, acerca de la potestad de jurisdicción del papa. El papa no es sólo el supremo rector; sino que es también el primer maestro de la Iglesia.

Esta declaración es, desde luego, estrecha. Pero, si le añadimos las dimensiones de la colegialidad y de la comunión, como hicimos con respecto a la jurisdicción pontificia, entonces la declaración llega a ser aceptable, incluso para otras Iglesias. Expresa que la Iglesia permanecerá fundamentalmente en la verdad, fiel al Evangelio, por estar guiada por el Espíritu Santo. Tal interpretación puede defenderse sobre la base de un texto de la *Lumen Gentium*, capítulo segundo, en el que se dice que «la totalidad de los fieles», y no sólo simplemente el papa, «no puede equivocarse cuando cree». Gracias al sentido sobrenatural de la fe, que caracteriza a la totalidad del pueblo, manifiesta esta cualidad de no errar, cuando —«desde los obispos hasta los últimos fieles laicos»— el pueblo muestra un consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres (*Lumen Gentium*, 12). Y, así, el papa no puede errar cuando actúa como genuino portavoz de la Iglesia universal.



SENTIDO DE LA FE

En la búsqueda de nuevas expresiones de la verdad del Evangelio, es conveniente que haya un ministerio de unidad en la Iglesia universal encargado de asumir la «responsabilidad de supervisar la proclamación efectuada por la Iglesia y, en caso necesario, la nueva formulación de la doctrina, conservando la fidelidad a las Escrituras» (Declaración Luteraño/Católica).

La cuestión a la que ni el Vaticano I ni el Vaticano II dieron respuesta es si las «declaraciones» pueden ser o no infaliblemente verdaderas. La cuestión de la evolución del dogma es relativamente nueva. En tiempo del Vaticano I se consideraba como cosa obvia que podía haber proposiciones inmutables, a causa de las opiniones doctrinales sobre la revelación y a causa también de una teoría del conocimiento bastante racionalista. Hoy día, la conciencia histórica ha invadido también el terreno de la teología dogmática, y sabe

mos ahora que es precisa la exégesis no sólo para interpretar las Escrituras, sino también cuando hay que interpretar las declaraciones dogmáticas. En una importante declaración (*Mysterium Ecclesiae*), publicada en 1973 en el contexto del debate sobre Küng, la Congregación para la Doctrina de la Fe reconoció esta necesidad de exégesis para interpretar las formulaciones dogmáticas. Indudablemente, todas las declaraciones de fe muestran un condicionamiento histórico y cultural: se hallan influidas por los presupuestos, los intereses y las categorías de pensamiento de quienes las expresan, y también por las limitaciones en el vocabulario disponible. Por tanto, sin contradecir a las enseñanzas del Vaticano I acerca de la infalibilidad, podemos admitir que todos los dogmas pontificios y conciliares, incluido el dogma de la infalibilidad pontificia, se hallan condicionados histórica y culturalmente, y que por tanto están sujetos a constante reinterpretación en la Iglesia.

Con arreglo al número 10 de la *Dei Verbum*, el oficio de enseñar «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente». No hay nada mágico en el magisterio pontificio. En su oficio de enseñar, el papa tiene que alinearse con la fe de la Iglesia universal: una fe encarnada concretamente en las Sagradas Escrituras y en otros documentos de la tradición judeocristiana. Si el pontífice se separara de esa fe, que vive en el cuerpo de los creyentes, se convertiría en un hereje. Es un hecho histórico que a algunos papas se les ha acusado alguna que otra vez de herejía. Esta realidad nos hará quizás más prudentes a la hora de utilizar el término de «infalibilidad». Sería más sincero y tendría mayor sentido el considerar la infalibilidad no como una categoría jurídica que significase ley, obligación u obediencia, sino como una categoría teológica situada en el ámbito de la promesa, de la confianza y de la esperanza. Añadiendo una voz a la Declaración Anglicana/Católico-Romana, pienso que necesita-

mos una terminología mejor: «Estamos de acuerdo en que este término sólo puede aplicarse incondicionalmente a Dios, y en que el hecho de aplicárselo a un ser humano, aun en circunstancias sumamente limitadas, puede originar malentendidos» (Declaración de 1981, n° 32).

4. ¿Monarca u obispo entre los obispos y pastor ecuménico?

En nuestra tradición católica romana, ¿habrá que entender el papado como una monarquía, o será el papa un obispo entre los obispos y un pastor ecuménico? ¿Nos hallamos *sub Petro* o *cum Petro*? Pienso que el *cum* predomina sobre el *sub*, para aquellos teólogos que tratan de leer el Vaticano II dentro de la perspectiva bíblica, histórica y dinámica de los dos primeros capítulos de la *Lumen Gentium*. Para responder a la alternativa de *cum Petro* o *sub Petro*, tenemos que responder primero a otra cuestión más fundamental: ¿Es la organización, la estructura lo que crea a la Iglesia, o es la estructura un acto segundo que viene después de la existencia de una comunidad-pueblo de Dios? Este último punto de vista hace que la *koinonía* (la comunión) se el tema central. Las estructuras se hallan al servicio de esa comunión. La Eucaristía y otros sacramentos son los signos efectivos de esa *koinonía*; la *episkopé* está al servicio de esa comunión. Y, finalmente, el primado es el vínculo supremo entre distintas comunidades.

El *cum* predomina sobre el *sub* en la teología actual. Más aún, la iniciativa está desplazándose actualmente de los teólogos a los administradores y pastores de la Iglesia. Se está desarrollando una nueva teología; magníficas declaraciones teológicas se les presentan a los dirigentes de la Iglesia. Ahora bien, la transformación de una institución autocrática en una comunidad participadora ha demostrado ser más difícil de lo que nadie había imaginado. El Vaticano II comenzó por iniciativa de un gran pastor y profeta: Juan XXIII. Cuentan que él solía decirse: «¡Tranquilo, Angelo!

¡No eres tú sino el Espíritu Santo quien gobierna a la Iglesia!» Pablo VI fue también un gran personaje, aunque algo trágico, que comenzó como el profeta y el pastor Pablo, pero llegando a predominar el principio petrino en la última parte de su pontificado. Ocurra lo que ocurra en el centro, será mejor que no olvidemos que hay muchísimo que hacer en nuestras Iglesias locales para lograr la «conversión» de la Iglesia de una institución autocrática a una comunidad participadora. Todo diálogo acerca del *cum* y del *sub* estará condenado al fracaso, si no nos liberamos a nosotros mismos de las ideologías del pasado y nos convertimos en comunidades fraternas y peregrinas que se hallan al servicio del mundo en nuestra propia situación concreta.

Bibliografía

- BROWN, R. - DONFRIED, K., *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae (Santander 1976).
- COMISIÓN MIXTA ANGLICANO-CATÓLICO-ROMANA, *Relación Final*, en González Montes, Adolfo, (ed.), «Enchiridion Oecumenicum», Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 1986), pp. 10-73.
- DORING, H., *Papado*, en «Diccionario de conceptos teológicos» II, Herder (Barcelona 1990), pp. 164-175.
- GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS, *El primado del papa. Puntos de convergencia*, en González Montes, Adolfo (ed.), «Enchiridion Oecumenicum», Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 1986), pp. 745-781.
- LELL, J., *Papado, desde un punto de vista protestante*, en «Diccionario de conceptos teológicos» II, Herder (Barcelona 1990), pp. 175-177.
- KÜNG, Hans, *Estructuras de la Iglesia*, Estela (Barcelona 1969).
- IDEM, *Infalible, ¿una pregunta?* (Buenos Aires 1972).
- LOSER, W., *Papa*, en «Diccionario de Teología Dogmática», Herder (Barcelona 1990), pp. 512-514.
- TILLARD, J. R., *El Obispo de Roma (Estudio sobre el papado)*, Sal Terrae (Santander 1986).

III

HACIA UNA PRACTICA PASTORAL Y MISIONERA (Actuar)

Introducción

Escribir una eclesiología es una tarea en tres etapas. En la primera, expusimos brevemente la necesidad de analizar la situación, la condición concreta en que se halla la Iglesia (capítulo primero). Para este análisis se utilizan instrumentos y métodos tomados de diversas ciencias. La segunda etapa exigió la construcción de un marco teológico. Tratamos de dar respuesta a la pregunta: ¿Cuál será nuestro punto de referencia al estudiar los imperativos que se le imponen hoy día a la Iglesia y a la misión? Estudiamos la interpretación que la Iglesia hace de sí misma en el Nuevo Testamento y analizamos el proceso de renovación durante el Concilio Vaticano II y con posterioridad a él (capítulos 2-4). Nos aventuramos también a examinar cómo una eclesiología que enfoque de manera histórico-crítica el Nuevo Testamento y la tradición en marcha, altera radicalmente la comprensión apologética de los cuatro atributos clásicos de la Iglesia (capítulo 5) y el ministerio del papa (capítulo 6). Ahora llegamos a la tercera etapa: ¿Cómo realizaremos esa visión de la Iglesia en la situación actual? Cerraremos el círculo, volviendo de nuevo a la situación y tratando de desarrollar un orden del día y «estrategias» especiales para la autorrealización de la Iglesia y de su misión en la situación actual.

La teología pastoral y la misionología son las dos asignaturas sobre las que vamos a centrarnos en esta tercera etapa. Estas dos asignaturas son distintas y se hallan —en cierto modo— entre el polo de la tradición judeocristiana, que se estudia en la eclesiología, y el polo de la experiencia humana, que se basa principalmente en las ciencias humanas. Al desplazarse desde nuestro «marco» o desde nuestra visión de fe de la Iglesia hacia la situación concreta, la misionología y la teología pastoral abrigan la esperanza de proporcionar normas prácticas o directrices para la autorrealización de la Iglesia y de su misión en una situación particular.

Los programas de los estudios teológicos en el pasado establecían una clara separación entre la eclesiología, que pertenecía al ámbito de la dogmática, y los llamados temas prácticos: teología pastoral y misionología, que debían preparar al candidato al sacerdocio para que comenzara su labor pastoral. La teología de la actualidad reacciona contra esta fragmentación de la teología en tantas asignaturas diferentes: teología dogmática, teología moral, teología espiritual, teología práctica, etc. Los teólogos tratan de restaurar un proceso más holístico (o integral) de hacer teología. Por mi parte, me propongo hacer algunas consideraciones sobre la labor pastoral y la misión como parte de un proceso más amplio de estudiar la eclesiología. Ciertamente, la misionología y la teología pastoral representan la tercera etapa de este proceso. No podemos establecer divisiones estancas entre la eclesiología, por un lado, y la misionología y la teología pastoral, por el otro lado, porque una sólida eclesiología es necesaria para el desarrollo adecuado de las otras dos asignaturas. Más aún, creo que una eclesiología que no saque las consecuencias pastorales y misioneras de su visión de fe acerca de la Iglesia será una asignatura simplemente teórica e incompleta.

La distinción entre teología pastoral y misionología es aún más problemática. Solemos hablar de «misión», «situación misionera», «misionología», cuando nos hallamos ante

situaciones particulares en las que el mensaje del Evangelio no ha entrado aún en contacto, o cuando el encuentro ha tenido lugar a nivel superficial, o cuando tenemos un contacto empobrecido. A mí me gustaría utilizar la expresión de «situaciones de frontera» para referirme a las situaciones que no han sido tocadas aún por el Evangelio o que necesitan re-evangelización. ¿Qué son exactamente las «situaciones de frontera»? No será fácil definir las. Necesitamos aplicar una norma constante de discernimiento en la que algunos factores muy subjetivos pueden desempeñar un papel decisivo. Más aún, admitiendo que tengamos cierto número de situaciones de frontera muy distintas, no podremos aproximarnos a ellas como «individuos». Nos aproximamos a esas fronteras como miembros de una Iglesia. El «misionero» tendrá que estar respaldado por una comunidad misionera, por una «Iglesia» dinámica. Esta manera de ver las cosas presupone que los imperativos pastorales tendrán también que hacerse sentir, precisamente para apoyar con la acción la irradiación misionera de una Iglesia particular.

La parte que sigue ahora en mi estudio son únicamente unos cuantos fragmentos. En una planificación pastoral y misionera, regresaremos al ámbito de la experiencia actual. Es difícil concebir una planificación en el mundo de hoy sin acudir a ciencias como la sociología, la psicología, la antropología cultural, etc., mencionadas por mí en la primera parte de mi obra. Espero que el lector no aguarde de mí un estudio prolijo en el que vaya yo consultando lo que dicen esas ciencias. No, sino que lo único que desearía hacer en las pocas páginas que quedan, es formular una invitación para penetrar realmente en el ámbito de la eclesiología, ofreciendo una breve reflexión sobre la labor pastoral y misionera. Esta reflexión es el resultado de las reuniones de trabajo a las que asistí, y que estaban destinadas para misioneros de la Congregación del Inmaculado Corazón de María que trabajan en la región de Asia. Con motivo de esas reuniones, traté de escribir un breve comentario sobre algunos artículos de las nuevas Constituciones de mi congregación

religiosa, teniendo en cuenta las prioridades pastorales y misioneras de las Iglesias de Asia. Presentaré esta reflexión como una especie de marco para un proceso continuado de practicar la eclesiología, en el cual mis lectores tendrán que consultar probablemente, además de la experiencia de la gente, las numerosas obras que se han publicado sobre las comunidades eclesiales de base, los ministerios, la inculturación, los compromisos para con la justicia y la liberación, las cuestiones relativas a la ecología, y otras por el estilo.

Capítulo séptimo

La misión en la situación de hoy

En el capítulo sobre el Concilio Vaticano II, empleé la imagen de que los obispos habían tenido durante tres años un «santo retiro». El Vaticano II fue un lento proceso de conversión, en el que poco a poco los padres conciliares fueron abandonando su visión estática y jerárquica de la Iglesia, y fueron redescubriendo las imágenes históricas y dinámicas del Nuevo Testamento. El Concilio situó a la Iglesia en un camino nuevo, la hizo seguir una nueva trayectoria. La describiremos en los siguientes términos:

— En primer lugar, pasamos de una imagen estática de la Iglesia como «sociedad estructurada jerárquicamente» a una imagen dinámica e histórica del «pueblo de Dios» como comunidad participadora en la peregrinación por la historia.

— En segundo lugar, pasamos de la preocupación por una simple renovación centrada en la Iglesia, a un compromiso de entrar en asociación creadora con el mundo.

— En tercer lugar, pasamos de una Iglesia en posesión de la verdad y la salvación, a una Iglesia situada en el proceso en curso de la revelación de Dios en la historia, y por

tanto a una Iglesia que tiene que escuchar constantemente los «signos de los tiempos».

Nuestra visión de la Iglesia y la manera en que contemplemos la misión se hallan íntimamente relacionadas. Una eclesiología particular conducirá a una visión correspondiente de la misión y de la labor pastoral. En el presente capítulo, estudiaremos en primera lugar el desplazamiento que hubo en tiempo del Vaticano II en la manera de comprender la misión. Esto nos conducirá a un segundo punto, en el que propondremos un programa misionero para la Iglesia de la actualidad. Finalmente, después de unas cuantas reflexiones sobre las comunidades eclesiales de base y los ministerios, trataré de estudiar brevemente unos cuantos elementos del programa misionero, situándolo en el marco del carisma de mi propio instituto misionero: la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM).

1. De la implantación al diálogo

Los términos clave que mencionábamos para caracterizar a la eclesiología anterior al Vaticano II eran el legalismo, el clericalismo y el triunfalismo. Se consideraba a la Iglesia como una institución perfecta y sobrenatural, confiada a la jerarquía, y que se hallaba en posesión del don de la salvación. La comprensión de la misión dimana de la visión que se tenga de la Iglesia. La misión es la implantación de esa institución perfecta en un territorio en que no estaba aún presente. Esta tarea la realizan especialistas: los misioneros enviados por la *Propaganda Fide*. Los paganos tienen que entrar en la institución, a fin de obtener la salvación de sus almas.

El programa de la labor pastoral ordinaria es de características análogas. Hay que hacer todo lo posible para fortalecer la institución visible, unificada y centralizada: necesitamos una doctrina claramente definida y aprobada, la administra-

ción correcta y periódica de los sacramentos, el desarrollo de instituciones de apoyo como escuelas y hospitales, un cuerpo claro de leyes, la obediencia a la jerarquía debidamente nombrada, y otras cosas por el estilo. La labor se organiza dentro de una estructura territorial: la parroquia con sus edificios, su personal y sus organizaciones, que han recibido el mandato correspondiente. La institución debe ser la misma en todas partes; en los territorios de misión, puede permitirse una adaptación «secundaria».

El éxito inherente a este enfoque puede medirse estadísticamente. ¿Cuántos bautismos se han administrado? ¿Cuántas personas siguen asistiendo habitualmente a la iglesia y reciben los sacramentos? Esta finalidad inmediata de tener cada vez a más personas que reciban los sacramentos hace que este enfoque dependa notablemente del clero, considerándose entonces a los clérigos como los únicos verdaderos agentes pastorales. Los laicos podrán prestar ayuda «en la misión o el apostolado de la jerarquía», en el supuesto de que hayan recibido para ello un mandato especial. Y, así, existen organizaciones con un mandato, creadas originalmente durante el pontificado de Pío XI (1922-1939).

En tiempo del Vaticano II, la concepción de la misión como «implantación» se vio puesta en tela de juicio por el cambio radical que se produjo en la situación. La «implantación» había procedido en íntima asociación con la colonización. Aunque la finalidad confesada de la misión era la proclamación del Reino de Dios, lo que se propagaba realmente era una institución occidental vinculada con las potencias coloniales. Y, así, la empresa misionera trajo también consigo la pérdida de libertad y la opresión. Pero ahora ha terminado ya la época colonial. Y, por tanto, se han producido muchos cambios. Hay iglesias por doquier. Los medios avanzados de comunicación y transporte han reducido nuestro mundo al tamaño de una «aldea de dimensiones universales». El mundo se mueve hacia un mayor diálogo y una mayor solidaridad entre las naciones y las culturas,

después de un largo período en el que las naciones occidentales y sus culturas eran las que dominaban. Se lanzaron concepciones alternativas de la misión como «misión en los seis continentes» y «misión en la diáspora». Estas expresiones hacen referencia a la convicción de que, aunque hay Iglesias locales establecidas en todas partes, encontramos también en todas partes situaciones misioneras. La misión, entonces, debe considerarse como responsabilidad de las Iglesias locales, lo cual significa que cada una de ellas tiene que evangelizar «su propio patio», apoyada por un intercambio de experiencias, de personal, de recursos financieros, etc., entre unas Iglesias locales y otras.

Estas nuevas concepciones de la misión contienen, ciertamente, más puntos. La misión ha dejado de ser la calle de dirección única en la que el encargo misionero parecía ser una tarea especializada, confiada a la Iglesia occidental, y se ha convertido ahora en una calle con tráfico en las dos direcciones y una dimensión esencial integrada por todas las Iglesias locales. Indudablemente, la Iglesia entera es misionera. Aunque las nuevas ideas acerca de la misión representan una novedad muy digna de ser acogida calurosamente, sin embargo yo creo que no proceden con suficiente radicalismo a demoler la idea de la «implantación». Seguimos estando en una especie de eclesiocentrismo. Porque lo que parece importante en nuestro sentido renovado de la misión es el fomento de la propia Iglesia local, de «nuestro pequeño patio de casa». Y eso se hace quizás a expensas de las situaciones reales de frontera, que de ordinario trascienden la propia situación local.

El Vaticano II rompió ese eclesiocentrismo en su Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. La Iglesia, según ese documento, no existe por sí misma, sino que es la servidora; es un signo del Reino, y está en diálogo con el mundo; es compañera y asociada de todas las personas de buena voluntad. *Ad Gentes* introdujo también esta dimensión, pero la perspectiva de este documento sigue estando centrada supre-

mamente en la Iglesia. La teología de la misión continuó desarrollándose después del Vaticano II. Por lo que respecta a los documentos oficiales de la Iglesia, debemos mencionar especialmente el documento del sínodo del año 1971 acerca de la justicia, y la *Evangelii Nuntiandi*. En cuanto a Asia, tenemos las reuniones de Taipei del año 1974, la reunión de Hongkong acerca de los ministerios en el año 1977, el Congreso de Manila de 1977 y algunas otras reuniones de la FABC (Federación de Conferencias de Obispos de Asia).

Los documentos del Concilio, los sínodos que vinieron a continuación y otras reuniones pusieron nuestra visión de la misión en la misma trayectoria que la eclesiología. Resumiremos esa visión de la siguiente manera:

— En primera lugar, nos hemos desplazado de una empresa misionera, dirigida por la *Propaganda Fide* y por religiosos misioneros, a una comprensión de la misión como dimensión esencial de la Iglesia y responsabilidad de todos los cristianos.

— En segundo lugar, nos hemos desplazado de un concepto de «implantación», centrado en la Iglesia, a un concepto de misión que tiene en cuenta los aspectos del encuentro y del diálogo entre el Evangelio y la situación total, y que se encamina a la salvación y la liberación.

— En tercer lugar, nos hemos desplazado de la idea de una Iglesia encargada de la salvación, a la aceptación de que —en la misión— nos encontramos con personas que caminan por diferentes sendas hacia la salvación. La Iglesia, otras religiones y otras ideologías son, en cierto modo, compañeras y asociadas en una búsqueda común que trata de asir más claramente la plenitud de la salvación, que se halla frente a nosotros.

Esquemmatizando las cosas, vemos que la Iglesia, durante el Vaticano II, se va moviendo según la siguiente trayectoria: se desplaza de una sociedad jerárquica hacia una comunidad participadora, que se halla al servicio del mundo y en diálogo con él. Nuestra comprensión de la misión se despla-

zó desde la idea de la implantación hacia conceptos de la misión interesados en la re-evangelización (seis continentes y diáspora), para llegar finalmente a un concepto interesado por los aspectos del diálogo.

2. Un programa misionero

Entre las conclusiones formuladas por las reuniones de la FABC (Federación de Conferencias de Obispos de Asia), elegí el mensaje final del Congreso de Manila de 1979, porque resume vigorosamente el programa para las Iglesias de Asia en los decenios venideros. Este congreso propuso que se reflexionara sobre el siguiente tema: «Una Iglesia renovada... para (en, mediante) una misión renovada». Al desarrollarse esta idea en seminarios, vemos que reaparecen los imperativos pastorales y misioneros que hallamos en recientes documentos de la Iglesia acerca de la misión.

En primer lugar, necesitamos *una Iglesia renovada*. Recordemos la visión de la Iglesia renovada, desarrollada en nuestra segunda etapa:

— La Iglesia es «pueblo de Dios/servidora», una comunidad de discípulos en peregrinación por la historia.

— Una comunidad en la que hay igualdad fundamental. Somos un pueblo de sacerdotes, profetas y reyes. Todos tienen a su cargo y son responsables de la misión de la Iglesia (¡compárese este concepto con el antiguo concepto de «misión de la jerarquía»!).

— La Iglesia trata de ser un signo de salvación/liberación, acompañando a la gente en el camino hacia una humanidad y un sentido humano más pleno y auténtico. Señalamos las seis dimensiones de nuestra condición de seres humanos: la salud y la ecología, las relaciones interpersonales y el sentido de comunidad, estructuras justas en la sociedad, el derecho a la propia cultura y a plasmar uno mismo la propia vocación histórica que como pueblo se tiene, el

derecho a pensar y actuar, la búsqueda de algo Supremo, de algo definitivo, más allá del efímero paraíso del consumismo...

Abundando en lo que dijo el Congreso de Manila, yo creo que no comenzará nunca «una nueva era de misión», si no ayudamos a las Iglesias locales a dar nueva forma a su orientación a sus estructuras. Y esto significa, antes de nada, que hemos de abandonar el concepto de una Iglesia fuertemente centralizada e institucionalizada, facilitando la aparición de comunidades eclesiales de base, en las que el laicado —hombres y mujeres— asuman sus propias responsabilidades mediante el desarrollo de una pluralidad de ministerios. Las comunidades de base y los ministerios son las dos palabras clave de un nuevo enfoque pastoral, a fin de reedificar la Iglesia a lo largo de un nuevo eje. El eje de la irradiación pastoral en la antigua visión de la Iglesia era el clero y los sacramentos; el nuevo eje será el laicado y la palabra de Dios.

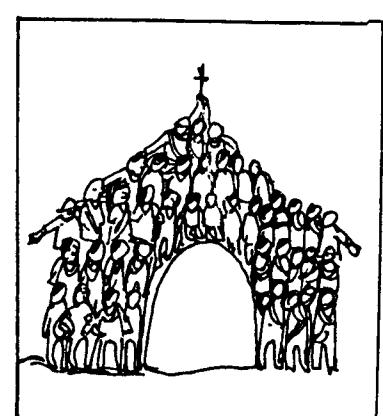
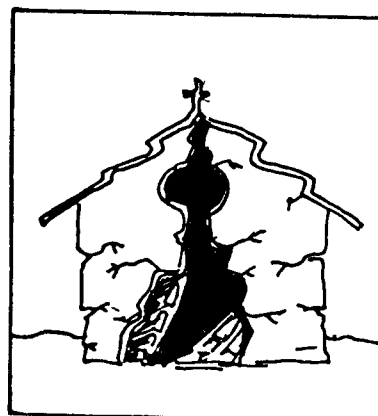
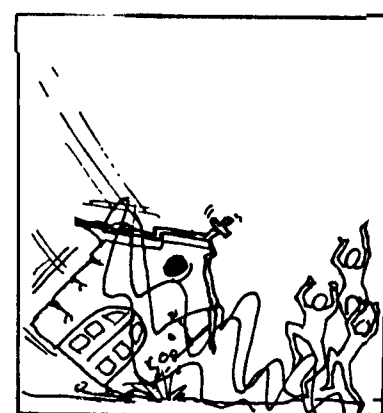
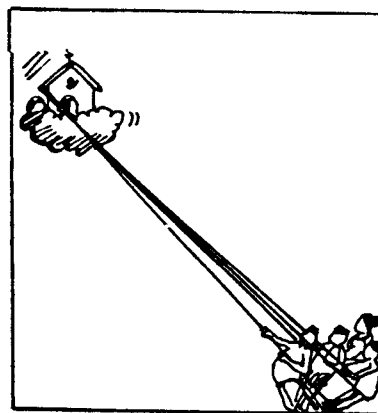
En segundo lugar, necesitamos *una misión renovada*. ¿Qué es lo que está primero: una Iglesia renovada o una misión renovada? Esta pregunta se parece un poco a la de ¿qué es antes: el huevo o la gallina? Según el Congreso de Manila antes citado, la «reedificación» de las Iglesias locales será posible únicamente si al mismo tiempo irradiamos y llevamos el mensaje hasta la situación de Asia. En este acto de irradiación, el diálogo es un modo esencial. En tiempo del Congreso de Manila, en el diálogo entre el Evangelio y la situación, con miras a la salvación, con miras a una humanidad más plena, se acentuaron especialmente tres dimensiones de gran importancia para Asia: el diálogo con la cultura —el diálogo con las grandes religiones universales (y con la religiosidad popular)— el diálogo vital con las personas que viven en la desgracia, especialmente con los pobres. En recientes documentos se desarrolló una cuarta dimensión: el diálogo con el medio ambiente natural (la cuestión ecológica).

El mensaje del congreso termina así: «Hemos llegado a un punto crucial de importancia decisiva en la historia de la misión del Tercer Mundo. No hay retorno al pasado: ni a las teorías pasadas acerca de la misión, ni a los fines pasados de la misión». Necesitamos una Iglesia renovada, que no se contente con seguir siendo una organización altamente institucionalizada en la que haya una comunión superficial en el seno de una gran multitud de individuos innominados y sin rostro conocido, que oyen misa. Necesitamos una Iglesia renovada que inspire, no por ser un museo con vitrinas llenas de objetos polícromos y gloriosos del pasado, sino porque es un pueblo de adelantados que se adentra con valor en terrenos que no aparecen en los mapas y se dirige hacia un futuro presentido de liberación. Necesitamos una Iglesia renovada cuyo espíritu de servicio vaya mucho más allá de sus propios miembros, e incluso más allá de las necesidades inmediatas de la especie humana, y está al servicio de la creación, al servicio de la vida, «para que Dios sea todo en todos».

3. Una Iglesia renovada: las comunidades eclesiales de base y los ministerios

¿Qué estrategia pastoral tendremos que adoptar para llegar a ser la Iglesia de un vibrante compañerismo al servicio de la vida? Hemos sido testigos en Filipinas, concretamente en Mindanao, de cierto número de experimentos de renovación de la Iglesia que podrán ayudarnos a formular una estrategia pastoral para la situación en que se encuentran las Iglesias locales. Se han acopiado ya y se han sometido a evaluación crítica algunos elementos de esos experimentos, realizados con comunidades eclesiales de base y nuevos ministerios. Sin embargo, hay aún muchísimo que hacer para tener ideas claras sobre la dirección en que deban moverse en el futuro las comunidades de base y los ministerios. No debemos desanimarnos por esa falta de visión pastoral defi-

UNA IGLESIA RENOVADA



nida. Leonardo Boff insiste en que las comunidades de base no han hecho más que comenzar y se encuentran aún en desarrollo:

«¡Tened cuidado, pastores y teólogos! ¡Respetad el nuevo camino que se dibuja en el horizonte! ¡No tratéis en seguida de encuadrar este fenómeno en las categorías teológicas y pastorales destiladas de otros contextos y de otras experiencias eclesiales!»

En esta breve obra no nos proponemos estudiar la estrategia misma de facilitar el nacimiento y el crecimiento de las comunidades de base con sus ministerios. Se han publicado ya algunos manuales muy buenos que lo hacen. Sin embargo, será útil presentar aquí una especie de marco que nos ayude a evaluar los experimentos de las comunidades de base que se han desarrollado hasta ahora en la Iglesia de Filipinas. Después del Concilio Vaticano II, las Iglesias latinoamericanas han mostrado a otras Iglesias el camino para «reedificar» la Iglesia, comenzando por la base misma gracias a las comunidades de base. También esas Iglesias nos servirán de modelo para evaluar este experimento. Encontramos gran riqueza de materiales en los informes de los encuentros —a nivel nacional e internacional— de las comunidades de base, encuentros en que obispos, sacerdotes y laicos latinoamericanos evaluaron juntos sus experiencias. La conferencia de Puebla de 1979 nos ofrece una especie de resumen que puede servir de marco para la evaluación y el discernimiento pastoral. ¿Nos movemos en la dirección acertada? Según J. Van Nieuwenhove, podríamos trabajar a fondo en esta cuestión, reflexionando sobre las cuatro frases clave de Puebla: La comunidad cristiana de base es primordialmente *un centro de evangelización en el que se realiza la comunión eclesial*. Es también una fuerza motivadora para la *renovación de la institución de la Iglesia*, y un lugar en que los cristianos, especialmente *los pobres*, plasman su vocación *de servicio (diakonía)* y de testimonio misionero». Vamos a estudiar brevemente esas cuatro frases clave.

a) Centros de evangelización dentro de una comunión eclesial

Las comunidades de base son centros de evangelización que conducen a la realización de una experiencia de la Iglesia como «la familia de Dios» (Puebla, 239). Con el espíritu de Puebla, podemos describir esa experiencia como una nueva manera de ser Iglesia, manifestada en cierto número de características. *La principal característica es la comunidad*. La gente llega a relaciones más profundas, dentro de la comunidad misma, y —en sentido más amplio— entre obispos, sacerdotes y pueblo. No cabe esperar esta clase de relaciones profundas y familiares entre todos los miembros de una gran red burocrática. Una estrecha comunión y compañerismo exige un grupo limitado de personas que se encuentren habitualmente e interactúen de persona a persona. Como seres humanos, tenemos ciertas necesidades sentidas que sólo pueden satisfacerse a través de las relaciones humanas. Un pequeño grupo puede ser más eficaz para proporcionar vías de íntima comunicación y amistad, intensificando el conocimiento que unos tienen de la situación de los otros, ofreciendo fuerza y apoyo concreto a los miembros que están abrumados por algún peso, y desafiándose mutuamente a un crecimiento y autorrealización cada vez mayores. La vida de oración tiene mayores oportunidades de ser más íntima en una pequeña reunión, donde la liturgia puede ser más espontánea, innovadora y creativa.

A pesar de los lazos territoriales, psicológicos y afectivos que unen naturalmente a los miembros de una comunidad de base, el lazo más fuerte no debe ser otro que la conexión de fe, mantenida y animada por la palabra de Dios. *La segunda característica de las comunidades de base es que son eclesiales*: congregan a personas que están unidas por su fe en que Dios actuó de manera definitiva en la persona de Jesús de Nazaret, para nuestra libertad y salvación. «El Evangelio es la tarjeta laboral de las comunidades de base» (Boff). En América Latina, las comunidades de base nacie-

ron, no de una estrategia pastoral bien definida, o de una especie de organización comunitaria, sino de la palabra de Dios. El Evangelio desafía a las comunidades de base hacia el compromiso social y la acción. Una sincera confrontación con la palabra de Dios impide que las comunidades de base se encierren en una especie de «ghetto» introvertido en el que los miembros desahoguen sus interminables pesadumbres y cruces, y luego experimenten una exaltación psicológica y emocional que los conduzcan a un sentimiento de superioridad espiritual sobre los demás. Las comunidades eclesiales de base no deben corromperse convirtiéndose en la microsociedad perfecta de la que hablaba la antigua apologética, con el inconveniente adicional del subjetivismo y de la intensa afectividad. Puesto que la palabra de Dios inspira a los miembros hacia una práctica pastoral liberadora, la palabra de Dios ofrece también la norma suprema para evaluar la eficacia de un programa pastoral y misionero. Si la palabra de Dios sigue siendo en todo momento el manantial del que brota la inspiración para el compromiso social, entonces podremos estar seguros de que las comunidades eclesiales de base no se reducirán a la categoría de asociación para el bienestar de sus miembros o de grupo orientado a una causa.

La comunidad eclesial de base debe ser «comunidad» y «comunidad eclesial». *Una tercera característica se expresa en el calificativo de «básica».* Lo de «básica» puede tener distintos significados. En sentido teológico, las comunidades eclesiales de base son básicas porque son el núcleo fundamental de la Iglesia. Son —al nivel inferior— la manifestación concreta y particular de la realidad a la que llamamos «Iglesia»: signo y sacramento de salvación. En sentido sociológico, las comunidades eclesiales tratan de hablar al nivel básico y popular de la sociedad: a los pobres y a los marginados. Finalmente, esas comunidades son también básicas en sentido descriptivo o estratégico. Cada institución tiene necesidad vital de crear una red a nivel de base, a fin de permanecer constantemente en contacto con el proceso vital en perma-

nente transformación. Las comunidades eclesiales de base son el medio eficaz para que la Iglesia se halle en comunicación constante con la realidad y esté de veras al servicio del mundo. Dilucidaremos más estos tres significados del término «básico» en el breve estudio que hagamos de las tres restantes frases clave de los textos de Puebla sobre las comunidades eclesiales de base.

b) Renovación de la institución de la Iglesia

Las comunidades eclesiales de base son una red de «microiglesias» que pueden conducir a la renovación de la institución de la Iglesia. L. Boff las denomina «la fuente de renovación de los tejidos del cuerpo eclesial» y «una fase de la aparición de un nuevo tipo institucional de Iglesia». Estas comunidades ofrecen nuevas posibilidades de participación. Ello da origen a la creación de numerosos ministerios para laicos. La Conferencia de Puebla reconoce esos ministerios y se compromete a la creación de formas laicas de ministerios estables: presidentes de asambleas, servidores de la comunidad, catequistas y misioneros (79, 119, 621, 625). Sugerencias análogas se hicieron en otras conferencias episcopales. En lo que respecta a Asia tenemos la reunión de la FABC sobre ministerios (Hongkong, 1977). En esos documentos, los obispos, teólogos y trabajadores eclesiales de base van más allá de la tarea de promover nuevas formas de ministerio para laicos. Esas comunidades nos confrontan con una serie de cuestiones pastorales que, desgraciadamente, no pueden discutirse en un diálogo teológico abierto: la renovación de las viejas estructuras del ministerio sacerdotal (ordenación, celibato, mujeres sacerdotes, etc.).

c) Los pobres

Los miembros de las comunidades eclesiales «de base» son generalmente los pobres: los que se hallan en la base de la sociedad. «Las comunidades eclesiales de base son ex-

presión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da la posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo» (Puebla, 643). Estas directrices para las comunidades eclesiales de base son parte de una decisión adoptada en Puebla: la de compartir la vida, las aspiraciones y los sufrimientos de los pobres, llegándose incluso a sufrir persecución. La decisión «no exclusivista» en favor de los pobres creó muchas tensiones en la Iglesia. Algunos quisieron ver en ella un conflicto entre la «Iglesia popular», decidida en favor de los pobres, y «la otra Iglesia, la Iglesia oficial e institucional». Creemos que tal conflicto es pura imaginación. Una Iglesia que crea que la salvación es una acción de Dios en la historia concreta de los sufrimientos y desgracias humanos, no aceptará sencillamente la idea de que la decisión en favor de los pobres signifique excluir a los ricos. La decisión en favor de los pobres debe ser una decisión en favor de todos, también de los ricos. Porque, al vernos enfrentados con la falta de salvación en un mundo de pobreza, pero amparados por la voluntad de Dios de que todas las personas disfruten de bienestar y de felicidad, vemos que un ministerio «espiritual» con los ricos carecería de sentido y no tendría poder salvador. La decisión en favor de los pobres no puede significar la exclusión de algunos; es un llamamiento divino para congregar a todos.

d) Servicio al mundo

Si las comunidades eclesiales de base son realmente los bloques de piedra para renovar el edificio de la Iglesia, de una Iglesia verdaderamente servidora, entonces esas comunidades deben estar abiertas y dispuestas a mirar fuera de la Iglesia para descubrir a los profetas y a los grupos que estén inspirados por otras tradiciones religiosas o por otras ideologías. Las comunidades eclesiales de base, aunque busquen directrices concretas para la acción, deben escuchar atenta-

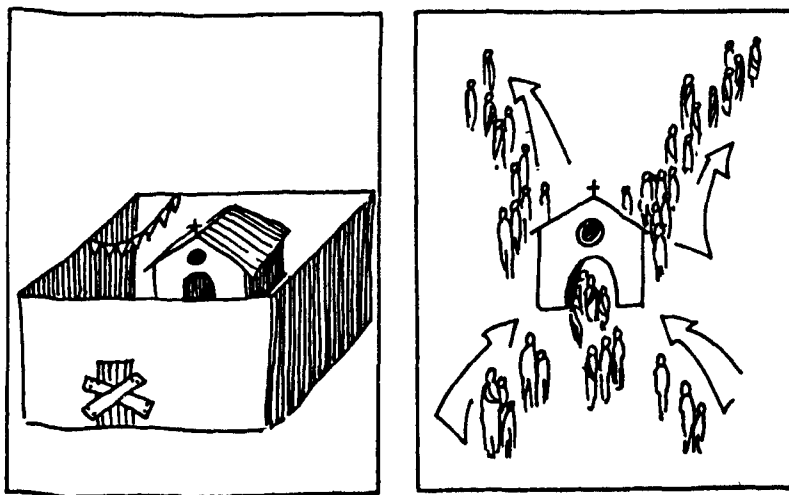
mente a la «profecía que venga de fuera», la cual podrá ser para ellas un llamamiento a actuar en la situación en que se encuentra el mundo. Los documentos de Puebla afirman el papel desempeñado por las comunidades eclesiales de base en la lucha por la justicia social y en la edificación de una sociedad alternativa. Muchos miembros de las comunidades latinoamericanas de base desempeñan un papel activo en las asociaciones de vecinos, en los sindicatos de trabajadores y campesinos, en los partidos políticos. Y las comunidades eclesiales de base prestan su apoyo a los movimientos populares de liberación. Las comunidades de base deben convertirse en los sillares de una nueva sociedad, la cual se anticipa ya —como quien dice— en la manera en que los miembros de esas comunidades se relacionan unos con otros, y comparten tareas, liderazgos y adopción de decisiones. Como sucede en Filipinas, el problema con respecto a la sociedad no suele ser la falta de utopías, sino el hecho de que la «democracia», la «igualdad», la «pagkakaisa at pakikisama» nacional no se han tomado suficientemente en serio, y no han tratado de imponerse, por tanto, en gran escala. Lo que tenemos en Filipinas, con las denominadas instituciones democráticas que poseemos, son los atavíos y envolturas de la democracia. Las comunidades eclesiales de base pueden convertirse en los laboratorios para la experimentación de alternativas a nuestra sociedad actual, en la que reina la desigualdad, la injusticia y la opresión.

Las comunidades eclesiales de base han tenido a menudo mucha lentitud en moverse hacia el ámbito de la política. Tendemos a estancarnos en las perspectivas «espiritual» o «litúrgica», y no nos movemos fácilmente por la perspectiva del desarrollo y la liberación. Como núcleo que son de la Iglesia, las comunidades eclesiales de base deben implicarse profundamente y comprometerse a fondo en las diferentes cuestiones de nuestro mundo actual. Una de esas cuestiones es la política. No cabe duda de que las relaciones entre la Iglesia y la política será siempre una cuestión que quemará. Las comunidades eclesiales de base han sido manipuladas a

menudo por las derechas o por las izquierdas con fines partidistas. No obstante, Puebla cree que las comunidades eclesiales de base pueden aprender a conservar su identidad, aunque apoyen o se asocien a movimientos populares encaminados a la liberación social, cultural y política. La Iglesia está en un camino en el que tiene que saber aprender. Será un camino de búsqueda y de lucha, no de entusiasmo fácil, en el que las comunidades irán ofreciéndonos gradualmente nuevos modelos de ser Iglesia y, al mismo tiempo, buscarán nuevos modelos de sociedad.

4. Una misión renovada

Necesitamos «una Iglesia renovada para (en y mediante) una misión renovada». He tratado de ofrecer algunas ideas de lo que esto significa en cuanto a programa pastoral. La renovación de la Iglesia se logrará si se facilita el crecimiento de las comunidades eclesiales de base, con su pluralidad



UNA MISION RENOVADA

de ministerios. Estas comunidades tratan de ser signos de plenitud de vida, dentro de su propia situación. El programa misionero, como mostré antes, es en cierto modo una ampliación de ese compromiso pastoral. Como Iglesia, irradiamos más allá de nuestras comunidades, hacia «situaciones de frontera», es decir, hacia situaciones que no han sido tocadas o que apenas han sido tocadas por el Evangelio. O hacia situaciones que necesitan re-evangelización. Me gustaría concretar un poco más ese programa misionero, sirviéndome para ello de las directrices de mi propio instituto misionero: la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM).

¿Qué es, en absoluto, un carisma «misionero»? Los especialistas en misionología lucharon, después del Vaticano II, por esclarecer esta cuestión, porque había cambiado la visión de la Iglesia y de la salvación. Voy a transcribir aquí el resumen de una conferencia de uno de los miembros del Consejo Central de la CICM, ofrecida con ocasión del sínodo de 1974. En esas palabras, el autor presenta una reflexión sobre el carisma misionero de la CICM. La conferencia realiza a fondo una labor de «de-construcción». La Iglesia, en primer lugar, no es una institución, ya que la misión no debe considerarse como la tarea de hacer que el mayor número posible de personas ingresen en una institución. Necesitamos una Iglesia nueva; necesitamos comunidades eclesiales de base, en las que los laicos asuman sus responsabilidades. Debemos tratar de desarrollar una pluralidad de ministerios. Y entre esos ministerios podemos situar el carisma de la CICM, que es «misionero». ¡Estaba ansioso de leer la página siguiente para averiguar lo que es, en realidad, el carisma misionero! ¡Pero no había página siguiente! En adelante trataré de reflexionar sobre lo que debiera de haber contenido esa página siguiente, porque estoy convencido de que los desarrollos habidos en la visión de la misión, después del Concilio juntamente con la reflexión constante que se hace en los institutos misioneros, nos permitirán escribir al menos el principio de esa página.

¿Cuál es nuestro carisma misionero en la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM)? Desde el sínodo de 1974 nos movemos entre dos imperativos: los no cristianos y los pobres, siendo los defensores de los pobres, casi siempre hermanos en religión que trabajan en América Latina, el grupo que deja más oír su voz. Al parecer, no hemos podido escapar del dilema. Pero ¿por qué ese dilema? ¿No habremos caído en un error de apreciación? Para algunos, el carisma misionero estaba dirigido hacia los que todavía no eran miembros de la Iglesia, hacia los no cristianos. Pero ¿podremos expresarlo en esos términos? ¿No tendremos que adoptar una perspectiva más amplia? El carisma misionero se dirige hacia situaciones no tocadas por el Evangelio, y por tanto hacia situaciones que muestran ausencia de salvación. Los misioneros buscan «experiencias de contraste», en las que ha quedado abortado el sueño de Jesús acerca del Reino, el sueño de ser plenamente humano. Los misioneros tratan de hacer ver que la Buena Nueva del Reino es universal. ¿Cómo podrá expresarse esa universalidad? La respuesta la obtendremos únicamente si somos muy concretos. Hay muchísimas situaciones particulares muy diferentes que no se hallan aún en contacto con el Evangelio o que muestran una ausencia total de salvación. El Evangelio podrá llamarse universal únicamente si el misionero es capaz de demostrar que es posible un diálogo con esas diferentes situaciones: un diálogo en el que el Evangelio pueda aportar un poco de nueva vida o de nueva luz.

El dilema de: o los no cristianos o los pobres, desaparece dentro de esta perspectiva más amplia. La misión no consiste primordialmente en hacer que las personas ingresen en la institución de nuestra Iglesia, sino en procurar ser un signo del Reino. Las Constituciones de mi congregación, la CICM, afirman con razón en el artículo 2: «Hemos sido enviados a las naciones para anunciar la Buena Nueva (...), especialmente allá donde no se conoce o no se vive todavía el Evangelio». El texto no declara: allá donde no se conoce a la «Iglesia» o no se la vive. Un hermano en religión, que

trabaja en el Japón, me dijo: «En el Japón no tenemos pobres, pero sí tenemos muchos paganos». Esta manera de formular es, indudablemente, inadecuada. Pero, desde nuestro propio punto de vista, creemos que podemos hallar en una situación no cristiana algunas actitudes y valores que se hallen en contraste o que sean contrarios a los valores del Reino. Un hermano en religión, que trabaja en Filipinas, respondió a la afirmación hecha por el hermano que trabaja en el Japón: «En Filipinas no tenemos paganos, pero sí tenemos muchos pobres». Nuevamente, una formulación bastante anticuada del problema. Sin embargo, podemos ver que en Filipinas, a pesar de cuatrocientos años de cristianismo, seguimos teniendo situaciones en las que experimentamos una total ausencia de Buena Nueva, por ejemplo, cuando la gente se ve obligada a vivir en la más abyecta pobreza.

El carisma misionero puede adoptar manifestaciones muy diferentes, según sea la situación. La pobreza es un desafío para la irradiación misionera; la realidad de otras religiones es un desafío muy diferente. Actualmente comenzamos a ver también el desafío misionero que tenemos en nuestro mundo occidental cristiano, que hasta hace muy poco había sido la cuna de las vocaciones misioneras. El Dios del cristianismo tiene que competir con el ídolo del consumo, en la sociedad occidental de la racionalidad y de la funcionalidad, que no permite ya el reconocimiento de un Ser Supremo. En tal situación, necesitamos —ciertamente— un nuevo compromiso misionero para mostrar cómo informa el Evangelio esa dimensión esencial de nuestra condición de seres humanos: nuestra relación con un Otro, con una Totalidad de sentido.

Esta descripción del carisma misionero debe explicitarse con mayor detalle dentro de la situación misma. El carisma debe estar presente en cada Iglesia local y puede ser asumido por grupos diferentes: por laicos, por institutos religiosos, por sacerdotes diocesanos, por movimientos particula-

res. Más aún, los institutos misioneros pueden desarrollar un aspecto particular del carisma misionero. Tienen su propio aroma (con harta frecuencia, el aroma del país de origen) y sus propias prioridades. Mi propio Instituto de la CICM, en sus 128 años de existencia, desarrolló ciertos elementos específicos que se condensaron en las Constituciones. Permítaseme explicitar, a manera de ejemplo, lo que yo creo que es el carisma misionero de un misionero de la CICM.

En primer lugar, el artículo 2 de las Constituciones declara: «*Abandonamos nuestro país* para proclamar la salvación como el gran don de Dios, que libera de todo lo que oprime y divide a las personas». Eso de «abandonar nuestro país» es una decisión de la CICM, compartida únicamente con algunos otros institutos misioneros. Muchos institutos prefieren vivir su carisma misionero dentro de su propia situación cultural. Debemos tener buen cuidado de no convertir esa decisión de «abandonar el propio país de origen» en el elemento crucial de un carisma misionero. Las «actas» del Capítulo de 1981 de nuestra CICM nos advierten lo siguiente: abandonar el propio país o la propia cultura no es suficiente para convertir a alguien en un auténtico misionero. El factor decisivo es la prontitud para ir más allá, no para asentarse sino para adoptar una actitud de disponibilidad y de integración.

Creo personalmente que la decisión que se adopta en el seno de determinados institutos misioneros de salir del propio país y de la propia cultura, intensifica el desarrollo de un auténtico carisma misionero. Uno de los desafíos de la irradiación misionera en el mundo actual es la evangelización de la cultura. En palabras de la *Evangelii Nuntiandi*, «lo que hay que evangelizar es la cultura y las culturas» (20). Al salir de la propia cultura y aceptar el desafío fascinante, pero también crucificador, de entrar en otra cultura, el misionero recibe la capacitación para actuar de catalizador en el proceso de encuentro entre el cristianismo y una situación cultural particular.

Después de nacer en el seno del judaísmo, el cristianismo no tuvo más que una sola experiencia de inculturación: recibió una nueva expresión dentro del mundo grecorromano. Por razones históricas, esa expresión occidental del cristianismo llegó a absolutizarse. Actualmente, las naciones y las culturas se encuentran en todo el mundo y se hallan en constante comunicación. ¿Cómo podremos seguir manteniendo que el cristianismo tiene significación universal, que Jesús es «la» suprema manifestación de Dios, si fuera imposible para Jesús el Cristo, después de convertirse en judío y en occidental, convertirse también también ahora en africano, chino, budista, feminista, etc.? El proceso mismo de inculturación no será tarea del misionero expatriado. El encuentro entre el Evangelio y una cultura no puede realizarse plenamente sino en la mente y en el corazón de alguien que haya nacido en una cultura particular. Pero un misionero que haya luchado pasando por choques culturales de menor o de mayor importancia, podrá ser un buen catalizador, un estimulador de tal proceso de inculturación. Los esfuerzos del misionero o de la misionera por sentirse a gusto en la nueva cultura son esfuerzos que no terminarán nunca, pero que los harán ser conscientes —como esperamos— de que el cristianismo está condicionado culturalmente. Esta conciencia puede presentarse como un desafío para los que han nacido en otra cultura distinta.

En segundo lugar, el mismo artículo citado por mí declara: «*Abandonamos nuestro país para proclamar la salvación...*» La proclamación de la salvación en situaciones en que no se conoce o no se vive el Evangelio, es —ciertamente— un elemento específico del carisma misionero. Hemos mencionado ya la dificultad para determinar cuáles son las «situaciones de frontera» en nuestro mundo actual. Gerald Arbuckle, en un estudio sobre la vida religiosa, desafía a los institutos religiosos para que se decidan por una constante «re-fundación». Las situaciones, sean de frontera o de contraste, cambian, y es una tragedia que los institutos religiosos, por su proceso de envejecimiento, pierdan su movili-

dad y se queden afincados en una espiritualidad, una visión de la vida religiosa, y unas prioridades que reflejen la sociedad de otra época distinta. Será tarea de los dirigentes centrales y locales de los grupos religiosos el discernir constantemente nuevos desafíos misioneros, en diálogo con las Iglesias locales y con las personas de esas Iglesias que estén bien versadas en las distintas ciencias que mencionamos en la primera parte de nuestra obra.

He mencionado ya la dificultad que hay en establecer separación entre los imperativos pastoral y misionero. No podemos separarlos. Pero sí tiene sentido introducir una distinción. En el ámbito de los imperativos misioneros de la Iglesia actual, encontramos ya el desafío de la inculturación. Hemos resumido también algunos otros imperativos que pueden hallarse en los documentos de las Iglesias locales de Asia: el diálogo dentro de la religión o entre unas religiones y otras —la cuestión de la pobreza— la cuestión de la ecología. Los documentos mencionaban también otras cuestiones: la conservación de los valores del personalismo y de la vida familiar, la búsqueda de líderes participadores, la migración y los refugiados, los derechos humanos y las minorías, la juventud, etc. Es evidente que cada grupo misionero tendrá que discernir y hacer su propia decisión acerca de un número limitado de tareas misioneras, en consulta y diálogo con las Iglesias locales.

El texto de mi Constitución reconoce que esos imperativos misioneros no pueden separarse de los desafíos pastorales. Por eso, se nos invita a colaborar en la «construcción» de comunidades eclesiales de base y en la formación de dirigentes laicos... Se dijo que nuestro servicio misionero debe ser de carácter temporal. Lo que pueda encargarse a la Iglesia local debe traspasarse a su competencia. Más aún, se introduce otra dimensión: nuestro servicio debe ser profético. La CICM es un instituto «religioso» misionero, lo cual significa que tenemos una comunidad de cristianos que se comprometen a llegar a ser discípulos, de manera más radi-

cal, del profeta Jesús de Nazaret. Como misioneros, estamos llamados a ponernos al servicio de las Iglesias locales, a discernir con ellos en un proceso de diálogo, y a no excluir la posibilidad de que algunos destellos proféticos puedan sacudir de vez en cuando nuestro propio instituto y las Iglesias locales. Como miembros de una Institución que es la Iglesia, y como instituto religioso, poseemos la indudable tendencia a proteger nuestras instituciones. Y, en caso de tensión y conflicto, a decidimos para la «reconciliación», la unidad y la paz. Pero ¿no habrá peligro de que nos estemos decidiendo por una «paz de cementerio» en el interior de nuestros grupos religiosos y de las Iglesias locales, siendo así que en realidad debiéramos sintonizar con el desafío de una situación en constante cambio? Somos discípulos de Jesús de Nazaret. El fue, con harta frecuencia, en sus relaciones con los dirigentes religiosos de la época, un perturbador de la paz. Por estar al servicio de una Iglesia local, no debemos excluir el riesgo de que un misionero tenga que trabajar dentro de la tensión y el conflicto, a fin de lograr un encuentro real entre el Evangelio y una situación.

Una situación de conflicto que yo he experimentado con bastante intensidad es la formación de laicos. Mi Constitución me insta para que facilite una sólida formación a los laicos con quienes colabore (artículos 6 y 10, 4). He intervenido durante casi veinte años en la labor de la formación teológica. Lo que vi claro, especialmente en años recientes, es la actitud irracionalmente defensiva del clero hacia los laicos que han recibido sólida formación en la teología del post-Vaticano II. Entendemos perfectamente que un clérigo, que no se somete a continua formación y que no actualiza sus conocimientos teológicos, se sienta inseguro en presencia de laicos con competencia teológica. Pero nunca acentuaremos demasiado que una actitud autoritaria por parte de los clérigos no resolverá el problema. Sin embargo, algunos sacerdotes siguen adoptando esa actitud, atribuyendo a la «desobediencia» de los laicos la mala influencia de las «ideas teológicas importadas del Occidente», ¡y olvidan-

do que su propia formación neoescolástica no se originó precisamente en Oriente! Reconozcamos sencillamente que nuestra Iglesia local ha descuidado y, en muchos casos, sigue descuidando el oficio de proporcionar una seria formación (continua) a sus sacerdotes y *a fortiori* a sus laicos. Como grupo misionero, tenemos quizás la tarea de alterar la paz y de hacer de catalizadores para que se produzca un cambio en el proceso de formación.

Como misionero de la CICM, salí —en primer lugar— de mi propio país y cultura, y acepté el desafío de la inculturación. En segundo lugar, trato de llevar el Evangelio a las situaciones no tocadas aún por la Buena Nueva, y de discernir constantemente cuáles son las «situaciones de frontera». En tercer lugar, esos esfuerzos estarán condenados al fracaso, si no van acompañados por un «*testimonio de auténtica vida cristiana*» (artículo 5). Una proclamación de palabra carece de poder, si no vemos también que esa proclamación se hace realidad. No basta afirmar teóricamente que el Evangelio tiene significado «universal»; queremos ver también que ese significado universal se traduce en obras y que transforma una vida «particular». Vivimos en un mundo de diálogo y comunicación en el que vemos que actúan diferentes ideologías y sistemas religiosos. En ese mundo, al que podríamos llamar un mercado libre de religiones e ideologías, todos los sistemas funcionan como hipótesis posibles para dar sentido a la vida. Habrá que probar la idoneidad de esos sistemas, viendo la manera en que son capaces de transformar a las personas, a las comunidades y a las sociedades. Por eso, un misionero no será capaz de proclamar el Evangelio, si no vemos que esa Buena Nueva se traduce en un correspondiente testimonio o estilo de vida. ¿Ocurrirá a menudo que el testimonio de vida de un misionero sea «mala nueva» para los que colaboran con él?

Jon Sobrino, al final de su obra titulada *The true Church and the Poor*, estudia el carisma de diferentes institutos religiosos. Con arreglo a su estudio, hemos de distinguir

entre los diversos niveles que hallamos en un carisma religioso y misionero. A nivel muy superficial, los institutos religiosos poseen algunas devociones y prácticas que están sumamente determinadas por un particular período histórico y la situación de un particular país. Por ejemplo, la devoción al Inmaculado Corazón de María, en la CICM, es producto típico de la espiritualidad del siglo XIX en un país en que ocupaba un lugar central la veneración de la Santísima Virgen. A un nivel más profundo, los institutos tienen una especialización, por ejemplo, la dedicación a misionar en China (que fue el origen de la CICM), la prensa y la comunicación, la enseñanza, la atención de salud, etc. En el nivel más profundo, los fundadores de los distintos institutos religiosos tuvieron algo en común: trataban de conformarse, en una fase concreta de la historia, a las enseñanzas del Evangelio de Jesús de Nazaret.

En mis Constituciones, esto último se acentúa repetidas veces. Somos discípulos de Jesús de Nazaret. El artículo 134 lo resume así: «La regla suprema de nuestra vida es el seguimiento de Jesús». Como religiosos que somos, nos decidimos a expresar este discipulado comprometiéndonos a vivir en una comunidad en la que practicáramos los votos religiosos. Más aún, nuestra vocación misionera dará también colorido a la forma que hemos escogido para llegar a ser auténticos discípulos. Mis Constituciones señalan cierto número de actitudes que deben formar parte de una vida misionera: comunidades internacionales en las que tratemos de hacer realidad la fraternidad entre distintas razas y culturas, empeño en estar siempre cerca de la gente, movilidad, ánimo despierto ante nuevas situaciones, sensibilidad a la cultura, espíritu ecuménico, solidaridad con los pobres. Indudablemente, una comunidad permitirá que los diversos talentos y carismas de las personas aparezcan y se complementen entre sí. Como grupo misionero, el carisma de viajar hacia la fraternidad universal es quizás el desafío mayor. En nuestro mundo de hoy día, una fraternidad y hermandad que traspase las fronteras de las razas y de las

naciones podrá convertirse en poderosísimo signo de que somos, desde luego, una Iglesia con un mensaje universal de salvación.

Bibliografía

- BOFF, Leonardo, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae (Santander 1980).
- ÍDEM, *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal terrae (Santander 1986).
- DIANICH, S., *La Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme (Salamanca 1988).
- ELLACURIA, Ignacio, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Sal Terrae (Santander 1984).
- GAILLOT, Jacques, *Una Iglesia que no sirve, no sirve para nada*, Sal Terrae (Santander 1989).
- KÜNG, Hans (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa (Madrid 1987).
- OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS DE ESPAÑA, *La misionología, hoy*, Ed. Verbo Divino (Estella 1987).
- QUIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología de la teología de la liberación*, Sígueme (Salamanca 1983).
- SALADO, Domingo (ed.), *Inculturación y nueva evangelización*, San Esteban (Salamanca 1991).
- SANTOS, Angel, *Teología sistemática de la misión*, Ed. Verbo Divino (Estella 1991).
- SOBRINO, Jon, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae (Santander 1981).
- VELASCO, Rufino, *La Iglesia de Jesús*, Ed. Verbo Divino (Estella 1992).

Conclusión

Ver, Juzgar, Actuar

Con esta breve reflexión acerca de la práctica pastoral y misionera en la Iglesia de hoy, hemos de llegar a una conclusión. Probablemente he querido hacer demasiado en este breve estudio de eclesiología. No poseo más que una experiencia pastoral limitada. No estoy cualificado como misionólogo. Soy un simple aficionado a la sociología. Y así, muchas otras cosas. Los especialistas en esos distintos sectores habrían desarrollado de manera mucho más concreta las numerosas cuestiones que yo no he hecho más que mencionar brevemente: la inculturación, el diálogo entre las religiones, las comunidades eclesiales de base, los ministerios, etc. Quizás he abarcado demasiado. Y, no obstante, mi intención al escribir esta obrita era limitarme a una sola cuestión: cómo hacer eclesiología en nuestro mundo de hoy. He tratado de ofrecer a mis lectores una visión del proceso de hacer eclesiología, describiendo un círculo dentro de la espiral acción-reflexión en la que nos estamos moviendo constantemente de un lado para otro, entre nuestras experiencias de fe y nuestra tradición judeo-cristiana. Resumamos brevemente:

En primer lugar, al hacer eclesiología, en una reflexión-acción por llegar a ser Iglesia, debemos partir de un análisis crítico de lo que está sucediendo en la Iglesia. Y para ello hemos de utilizar los instrumentos que nos brindan las



ciencias seculares. Como cristianos, y más particularmente como clérigos, tenemos tendencia a contemplar la realidad con lentes moralizadoras, aplicando las normas de nuestra institución con su dogma, sus leyes, sus reglas y normativas. Debemos aceptar el desafío de aprender a usar diferentes juegos de lentes: las de un sociólogo, las de un psicólogo, las de una feminista, las de un misionólogo, etc., etc. Nuestra voluntad moralizadora se desvanecerá probablemente y comenzaremos quizás a ver la situación real de nuestra Iglesia.

En segundo lugar, ese análisis crítico nos desafía a que reconsideremos nuestro marco o nuestra visión de la Iglesia, y a que de este modo nos centremos en lo esencial. ¿En qué consiste la Iglesia? ¿Consiste en rosarios, diablos y ángeles, escapularios, devociones e indulgencias, medios de planificación familiar o de implantación? ¿O consiste, más bien, en una comunidad de discípulos del Hombre de Nazaret, en una comunidad que trata de ser un signo del Reino? Permítaseme citar de nuevo la *Redemptor Hominis* de Juan Pablo II: «El hombre en la plena verdad de su existencia... es el camino primero y fundamental de la Iglesia». ¿Qué es la Iglesia? La Iglesia son personas que creen que llegarán a ser seres humanos más auténticos si siguen a Jesús. Y esta experiencia quieren ellos compartirla con los demás seres humanos.

Finalmente, con este marco, volvemos a la experiencia actual dentro de una situación. ¿Cómo llegaremos a ser una comunidad de verdaderos discípulos de Jesús en nuestra propia situación, significando la visión y los valores del Reino? «Necesitamos una Iglesia renovada para una misión renovada». Hemos tratado de formular, en términos bastante generales, algunos imperativos pastorales y misioneros: las comunidades eclesiales de base con su pluralidad de ministerios, siendo uno de esos ministerios o carismas el carisma misionero. El misionero se centra en «situaciones de frontera». El misionero o la misionera lleva el Evangelio dialogan-

do con situaciones que no han sido tocadas aún o que apenas han sido tocadas aún por el mensaje cristiano. La pobreza, la inculturación, el diálogo entre las religiones, la ecología, son algunas de las situaciones que existen en Asia y que exigen una respuesta misionera.

He sacado a relucir una vieja fórmula: «ve-juzga-actúa». Traté sencillamente de arrojar un poco de nueva luz sobre esta fórmula que se utiliza con tanta sencillez, pero que nos pone en apuros cuando nos atenemos estrictamente a su lógica. Una simplificación de esa fórmula: «ve y actúa». Ha sido la simplificación de muchos activistas sociales bien intencionados que propusieron estrategias de lucha y violencia, sin dejar que el Evangelio cuestionase tales decisiones. Otra simplificación: «juzga sin ver». ¿Por qué no? Esa ha sido la especialización de muchos funcionarios de la Iglesia que imponen silencio a las personas con posturas doctrinales y jurídicas de las que vemos tantas en este valle de lágrimas. Si lo que quieres es «acción», vamos a hablar primero de eso y luego me explicarás en otro documento cuál es tu posición. Nuestra Iglesia, escribe Dorothee Sölle, ha introducido una división del trabajo: Necesitamos unas personas que oren, y otras personas que actúen. El resultado ha sido que tenemos muchos luchadores que son ciegos a los valores del Reino. Por otro lado, los que oran y reflexionan están aprisionados muy a menudo por bonitas ideas y emocionantes sentimientos, pero no escuchan el clamor de las personas que están fuera. El Reino necesita cristianos que vean, oren y reflexionen, y que actúen.

Bibliografía seleccionada

Aquí ofrecemos una selección, algo limitada, de algunas obras clásicas y recientes sobre la Iglesia y la misión. Al final incluimos algunos trabajos aparecidos en la revista «Concilium», que es importante fuente de eclesiología.

- AUER, J., *La Iglesia* (Curso de teología dogmática), Herder (Barcelona 1986).
- BANDERA, A., *La Iglesia, sacramento del mundo*, San Esteban (Salamanca 1988).
- BLÁZQUEZ, R., *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme (Salamanca 1988).
- BONHOEFFER, D., *Sociología de la Iglesia (Sanctorum communio)*, Sígueme (Salamanca 1980).
- CALVO, A. - RUIZ, A., *Para leer una eclesiología elemental*, 5ª ed., Verbo Divino (Estella 1992).
- CASEL, O., *Misterio de la Iglesia*, Guadarrama (Madrid 1964).
- CODINA, V., *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Ed. Verbo Divino (Estella 1990).
- COLLANTES, J., *La Iglesia de la Palabra*, (2 Vols.), BAC (Madrid 1972).
- CONGAR, Y., *El misterio del Templo*, Estela (Barcelona 1964).
- IDEM, *Esta es la Iglesia que amo*, Sígueme (Salamanca 1969).

- IDEM, Y., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación*, Cristiandad (Madrid 1976).
- DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro (Madrid 1984).
- FRIES, H., *La Iglesia*, en «Teología Fundamental» Libro III, Herder (Barcelona 1987), pp. 45-658.
- FRISQUE, J., *La eclesiología en el siglo XX*, en «La Teología en el siglo XX» vol. III, BAC (Madrid 1974), pp. 162-203.
- GUARDINI, R., *Sentido de la Iglesia*, Dinor (San Sebastián 1964).
- HAMER, J., *La Iglesia es una comunión*, Estela (Barcelona 1965).
- MOLTMANN, J., *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme (Salamanca 1978).
- PANNENBERG, W., *Ética y Eclesiología*, Sígueme (Salamanca 1986).
- RATZINGER, J., *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder (Barcelona 1972).
- SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*, Sígueme (Salamanca 1969).
- SCHMAUS, M., *La Iglesia*, en «Teología Dogmática» vol. IV, Rialp (Madrid 1960).
- SENIOR, D. - S TUHLMUELLER, C., *Biblia y Misión. Fundamentos bíblicos de la misión*, Ed. Verbo Divino (Estella 1985).
- VELASCO, R., *La eclesiología en su historia. Síntesis teológica para no iniciados*, Edicep (Valencia 1985).
- VON BALTHASAR, U., *Sponsa Verbi*, en «Ensayos teológicos II» Cristiandad (Madrid 1964).

* * *

- DIANICH, A., *Estado actual de la eclesiología*, en «Concilium» 166 (1981), pp. 454-462.
- DULLES, A., *La eclesiología católica a partir del Vaticano II*, en «Concilium» 208 (1986), pp. 321-336.
- DUSSEL, E., «*Populus Dei*» in *populo pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla*, en «Concilium» 196 (1984), pp. 371-382.
- GUTIÉRREZ, G., *Quehacer teológico y experiencia eclesial*, en «Concilium» 196 (1984), pp. 401-405.

- MELLONI, A., *El posconcilio y las Conferencias Episcopales. Las respuestas*, en «Concilium» 208 (1986), pp. 337-352.
- MUÑOZ, R., *La eclesiología de la Comisión Teológica Internacional y el Pueblo de Dios en América Latina*, en «Concilium» 208 (1986), pp. 367-374.
- MUÑOZ, R., *Dos experiencias típicas de las comunidades cristianas latinoamericanas comprometidas en el movimiento de liberación*, en «Concilium» 96 (1974), pp. 431-439.
- RIKHOF, H., *La eclesiología de la «Lumen Gentium»*, en «Concilium» 167 (1981), pp. 97-111.
- WACKENHEIM, G., *Eclesiología y sociología*, en «Concilium» 91 (1974), pp. 7-17.

Indice

Unas palabras del traductor	7
Prefacio	9

PRIMERA PARTE ANALISIS DE LA SITUACION (VER)

Introducción	15
Cap. I. Diagnóstico de la Iglesia de hoy	21
1. Diagnóstico de un historiador de la Iglesia	22
2. Diagnóstico de un sociólogo	25
3. Diagnóstico de un psicólogo social	31
4. Diagnóstico de una autora feminista	33
5. Diagnóstico de un misionólogo	36
6. Un diagnóstico completo	39
Bibliografía	42

SEGUNDA PARTE TRAZAR UN MARCO (JUZGAR)

Cap. II. Jesús y la Iglesia	47
1. De-construcción: Jesús «instituyó»	50
2. Reconstrucción: Jesús y la Iglesia	54
a) Primera fase: Jesús de Nazaret	54
b) Segunda fase: la comunidad guiada por el Espíritu de Jesús	58

3. La Iglesia y la misión	60
a) Primera fase: Jesús de Nazaret	61
b) Segunda fase: Pablo	62
4. Una comunidad de discípulos	68
Bibliografía.....	69
Cap. III. El Vaticano II: una nueva trayectoria	71
1. Las tres eclesiologías del Vaticano II	73
a) La sociedad	73
b) Pueblo de Dios	75
c) Servidora	76
2. Una yuxtaposición de dos visiones del mundo	78
a) Una visión dualista del mundo	79
b) Una visión histórica del mundo	84
3. Escoger una sola perspectiva	88
4. Sueños de futuro	91
Bibliografía	93
Cap. IV. La Iglesia del post-Vaticano II: ¿misión o restauración?	95
1. Las tensiones del Concilio Vaticano II	96
2. El gobierno del pontífice Pablo VI (1963-1978)	99
3. La llegada de la Tercera Iglesia	100
4. Juan Pablo II (1978-)	104
5. El Sínodo Extraordinario (1985)	108
6. «Lo pequeño es lo bonito»	111
Cap. V. Un caso de prueba: la Iglesia una, santa, católica y apostólica	117
1. El origen de los cuatro atributos	118
2. La apologética católica romana	120
3. Don, tarea y promesa	124
a) La Iglesia es una	126
b) La Iglesia es católica	128
c) La Iglesia es santa	130
d) La Iglesia es apostólica	132
e) El componente escatológico	133
Bibliografía	135

Cap. VI. El papado: ¿roca o tropezadero?	137
1. Los comienzos del papado	138
2. La consolidación del primado del papa	144
3. Tres tropezaderos	149
a) Institución divina	150
b) Primado de jurisdicción	153
c) Infallibilidad	156
4. ¿Monarca u obispo entre los obispos y pastor ecuménico?	160
Bibliografía	161

TERCERA PARTE
HACIA UNA PRACTICA PASTORAL Y MISIONERA
(ACTUAR)

Introducción	165
Cap. VII. La misión en la situación de hoy	169
1. De la implantación al diálogo	170
2. Un programa misionero	174
3. Una Iglesia renovada: las comunidades eclesiales de base y los ministerios	176
a) Centros de evangelización dentro de una comunión eclesial	179
b) Renovación de la institución de la Iglesia	181
c) Los pobres	181
d) Servicio al mundo	182
4. Una misión renovada	184
Bibliografía	194
Conclusión: Ver, Juzgar, Actuar	195
Bibliografía seleccionada	199