

LA IGLESIA DEL SEÑOR

LA IGLESIA
DEL SEÑOR
ALGUNOS ASPECTOS

LA IGLESIA DEL SEÑOR

ALGUNOS ASPECTOS, HOY

INSTITUTO TEOLÓGICO
PASTORAL DEL CELAM
Biblioteca

Teol. 14
C. 65

CONTENIDO

	Pág.
PRESENTACION	7
IGLESIA Y COMUNION. Mons. Jean Jérôme Hamer	9
ECLESIOLOGIA DE PUEBLA. P. Francisco Tamayo.	35
JESUCRISTO - REINO DE DIOS - IGLESIA. P. Martins Terra, S.J.	59
PLURALISMO ECLESIAL. Mons. Boaventura Kloppenburg	93
IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIA PARTICULAR. Mons. Javier Lozano B.	195
LA IGLESIA DE LOS POBRES. P. Alfredo Morin, P.s.s.	211
LA IGLESIA Y EL PODER A LA LUZ DE PUEBLA. P. Julio Terán Dutari, S.J.	239
MARIA Y LA IGLESIA. P. José Luis Idígoras, S.J.	261
ECLESIOLOGIA Y CONFLICTUALIDAD. Mons. Alfonso López Trujillo.	297
MOMENTO DE LA IGLESIA EN LA HISTORIA DE AMERICA LATINA. Prof. Alberto Methol Ferré	323

PRESENTACION

En el mes de Agosto del presente año, desde el día dos al seis, tuvo lugar en Bogotá, en la sede del Secretariado General del CELAM, un Encuentro sobre Eclesiología. Los trabajos entonces presentados y discutidos son los que se ofrecen en este volumen.

Es sabido que los temas eclesiológicos ocuparon buena parte de la literatura teológica de los últimos cincuenta años, pudiéndose afirmar que las raíces de la renovación de la eclesiología hay que ubicarlas antes (Möhler, Scheeben, Dom Grea. . .) y que después del Vaticano II dicha renovación se vio ampliada y profundizada.

No todo cuanto en estos años se ha dicho y publicado sobre la Iglesia tiene el mismo valor, pero creo que sobresalen las adquisiciones de las cuales la teología no podrá prescindir en el futuro.

Los textos editados en el presente libro se refieren solamente a algunos puntos —muy pocos, en realidad— de la amplísima temática de la eclesiología, reflexionados en el seno de esa realidad eclesial y latinoamericana que es el CELAM.

Cuantos participaron en el encuentro agradecen cordialmente al Señor Secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, S.E. Jérôme Hamer, su presencia fraternal y sus valiosos aportes.

María, Madre de la Iglesia, bendiga estas páginas.

Secretario General del CELAM

Iglesia y Comunión

Introducción al tema eclesiológico

Excia. Reverendísima Jérôme Hamer o.p.

El Concilio Vaticano II fue ante todo, por no decir exclusivamente, un concilio eclesiológico. La mayor parte de sus documentos se refieren a la Iglesia. La teología de los años que precedieron esta asamblea estuvo centrada en torno a este mismo tema; el desarrollo del ecumenismo contribuyó en gran parte a ello. Otro tanto aconteció con el período que siguió inmediatamente a Vaticano II: época de grandes reformas que siguieron al Concilio, y de los grandes comentarios.

Posteriormente ha podido comprobarse —por lo menos a nivel de literatura— cierta lasitud, debida quizá a una especie de cansancio. El interés ha pasado a otros tópicos, tales como las cuestiones cristológicas y los problemas de la fe. Este interés sigue manteniéndose hoy en día y constituye una característica de la Iglesia en el momento actual.

Recientemente, empero, desde hace unos cuatro o cinco años, estamos siendo testigos de un nuevo despertar de la atención sobre las cuestiones eclesiológicas, con referencia no tan directa al Concilio, cuanto más bien directamente a las situaciones pastorales. Por mi parte, observo que hay dos temas que aparecen con mayor frecuencia: el de la dimensión local de la eclesiológica y el del lazo de comunión que vincula

a la Iglesia. Ambos términos son correlativos, y no se puede considerar al uno sin el otro.

La introducción que aquí presentamos se referirá a estos dos temas. Los centraré en torno a dos proposiciones que tienen, como único objetivo, destacar algunos puntos más importantes, para facilitar así la discusión.

1. La Iglesia es comunión. Esta fórmula, ampliamente utilizada en nuestros días, alcanza su verdadero sentido dentro de una eclesiología completa. Nos comunicamos con los demás sólo dentro de un valor común. La comunión supone, a la vez, la posesión conjunta de un mismo bien y los lazos de correlación (o de "correspondencia") que resultan de aquélla. ¿En qué consiste este bien? ¿Cuál es la relación que existe entre él y cada uno de los fieles? He aquí dos preguntas a las cuales la eclesiología debe dar una respuesta.

1.1. Cuando se dice que la Iglesia es una comunión, se está haciendo una afirmación muy importante para la comprensión del misterio de la Iglesia. Quisiera, empero, poner en guardia contra un uso vago y acríptico de esta fórmula.

La palabra "comunión" no dice gran cosa, si nos atenemos al uso corriente y al diccionario. La comunión es una manera —entre otras— de conciliar pluralidad y unidad. Es una manera plural de estar al servicio de una misma realidad. Es una unidad que no elimina la pluralidad, sino más bien la valoriza. Estar en comunión es estar donde corresponde, dentro de la participación de un mismo don fundamental, en la ejecución de una misma tarea y dentro de una misma lucha.

Así pues, esta noción es más bien un cuadro que es preciso llenar: depende más de la forma que del contenido. Para tratarla en términos concretos, deberemos determinar, en el desarrollo de este trabajo, aquello que da a la comunión de la Iglesia su fisonomía propia e irreductible a cualquiera otra.

1.2. A nivel de la forma, es preciso notar también que, junto a la comunión, los sociólogos reconocen otras dos es-

tructuras en las que ven igualmente una conciliación de la unidad y de la diversidad: la masa y la federación. Pienso que podrían añadirse otras. ¿No sería una de éstas el "pueblo"?

Se trata, pues, de la unidad. Pero ésta no es sino una de las cuatro propiedades o notas de la Iglesia. Si queremos ofrecer una visión completa de la Iglesia a partir de la Unidad-comunión, es necesario tomar también en cuenta las otras tres propiedades: la santidad, la catolicidad y la apostolicidad.

En fin, por importante que sea el conocimiento de las propiedades para llegar a una realidad, no lo es menos que aquéllas se distinguen de ésta y que, a la postre, la realidad es la que da cuenta de las propiedades y no al revés.

2. Tratar de la comunión de la Iglesia presupone las definiciones de la Iglesia como Pueblo de Dios y como Cuerpo de Cristo. Ellas permiten destacar la relación de la doctrina de la comunión con la cristología y con la escatología. En nuestros días, debe prestarse una atención especial a este último aspecto a saber, a la condición de itinerancia de la Iglesia.

2.1. La teología del pueblo de Dios, cuya duración se extiende a lo largo de los dos Testamentos, permite destacar una dimensión esencial de la Iglesia: su dimensión histórica. Es, por lo tanto particularmente apta también para dar cuenta de su orientación escatológica.

La enseñanza neo-testamentaria acerca del Cuerpo de Cristo, que resulta de la unión sacramental de los cristianos con el cuerpo resucitado del Señor, da al pueblo de Dios su rasgo específico, por cuanto es, ahora, el "nuevo" pueblo de Dios.

Para estas dos nociones bíblicas, el Reino es un punto de referencia. Los valores del Reino están ya presentes en la Iglesia, pero aspiran a su plenitud. Para el nuevo pueblo de Dios, el Reino es un término y una atracción.

La condición de itinerancia es, en consecuencia, inseparable de la naturaleza de la Iglesia. Cristo la fundó a fin de ha-

cer duradera para siempre la obra salvífica de la redención (cf. "Pastor aeternus", DS 3050). Pues bien, la redención plenamente acabada es un don escatológico.

2.2. El Concilio Vaticano II describió el carácter escatológico de la Iglesia en un texto sintético de especial densidad: "La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (Cf. Act. 3, 21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (LG. 48).

Esta frase nos presenta la escatología en sus tres dimensiones: personal, colectiva y cósmica, y sobre todo, destaca el lazo que las une. No se trata de tres elementos independientes y como yuxtapuestos. Los dos últimos están subordinados al primero. Por el hombre, todo el universo alcanza su destino.

Esta afirmación tiene gran importancia; muestra, en efecto, que a partir de la escatología del hombre individual se ha de considerar la escatología del conjunto de la humanidad y del mundo. También aquí se asienta la primacía de la persona.

2.3. En el centro de la escatología cristiana, se encuentra el conocimiento intuitivo de Dios. Lo demás de la escatología se ordena en torno a esta visión directa, como en círculos concéntricos. Las dos afirmaciones del Nuevo Testamento acerca de la visión "cara a cara" (1 Co 13, 12) y el "lo veremos tal como es" (1 Jn 3, 2) condicionan, pues, toda la escatología, incluyendo la del Reino.

Una escatología del Reino disociada de este dato fundamental es una escatología parcial y corre, en consecuencia, el riesgo de ser falsa. En realidad, el Reino es la victoria definitiva de Dios sobre todas las fuerzas adversas que, en la actualidad, dominan al mundo; victoria sobre Satán, eliminación del sufrimiento y destrucción del mal en todas sus formas. Así pues, el Reino instaura un orden nuevo. Sin em-

bargo, no puede reducirse toda la escatología a este orden nuevo, olvidando que éste se orienta por entero a la visión beatífica de los elegidos.

Es importante tener siempre presente una idea completa y jerarquizada de la escatología, sobre todo si consideramos a la Iglesia como signo y presencia efectiva del Reino. La Iglesia no solamente es la anticipación de un orden nuevo limitado a sus efectos externos; es la anticipación de toda la realidad escatológica. Esta realidad total especifica la condición de itinerancia de la Iglesia; sólo ella es la meta hacia la cual camina el pueblo de Dios.

3. Nuestras reflexiones sobre la comunión se fundan en el uso que hace de ella el Nuevo Testamento, en la historia de las instituciones eclesíásticas, en la elaboración teológica y canónica desarrollada a lo largo de los siglos y en el amplio empleo de esta noción por parte del Magisterio, en especial por el Vaticano II.

3.1. En el lenguaje corriente de los fieles, la palabra "comunión" se halla ligada a la Eucaristía. Este empleo se conforma al Nuevo Testamento, donde leemos: "La copa de bendición que bendecimos ¿no es una comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es una comunión con el cuerpo de Cristo?" (1 Co 10, 16). La comunión es el acto de "tomar parte", en los dos sentidos de esta expresión: participar (recibir una parte) y contribuir (dar una parte). De allí que san Pablo hable de comunión no solamente con referencia a la participación en la Eucaristía o en el Espíritu (Flp 2, 1; 2 Co 13, 3), sino también con referencia a las generosas contribuciones a las necesidades de los fieles de Jerusalén que están en la pobreza (Rom 15, 26).

Esta idea fundamental de "tomar parte" lleva muy naturalmente a la de aproximación, de solidaridad, de fraternidad y de comunidad entre quienes "toman parte". Así es como el texto eucarístico que citamos anteriormente concluye con toda naturalidad: "Uno es el pan, y por eso formamos todos el único pan" (1 Co 10, 17). Un texto de la primera epístola de san Juan nos hace ver este tránsito totalmente normal de la idea de comunión-participación a la de comunión solidaridad: "Lo que hemos visto y oído se lo damos a conocer

para que estén en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. . . Si decimos que estamos en comunión con El, mientras andamos en tinieblas, somos unos mentirosos y no andamos conforme a la verdad. En cambio, si andamos en la luz, como El está en la Luz, estamos en comunión unos con otros" (1,3 y 6-7). Esta unión con Dios, manifestada por la fe y el amor fraternal, se expresará normalmente en la vida en la sociedad externa. ¿No es igualmente sorprendente que la palabra "comunión" designe también los lazos que unen a Pablo y Bernabé con los otros apóstoles de Jerusalén, que se traducen tanto en la repartición de las tareas apostólicas como en la ayuda a los pobres?: "Reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, los principales, las columnas, nos estrecharon la mano en señal de comunión" (Gal 2, 9-10). En este texto, la "comunión" se nos presenta como un lazo social de la Iglesia primitiva.

En las diecinueve veces que el Nuevo Testamento emplea la palabra "comunión", encontramos ya todos los componentes —algunos en forma todavía embrionaria— de los diferentes empleos en la historia de la Iglesia.

3.2. Refiriéndose a la comunión eclesiástica —uno de los usos más corrientes de la palabra "comunión"—, con esa precisión analítica propia de la Edad Media, san Buenaventura destaca en ella los elementos esenciales: "La comunión es triple: la primera es puramente espiritual, es la comunión según la dilección interior; la segunda es corporal, es la comunión según las relaciones exteriores; la tercera se encuentra entre ambas, es la comunión según la recepción de los sacramentos y, más en especial, según el sacramento del altar" (IV Sent., dist. 18, pars 2, art. 1, quest. 1, contra 1; Quaracchi, p. 485). En una obra reciente, encontramos la siguiente definición de la comunión, substancialmente idéntica a la de san Buenaventura: "El conjunto de las relaciones mutuas, invisibles y visibles, interiores y sociales, que constituyen la vida de la Iglesia en la tierra, que expresan su unidad y su catolicidad y cuyo signo por excelencia es la participación en una misma eucaristía (cf. Hech 2, 42): la Iglesia es la comunión de fe, de vida sacramental, de disciplina y de intercambios fraternales en la caridad" ("Diccionario de la fe cristiana", París, 1968, t.I, col. 168).

3.3. En la enseñanza del Concilio Vaticano II, la teología de la comunión ocupa un lugar importante. La Constitución "Lumen Gentium" destaca los elementos tradicionales acerca de la naturaleza y de las condiciones de realización de la comunión. La comunión es obra del Espíritu Santo (4, 13); nos une a Cristo y a los demás por la participación real en el Cuerpo del Señor (7); es la expresión apropiada para describir al pueblo mesiánico, "comunión de vida, de caridad y de verdad" (9); muestra el lazo que une a todos los que pertenecen al Cuerpo Místico (50), ya sea en su condición de peregrino (50) o en la sociedad de los santos (51, 69). Expresa también las relaciones de fraternidad entre sacerdotes dentro del mismo presbiterio (28, 41), así como las relaciones que debe mantener el diácono con el obispo y con sus colaboradores (29). Además, "la comunión fraterna" en la milicia de Cristo es uno de los objetivos de la vida religiosa (43).

La unidad interior de la Iglesia es asegurada por los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno eclesiástico y de la comunión (14 y 15). Este empleo de la palabra "comunión", como vínculo orgánico de la Iglesia, fue objeto de una especial atención por parte de la Constitución "Lumen Gentium". Observemos, por de pronto, cómo a esta noción se la une a la de catolicidad:

"Dentro de la comunión eclesiástica, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla. De aquí se derivan finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia, unos vínculos de íntima comunión en lo que respecta a riquezas espirituales, obreros apostólicos y ayudas temporales" (13). La comunión, que es lazo de las Iglesias particulares dentro de la Iglesia universal, es también el lazo interior del Cuerpo Apostólico, a saber, del conjunto de los obispos entre sí y con su cabeza, el sucesor de Pedro (8, 25); de aquí que, con toda razón, el Concilio hable de "Comunión Apostólica" (24). En dos oportunidades, la Constitución hace alusión a la comunión jerárquica, ya sea como condición para hacerse miembro del Cuerpo Apostólico (22), ya sea como condi-

ción para ejercer el cargo de enseñar y gobernar (21). El adjetivo "jerárquico" —innecesario en rigor, puesto que toda comunión eclesíástica es jerárquica— se ha agregado a objeto de eliminar toda posibilidad de ambigüedad. He aquí como la "Nota previa" explica este agregado: "La comunión" es una noción que era muy considerada en la Iglesia antigua (como en nuestros días lo sigue siendo en Oriente). No se trata, empero, de un sentimiento vago, sino de una realidad orgánica, que implica una forma jurídica, sin por eso dejar de estar animada por la caridad" (2). No se trata, pues, tan sólo de una comunión en el sentido de "intersubjetividad" o de "reciprocidad de las conciencias", dentro del cuadro de la filosofía personalista contemporánea.

En los diferentes textos que acabamos de citar, se define con toda claridad la función que cabe al Papa dentro de la comunión. La Constitución "Lumen Gentium", haciendo suya la enseñanza del Concilio Vaticano I, recuerda que san Pedro fue establecido principio y fundamento de la comunión (18). Como sucesor de Pedro, el Papa es principio y fundamento de la unidad, tanto de los obispos como de la multitud de los fieles; como quiera que los obispos, tomados aisladamente, son, a su vez, principio y fundamento de la unidad en sus Iglesias particulares (23).

El término "comunión" aparece también en otros documentos del Concilio y, de manera especial, en el Decreto sobre el ecumenismo, "Unitatis Redintegratio". Aquí señalaremos solamente los puntos en los cuales la terminología de este documento difiere de la de "Lumen Gentium". Aun cuando de hecho, los diferentes usos de la palabra que encontramos en la Constitución sobre la Iglesia, vuelven a encontrarse en el Decreto, debemos notar dos empleos nuevos. El primero y principal es el de comunión plena y perfecta. La comunión plena es aquella que existe entre los fieles de la Iglesia católica, y también el resultado del esfuerzo hacia la unidad de todas las Iglesias y comunidades eclesiales (3,4,17). El empleo mismo de este vocabulario, empero, muestra que entre cristianos separados y las comunidades a las cuales pertenecen, existe, hoy en día, una comunión auténtica, si bien imperfecta (3). El paso de la comunión imperfecta a la comunión plena constituye el trabajo ecuménico, que, por este motivo, se revela como un crecimiento en la comunión.

El segundo elemento original de la "Unitatis Redintegratio" es el empleo de la palabra "comunión" en singular y en plural para designar todo grupo cristiano dentro del cual existe un mutuo reconocimiento pleno. En este sentido se habla de "Comunión anglicana" (13). "Una sola es la Iglesia fundada por Cristo Señor; muchas son, sin embargo, las Comuniones cristianas que a sí mismas se presentan ante los hombres como la verdadera herencia de Jesucristo" (1). El uso de este término (4, 13) para designar las Iglesias y comunidades cristianas, ya había sido preconizado, en 1950, por el P. Ives Congar, en un artículo de la revista *Irenikon* (t. XXIII, pp. 3-36).

En la línea de Vaticano II, Paulo VI empleó a menudo esta noción en varios de sus documentos. Juan Pablo II ha seguido el mismo camino. Señalemos también que la comunión fue uno de los centros de la reflexión teológica y pastoral, en el Sínodo de los Obispos de 1969.

4. La tesis según la cual la constitución conciliar "Lumen Gentium" estaría marcada por la yuxtaposición, sin mediación, de dos eclesiologías de tendencias contrarias: una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión, es insostenible. No hace justicia a la noción de comunión. Es perjudicial también por las consecuencias que algunos creen poder sacar de allí.

4.1. Esa tesis afirma que la "Lumen Gentium" es un documento de compromiso entre la mayoría conciliar, que proponía una eclesiología de comunión en la línea de las renovaciones bíblica, patrística, litúrgica y del diálogo ecuménico, y la minoría, que se mantenía aferrada a la constitución "Pastor aeternus" del primer Concilio Vaticano, insistiendo en la dependencia jerárquica. Según esta tesis, que aquí resumimos a grandes rasgos habría prevalecido el sentir de la mayoría, la cual sin embargo habría hecho concesiones a la minoría, de tal manera que, a la postre, junto a la eclesiología de la comunión, aparecen, en la "Lumen Gentium", huellas difícilmente asimilables de una eclesiología superada.

4.2. La debilidad fundamental de esta tesis está en la oposición que establece entre estructura jurídica y comunión.

Esta separación es artificial. La historia de las instituciones eclesiológicas lo atestigua, como también todo el debate canónico y teológico en torno a la excomunión. Como ya lo dijimos (3.3), la comunión es una realidad orgánica que incluye la estructura jerárquica propia de la Iglesia.

Si el Concilio por casi unanimidad adoptó el concepto de comunión, fue precisamente porque comprobó que éste, por su naturaleza misma, era el apropiado para asegurar, en un contexto más amplio, todo su lugar a la eclesiología del Vaticano I, a la cual en ningún momento se pensó renunciar.

Por lo demás ¿es propio de una buena exégesis atribuir al Concilio la adopción —consciente o inconsciente— de posiciones imposibles de conciliar? Todos saben el cuidado con que un documento como la “Lumen Gentium” fue rehecho, revisado y retocado. No se trata de las conclusiones de un congreso, redactadas a la ligera para terminarlas antes de que los participantes se dispersen, afanados por volver a sus casas. ¿No corresponde al exégeta interpretar los textos en la misma línea de la voluntad de los Padres, tal como se puso de manifiesto en votaciones repetidas, en lugar de introducir distinciones que van en sentido opuesto y dislocan la obra del Concilio? Esta observación es importante, por cuanto tal método se aplica también a propósito de otras enseñanzas del Concilio, como por ejemplo, en la doctrina del sacerdocio.

4.3. La tesis que acabamos de analizar colinda con otra, más radical, que sostiene que toda comunidad reunida en nombre de Jesús, goza de su presencia y está dotada de todos los poderes que el Señor ha otorgado a su Iglesia. Esta posición extrema pone en tela de juicio la sucesión apostólica, **sacramentalmente constituida**, y su función de causa generadora de la comunión y de la comunidad. Es incompatible con la naturaleza misma de la Iglesia y, sobre todo, hace caso omiso de la enseñanza conciliar acerca de la distinción esencial (no sólo de grado) que existe entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (cf. LG, 10).

5. La relación de origen que existe entre la Iglesia particular y la Iglesia universal ilumina poderosamente la noción de comunión. La Iglesia universal existe en la Iglesia particular o diócesis y actúa en ella.

5.1. El vocabulario del Concilio es sumamente revelador. En la definición de la Iglesia particular, de la diócesis, el Concilio Vaticano II declara que “la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica se encuentra y opera verdaderamente (*inest et operatur*)” en la Iglesia particular (“*Christus Dominus*”, 11). La traducción adoptada no expresa toda la fuerza del término latino “*inest*”; dice más que “estar presente”; es “estar dentro”, “existir dentro”. En la Constitución “*Lumen Gentium*” leemos: “Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (*adest*) en todas las legítimas reuniones locales de los fieles. . .” (LG, 26).

La Iglesia universal existe en la Iglesia particular y actúa en ella. Esto establece entre ambas una relación que no puede reducirse a la común referencia del todo y de la parte, en la cual la parte viene a ser una división del todo. Así pues, la Iglesia universal no es un mosaico de Iglesias particulares. Por el contrario, se concentra y realiza en cada Iglesia local. Esta enseñanza de Vaticano II se fundamenta en el Nuevo Testamento. La palabra Iglesia se emplea en él para designar tanto la comunidad local como todo el pueblo fiel. Así es como las comunidades cristianas de Jerusalén de Antioquía, de Cesarea, de Efeso, de Corinto y de otras localidades, llevan el nombre de Iglesias. En la primera epístola a los Corintios (16, 19), una simple asamblea reunida en una casa aparece citada junto a grandes comunidades: “Las Iglesias de Asia os saludan. Aquila y Priscila os saludan en el Señor, lo mismo que la Iglesia que se reúne en casa de ellos”. ¿Cómo explicar este doble uso? La explicación más adecuada consiste en decir que la Iglesia única en sí se encuentra en lugares diferentes. San Pablo, por ejemplo, no habla de la Iglesia de Corinto, sino de la Iglesia que está en Corinto, insinuando con ello que la comunidad establecida en esta ciudad de Grecia tiene como función el hacer presente a la Iglesia de Cristo que también existe en otras partes.

5.2. Al Concilio Vaticano no le bastó con registrar esta enseñanza del Nuevo Testamento. Dio un paso más: nos mostró el acto principal en el cual la Iglesia universal, presente en la Iglesia particular, se revela a nosotros. Se trata, por cierto, de la celebración de la Eucaristía por el obispo rodeado de su presbiterio y de sus ministros, en la cual participa de manera plena y activa todo el pueblo de Dios (“*Sacro-*

sanctum Concilium”, 41). Para esto, el Concilio se inspira en las cartas de san Ignacio de Antioquía, de las cuales quisiera citar un pasaje que es particularmente expresivo: “Que nadie haga al margen del obispo nada de lo que respecta a la Iglesia. Que sólo se considere legítima la Eucaristía que se realiza bajo la presidencia del obispo o de aquel a quien éste haya encargado. Donde está presente el obispo, allí esté la comunidad; allí también está Cristo Jesús y allí está la Iglesia católica” (Ad Smyrin., 8). En este texto tan denso, se destaca la correlación de los términos: obispo, Iglesia, Eucaristía, comunidad, Cristo Jesús.

Si la celebración eucarística así concebida es **manifestación** de la Iglesia (“precipua manifestatio Ecclesiae” - S.C., 41) y se hace presente el signo de la unidad del Cuerpo Místico (“exhibetur symbolum... unitatis Corporis Mystici” - L.G., 26), ella revela a la vez la naturaleza eucarística de la Iglesia como tal. Ella es, en efecto, el signo privilegiado de la Iglesia, por cuanto es el acto más intenso y más rico de ella, intensidad y riqueza debidas al ministerio del obispo y a la presencia de Cristo (ver también Ignacio de Antioquía, “Ad Phil.”, 4). En su presentación de la doctrina de la Iglesia local, el Concilio tuvo el mérito de poner en evidencia la eclesiología de los Padres apostólicos y, muy especialmente, la de san Ignacio de Antioquía. Es una lástima que esta eclesiología no haya estado presente en la atención de los teólogos de todas las etapas posteriores de la historia del pensamiento católico. Felizmente, el Concilio ha vuelto a poner las cosas en su sitio.

5.3. La presencia actuante de toda la Iglesia en la Iglesia particular pertenece a la realización de su catolicidad. La catolicidad toma, en efecto, una forma concreta “al encontrarse la plenitud de las energías salvíficas, dada en Cristo y operante en la Iglesia, con la plenitud potencial, desarrollada progresivamente, contenida en el hombre, éste, a su vez, inseparable del cosmos” (CONGAR, Yves: “L’Eglise une, sainte, catholique et apostolique” in *Mysterium Salutis*, 5, Paris, 1970, p. 169).

Hace algunos años, cuando una comisión litúrgica propuso una nueva traducción francesa del Credo niceno-constantinopolitano de uso litúrgico, se percató muy pronto que era

imposible traducir “Ecclesia catholica” por “Eglise universelle” (Iglesia universal) como lo proponían algunos. En efecto, si bien es cierto que el adjetivo “catholica” implica desde sus orígenes la expansión espacial expresada por “universal”, no se limita, sin embargo, a sólo esto, y muchos de sus usos revelan un contenido mucho más rico, de orden cualitativo. La Iglesia católica no es solamente aquella que está en todas partes, sino también la Iglesia verdadera u ortodoxa. Como lo hace notar el P. Congar a propósito de los grandes escolásticos, “la catolicidad se encuentra en la esencia profunda de la Iglesia, antes de hacerse presente en su extensión. Iglesia y fe tienen en esto las mismas propiedades; la Iglesia, en efecto, es la ‘congregatio fidelium’. Ahora bien, la fe es ‘universalis’, marcada por la totalidad: en parte, porque se dirige a todos y es, de hecho, predicada en todas partes; no es ni una ideología particular ni el principio de un culto particular, dentro de los límites de un pueblo. Por otra parte, da a conocer la verdad de la relación religiosa con el verdadero Dios, principio y fin de **todas** las cosas, y tiene en sí como responder, en el plano de las respuestas últimas, a la **totalidad** de las aspiraciones del hombre” (ibidem, pp. 157-158).

Los teólogos actuales han sabido valorizar la concepción esencial y cualitativa de la propiedad de catolicidad, explicándola por su fundamento cristológico y trinitario. Deseo de un mundo que se realice, el Padre ha querido la salvación efectiva de todos aquellos que no rechazan su alianza, y para este efecto, ha establecido “el medio universal de salvación, que es Cristo, y por el mismo dinamismo que efectúa la misión del Verbo encarnado, quiere la existencia de la Iglesia, y le proporciona todo lo necesario para que sea eficazmente el sacramento universal de un logro al que, después del pecado, se le debe llamar redención y salvación” (ibid., p. 161). Para llevar a cabo esta salvación —que no es solamente un “salvamento”, sino la consumación de las aspiraciones profundas del hombre—, el Padre puso en Cristo la plenitud de las energías salvíficas (ver la teología de la “gracia capital”), que actúa en la Iglesia por el triple ministerio profético, real y sacerdotal.

Por el triple ministerio de sus obispos y de aquellos que participan de él, las Iglesias particulares comunican a las

personas bajo su responsabilidad, la plenitud de las energías salvíficas concedidas en Cristo. Debemos insistir en este punto: la Iglesia particular comunica el todo y no solamente una parte. Todo cuanto Cristo dio a los hombres por el Espíritu para su salvación es accesible en la Iglesia particular, confiada a la responsabilidad pastoral de su obispo, en comunión con el colegio episcopal y con su cabeza. La herencia de Cristo se encuentra allí intacta.

6. Las comunidades eclesiales de base son expresiones auténticas de la vida de la Iglesia, en la medida en que, según su propia condición, se conforman al principio que gobierna toda la eclesiología local en la Iglesia católica.

6.1. En el discurso de clausura del Sínodo de los Obispos de 1974, Paulo VI, refiriéndose a estas comunidades, dijo que ellas representaban una esperanza, pero que ésta se frustraría, si llegase a fallar su vida eclesial, en el conjunto orgánico del único cuerpo de Cristo (cf. *Documentation Catholique*, 1974, p. 953).

En 1975, vuelve a tratar ampliamente el tema en la "Evangelii Nuntiandi". Después de describir el hecho de estas comunidades y después de haber hecho resaltar los aspectos favorables y desfavorables, según las regiones y las situaciones, el Papa enumera los criterios de autenticidad, de acuerdo a los cuales estas comunidades pueden o no ser reconocidas como **eclesiales**: "Se forman en Iglesia para unirse a la Iglesia y para hacer crecer a la Iglesia . . . Permanecen firmemente unidas a la Iglesia local, en la que ellas se insieren, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro —muy real— de aislarse en sí mismas, de creerse, después, la única Iglesia de Cristo y, finalmente, de anatematizar a las otras comunidades eclesiales" (E.N., 58).

En la línea de Paulo VI, Juan Pablo II vuelve una vez más sobre el tema, en el mensaje que no pudo pronunciar durante su viaje a Brasil en 1980, pero cuyo texto fue publicado. He aquí, como, aludiendo a la "Evangelii Nuntiandi", el Santo Padre resume las notas que manifiestan el carácter eclesial de estas comunidades: vinculación sincera y leal con los legítimos pastores, adhesión fiel a los objetivos de la Iglesia,

apertura total a las otras comunidades y a la gran comunidad de la Iglesia universal, apertura que evitará toda tentación de sectarismo (cf. *Documentation Catholique*, 1980, p. 866).

6.2 La comunidad eclesial de base posee esta apertura a la Iglesia universal, en común con la parroquia y con la diócesis. Sin embargo ella no es ni una parroquia ni una pequeña diócesis. De por sí, no está dotada ni del ministerio sacerdotal de un cura ni, a fortiori, del ministerio del obispo, que es principio y fundamento de la unidad de la Iglesia particular. La comunidad de base no puede, pues, situarse en el mismo nivel de la parroquia ni de la diócesis, ni rivalizar con ellas.

En referencia, precisamente, a la Iglesia particular de la cual forma naturalmente parte y, por consiguiente, al obispo que es su pastor, la comunidad de base se abre a la Iglesia universal y manifiesta así su catolicidad fundamental. Debido a esta misma referencia también, la comunidad de base se mantendrá fiel a los objetivos de la Iglesia. No está de más recordar aquí lo que dijimos anteriormente (cf. 2.3): los objetivos de la Iglesia se entienden a partir de su escatología. Una comunidad que se mantiene firmemente orientada hacia una escatología verdadera y completa, no estará expuesta a disminuir o secularizar los objetivos de la Iglesia, ni se verá tentada por compromisos ideológicos.

7. Por la comunión eclesial —realidad ontológica y no solamente sicológica— todo fiel forma parte de un todo numéricamente uno. Participa de esta única realidad en la diversidad de los sacramentos y de otros dones espirituales recibidos.

7.1. Hemos visto anteriormente (cf. 3.1), de qué manera las nociones de comunión y participación van juntas e imbricadas la una con la otra. Para comodidad de la exposición, quisiéramos distinguir las aquí de la siguiente forma:

— La participación es el hecho de tener parte o de tomar parte en una realidad. La primera forma ("tener parte") se encuentra más bien en el orden ontológico; la segunda ("tomar parte"), en el orden del obrar o de la operatividad. La realidad que aquí se examina, es la unión con Dios por Cristo; en otras palabras, el Cuerpo de Cristo.

– La comunión es la correlación que resulta de esta participación en sus diferentes modalidades: es, por tanto, un conjunto de lazos de interdependencia. La comunión se funda, pues, en la participación.

7.2. Numerosas y diversas son las modalidades de nuestra participación en el Cuerpo de Cristo y en su edificación. La función de los sacramentos es aquí decisiva. En realidad, todos los sacramentos, y en particular la Eucaristía, cumbre de todo el orden sacramental, producen o acrecientan en nosotros la unión con Cristo y, como consecuencia, nuestra pertenencia a su Cuerpo que es la Iglesia. Sin embargo, sólo tres, el bautismo, la confirmación y el orden, a causa del carácter que imprimen en el alma, nos establecen en una relación permanente e irreversible con la Iglesia, de lo cual resultan tareas determinadas que nos comprometen. Debido a cierta semejanza, a estos tres sacramentos se une el del matrimonio que, aunque no conlleva el “carácter” sacramental, implica, sin embargo, una relación especial a la Iglesia, destacada por el Nuevo Testamento, y tareas muy precisas con respecto a ella.

Además de los sacramentos, existen en la Iglesia otros dones espirituales: los ministerios instituidos de lector y de acólito, el estado religioso reconocido por la Iglesia, la consagración litúrgica de los abades y de las vírgenes, y los ministros extraordinarios de la distribución de la Eucaristía. Entre sus dones espirituales, debemos mencionar, de manera especial los talentos otorgados por el Señor a sus fieles, destinados a contribuir a la edificación de la Iglesia bajo la responsabilidad de sus pastores. Algunos de estos talentos deberán ser objeto de un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia e incluso, eventualmente, según los casos, de un nombramiento y de la concesión de una misión: es el caso del catequista, del profesor de teología, del miembro de un consejo pastoral, del dirigente de Acción católica, etc.

La inmensa variedad y riqueza de la “participación” demuestran que la “comunión” en la Iglesia está lejos de tener una estructura igualitaria. Todos nosotros somos miembros de la Iglesia, pero estamos insertos en ella de manera diversa. Esta inserción del cristiano en la comunión eclesial se intensifica, se extiende y se hace más radical de acuerdo con los dones espirituales en juego y, por cierto, con el despliegue de un amor mayor.

7.3. El tema de la comunión fundado en la participación nos lleva a considerar el de la corresponsabilidad. Este neologismo no se encuentra en el diccionario. El Cardenal Suenens ha contribuido en gran medida a introducirlo en el lenguaje eclesial a través de su libro “La corresponsabilidad en la Iglesia actual” (Paris, 1968).

A este propósito, quisiera proponer algunas observaciones personales. La responsabilidad se deriva de la ética cristiana de los deberes. En el lenguaje corriente, es “la obligación o necesidad moral. . . de cumplir un deber, un encargo o un compromiso” (Robert). Es responsable “quien sabe aceptar y sufrir las consecuencias de sus actos y responder de ellos” (Ibid).

Quien asume una responsabilidad no crea para sí un derecho que eventualmente estaría tentado de discutirle a otros. No hay duda alguna que todo cristiano tiene derechos dentro de la Iglesia (en el nuevo código de Derecho canónico, aparecerá una lista de los derechos y deberes de los fieles). Esto no obstante, cuando se trata del problema de la edificación del Cuerpo Místico por el camino de la responsabilidad, nos mantenemos en el terreno de los deberes.

Somos responsables del Cuerpo de Cristo y de su crecimiento, en la medida en que participamos en él. Nuestra participación no consiste en una actitud pasiva, sino en una realidad dinámica que nos impulsa a la acción. Por su dinamismo propio, el bautismo es una energía que incita al fiel a actuar según la naturaleza de este sacramento. Lo mismo acontece con los demás dones espirituales. Cada uno de ellos, por su propia naturaleza, es un llamado poderoso: sé lo que tú eres. Debe ser entendido como una obligación personal, como un bien por promover. Conlleva, pues, una responsabilidad específica. Dado que estos dones son múltiples y variados y que todos ellos conciernen al único Cuerpo de Cristo, y porque todos los fieles tienen parte en él, aun cuando en proporciones diferentes, podemos con toda razón hablar de corresponsabilidad.

8. En la Iglesia, los obispos participan en la edificación del Cuerpo de Cristo, mediante los dones espirituales que han recibido y que les son propios, a saber, la plenitud

del sacramento del orden y la comunión jerárquica con la cabeza del colegio episcopal y con sus miembros. Sobre esta participación se funda el vínculo que los une y que condiciona su acción. Es lo que llamamos la colegialidad.

8.1. Con frecuencia, el razonamiento sobre la colegialidad se torna muy confuso, porque se habla de ella en sentidos diferentes, sin hacer las distinciones que se precisan:

La palabra "colegialidad" (en el Concilio no se la empleó como tal) evoca la palabra "colegio". Por lo general, este término designa una agrupación, una cofradía y, a partir del siglo XVI, una institución escolar. En la antigüedad, definía un cuerpo de personas revestidas de una misma dignidad. A esta significación parecen responder hoy día las expresiones "colegio de canónigos" y "colegio de cardenales". Sin que sea posible precisar los límites de la palabra colegio en el uso corriente que se hace de ella, podemos decir, sin embargo, que evoca un cuerpo social cuyas actividades son colectivas y cuyos miembros están situados en cierto nivel paritario.

Según esto, una decisión podrá considerarse colegial cuando es tomada por todos después de una concertación. Y se hablará, entonces, de la colegialidad de tal concertación y decisión.

8.2. A nuestro parecer, después de Vaticano II, la palabra "colegialidad" tiene un sentido mucho más preciso. En efecto, el Concilio definió con claridad lo que ha de entenderse por el colegio de los obispos: está constituido por el Papa y los demás obispos. El Soberano Pontífice es su cabeza. Cada uno de los obispos forma parte de él, gracias a la consagración sacramental y a la comunión jerárquica con la cabeza del colegio y con los demás miembros. En este cuerpo, sigue subsistiendo el colegio de los apóstoles, al cual le fue confiado el encargo de apacentar la Iglesia. En fin, el colegio de los obispos unido a su cabeza, y nunca sin ella, es, en la Iglesia universal, "subjectum supremae et plenae potestatis".

8.3. La enseñanza explícita del Concilio permite agregar otra precisión. La Constitución "Lumen Gentium" distingue la acción colegial ("actio collegialis") del sentimiento

colegial ("affectus collegialis"). Esta distinción es capital para captar los principios eclesiológicos tratados aquí. En sentido estricto, la acción colegial es la acción del colegio en cuanto tal, es decir, del grupo de los obispos, cuya cabeza es el Papa. Jamás es el resultado de una o de varias personas. No obstante ser miembro del colegio por la consagración sacramental y la comunión jerárquica, un obispo, tomado aisladamente, no puede efectuar una acción propiamente colegial. Lo mismo podemos afirmarlo de varios obispos e incluso de todos los obispos. El único sujeto capaz de acción colegial es el "ordo episcoporum" como cuerpo, nunca una parte de éste, por considerable que pueda ser (L.G., 22; Nota praevia, 4).

Es claro, sin embargo, que cada miembro del colegio episcopal está condicionado, en su propia naturaleza de obispo, por su pertenencia al "ordo episcoporum". De esto, se deriva para él una orientación de espíritu colegial, una apertura de espíritu y una disponibilidad a las realizaciones colegiales, un comportamiento de solidaridad, y una solicitud para con la Iglesia universal, que el Concilio llama "sentimiento colegial". Este sentimiento jamás se aparta del obispo, cualquiera sea la actividad que realice. Afecta a su persona. No puede efectuar un acto colegial; todos sus actos son personales; pero nunca carecen de referencia, al menos implícita, al todo (L.G., 23 - passim). Todas las formas de colaboración entre los obispos derivan de este sentimiento colegial.

En consecuencia, la colegialidad, en sentido estricto y primario, es la colegialidad del colegio en cuanto tal, actuando en un acto común que lo compromete. En un sentido derivado, la colegialidad es la del sentimiento colegial —o mentalidad colegial— que debe estar presente en cada uno de los miembros del colegio de los obispos.

El Cardenal Ratzinger describe muy bien este sentimiento colegial en el siguiente texto: "Nos hacemos obispos. . . cuando entramos en comunión con los obispos. Es decir que, por esencia, el ministerio episcopal existe siempre en la pluralidad, en un Nosotros, el único que da significación al Yo individual. Entrar en la función jerárquica, a la cual se le confió el cuidado de velar por el orden en la Iglesia, es inserirse en un Nosotros, que perpetúa la herencia apostólica. El ca-

rácter comunitario, la vinculación mutua, la obligación de preocuparse unos de otros y la colaboración forman parte de la estructura esencial de la función jerárquica en la Iglesia” (“Le nouveau peuple de Dieu”, París, 1971, pp. 115-116).

9. La colegialidad, puesta en la práctica aunque a títulos diversos, en el Concilio ecuménico en la unidad de los obispos dispersos por el mundo, en el sínodo de los obispos y en las conferencias episcopales, no puede quedar ajena a otras actividades del obispo, a las cuales aquélla conferirá, explícita o implícitamente, una referencia de universalidad.

9.1. En sentido estricto y primario, corresponden a la colegialidad episcopal, por una parte, el concilio ecuménico y, por otra, la acción unida a los obispos dispersos por el mundo, acción llevada a cabo ya por iniciativa del Santo Padre o libremente aceptada por él. En ambos casos se trata de una verdadera acción colegial, cuyo **sujeto directo** es el colegio episcopal. Las otras actividades de los obispos, colectivas o no, derivan de la colegialidad por vías del sentimiento colegial o de la mentalidad colegial. En este último sentido derivan también de la colegialidad el sínodo de los obispos y las conferencias episcopales.

9.2. El sínodo de los obispos, institución nueva creada por Vaticano II, tiene por finalidad afianzar el lazo estrecho entre el Papa y los obispos, aconsejar a la cabeza de la Iglesia en el campo de la fe y de las costumbres y en el de la disciplina eclesiástica, Aun en casos particulares, en los que el sínodo hubiera recibido del Santo Padre poder deliberativo, su acción no constituiría, por eso, una acción colegial propiamente dicha, por cuanto no tendría directamente como sujeto el colegio de los obispos.

9.3. El ejercicio de la responsabilidad del obispo en su Iglesia particular está condicionado, en la actualidad, por un conjunto de situaciones nuevas. Entre éstas, debe destacarse la colaboración dentro de las conferencias episcopales. El tema es actualmente objeto de estudios, tanto en el plano teológico como en el pastoral. A fin de subrayar la importancia de las conferencias episcopales, el Concilio destaca lo siguiente: “No es raro que los obispos no puedan cumplir debida

y fructuosamente su cargo, si no unen cada día más estrechamente con otros obispos su trabajo concorde y mejor trabado. Ahora bien, este sacrosanto Concilio piensa que conviene en gran manera que, en toda la tierra, los obispos. . . se agrupen en junta única a fin de comunicarse las luces de la prudencia y experiencia, deliberar entre sí y formar una santa conspiración de fuerzas para bien común de la Iglesia” (C.D., 37).

En esta línea de cooperación define el Concilio la conferencia episcopal: “Una junta en que los obispos de una nación o territorio ejercen **conjuntamente** su cargo pastoral —“*Munus suum pastorale conjunction exercent*”— para promover el mayor bien que la Iglesia procura a los hombres. . .” (Ibid., 38; el subrayado es nuestro).

En este texto, la palabra más importante es ciertamente el adverbio “conjuntamente”. Muestra a las claras que la conferencia episcopal se sitúa en la línea de la colaboración local de varias Iglesias particulares; no es una forma reducida del colegio episcopal. He aquí lo que sobre esto opina un especialista en derecho eclesiástico: “Los obispos reunidos. . . en conferencias episcopales no son los representantes del colegio episcopal. No ejercen el poder que todos, unidos en colegio, detentan con respecto a la Iglesia universal, sino el poder de que están investidos como prepositos de las Iglesias particulares a su cargo”. Sus decisiones “son medidas tomadas por obispos que ejercen **colectivamente** poderes que detentan en las Iglesias particulares que les han sido confiadas” (ONCLIN, W.: “La colegialidad episcopal en estado directo o latente” in *Concilium*, No. 8, 1965, p. 87; el subrayado es nuestro).

La legislación eclesiástica sobre las conferencias episcopales tiene en cuenta este hecho: “Las decisiones de la Conferencia de los Obispos, si han sido legítimamente tomadas y por dos tercios al menos de los votos de los prelados que pertenecen a la Conferencia. . . y reconocidas por la Sede Apostólica, tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo aquellos casos en los que o el derecho común lo prescribiera o lo estatuyere un mandato peculiar de la Sede Apostólica” (C.D., 38, 4). Obsérvese que la mayoría de los miembros de la conferencia no puede imponerse a la minoría sino

en los casos previstos por el derecho común (que siempre depende del poder supremo de la Iglesia) o mediante un mandato de la Sede Apostólica. Por consiguiente, las decisiones de la conferencia sólo adquieren fuerza obligante en virtud de la autoridad de la Iglesia universal. Como acertadamente lo hace notar el Padre Henri de Lubac, la Constitución "Lumen Gentium" "no reconoce ningún intercambio de orden doctrinal entre Iglesia particular e Iglesia universal" ("Les Eglises particulieres dans l'Eglise universelle", Paris, 1971, p. 92). Por lo tanto, si los obispos en minoría en una conferencia episcopal deben a veces renunciar a su posición, es únicamente debido a la autoridad que la Iglesia universal ejerce, por derecho divino, sobre toda Iglesia particular.

9.4. Si la mentalidad colegial del obispo se manifiesta en las empresas colectivas en las que participa, no deberá estar menos presente cuando el obispo actúa solo en su diócesis. En sus actividades, no se asocia, por cierto, directamente a los demás. Sin embargo, el hecho de pertenecer al colegio se hará sentir allí también, por cuanto para él constituye como una forma de vida. En toda acción episcopal está presente, al menos implícitamente, una referencia al colegio. Eso es precisamente lo que entendía el Cardenal Ratzinger en el texto citado anteriormente (8.3): "El ministerio episcopal existe siempre en la pluralidad, en un Nos, que es el único que da su significación al Yo individual".

Si toda actividad episcopal está en referencia con el colegio, también tendrá la amplitud de visión que corresponde a dicha referencia. Por modesta que sea y por limitada que parezca, tiene en cuenta la edificación de la Iglesia como tal. "Como legítimos sucesores de los apóstoles y miembros del colegio episcopal, siéntanse siempre unidos entre sí y muéstrense solícitos por todas las Iglesias . . . ; cada uno, juntamente con los otros obispos, es responsable de la Iglesia" (C.D., 6).

El obispo ya ejerce esta responsabilidad de la Iglesia universal, cuando promueve localmente en su diócesis una evangelización seria, eficiente y orgánica; en efecto, la fe que enseña, marcada por la catolicidad, es universal y capaz de dar respuesta a todas las aspiraciones del hombre (vide supra, 5.3); es capaz también de resistir a los cambios de las

situaciones y a los trasplantes migratorios, tan frecuentes en el mundo actual. Si bien es cierto que la mentalidad colegial hace al obispo disponible para todas las actividades colectivas sería un error pensar que aquélla no se ejerce sino dentro de éstas. El llamado a una mayor colegialidad en la Iglesia no debería, pues, traducirse necesariamente en un llamado a un mayor número de reuniones, de comisiones y de viajes.

10. En una teología de la comunión, consciente de la doble dimensión del misterio de la Iglesia, en la cual lo visible está al servicio de lo espiritual, los sacramentos de autenticidad los constituyen el lugar definitivo dado a María como realización suprema de la Iglesia, y la celebración de la Eucaristía como sacrificio.

10.1. Quisiera poner fin a esta introducción con una mirada sintética que llame la atención sobre dos textos importantes del Concilio. Al comienzo de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, leemos: "Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (S.C., 2).

Estas ideas vuelven a aparecer en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, en la que se insiste particularmente en la profunda unidad de los dos aspectos de la realidad de la Iglesia y en la analogía con el misterio de Cristo: "La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja, que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo" (L.G., 8).

En esta perspectiva de síntesis debe entenderse la Constitución "Lumen Gentium" y cada una de sus partes. Reducir la enseñanza de este gran texto a ciertas cuestiones seleccionadas sería deformarlo. Esto no quita que sea una tentación a la que estamos expuestos. De los ocho capítulos de la "Lumen Gentium", algunos de ellos son objeto de una atención constante, y a ellos se vuelve sin cesar; en cambio otros apenas si se los toma en cuenta. Entre éstos, citaríamos, en especial, los capítulos sobre "El llamado universal a la santidad" (V), sobre "El carácter escatológico de la Iglesia" (VII) y sobre "La Santísima Virgen María" (VIII).

10.2 Recordemos las acaloradas discusiones en el Concilio a propósito de la inserción de la exposición sobre la Virgen María. ¿Dónde ubicarla? ¿En un esquema especial o dentro del gran esquema sobre la Iglesia? Se enfrentaban dos posiciones, las cuales adelantaban argumentos teológicos y consideraciones de oportunidad. La discusión se zanjó con una votación que dio una mayoría muy débil (1114 contra 1074) a la solución que, a la postre, fue la adoptada. Esta división en los votantes dejaba a la comisión doctrinal una tarea sumamente difícil. Esta, sin embargo, la supo superar, dicho sea a su honra y a la de la Iglesia, si consideramos que la votación final del 18 de Noviembre de 1964 fue de 2.096 por la afirmativa y sólo 23 oposiciones.

Hoy día, estos debates pertenecen a la historia. Lo que permanece es el excelente capítulo adoptado por el Concilio. Su inserción en el tema "De Ecclesia" ha hecho que desde entonces sea imposible escribir un tratado de eclesiología sin dar en él un lugar importante a María. Se puede decir que la exposición sobre la Virgen ha llegado a constituirse en una prueba de autenticidad: la manifestación del papel de la Virgen en el misterio de Cristo y en el de la Iglesia —inseparables uno de otro— atraen constantemente la atención hacia las gracias perspectivas de fondo que hemos recordado (cf. 10.1).

Séanos permitido citar aquí algunas líneas de ese gran teólogo que fue el Cardenal Charles Journet: "La gracia, cuya fuente es Cristo, es la que se derrama, por una parte sobre la Virgen sola y, por otra, en la Iglesia entera, de tal manera que podemos considerar prácticamente la "Mario-

logía" y la "Eclesiología" como dos tratados paralelos, que se refieren al mismo misterio, considerado en un caso en su realización excepcional y, en el otro, en su realización común" ("Théologie de l'Eglise", Bruges, 1957, p. 110). "Cuando se dice que María es la realización suprema de la Iglesia, entendemos que María es, en la Iglesia, más Madre que la Iglesia, más esposa que la Iglesia, más Virgen que la Iglesia. Entendemos que es Madre, Esposa y Virgen antes que la Iglesia y para la Iglesia; que en ella y sobre todo por ella, la Iglesia es Madre, Esposa y Virgen" (Ibid., p. 118).

10.3 Otra prueba de autenticidad es el lugar que se reconoce a la vida doxológica de la Iglesia. Con toda razón, la Constitución "Sacrosanctum Concilium" declara: "La liturgia, por cuyo medio 'se ejerce la obra de nuestra redención', sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia" (S.C., 2).

Sin embargo, para expresar y manifestar la naturaleza de la Iglesia, la celebración de la Eucaristía debe concebirse en toda su profundidad. La misa, en efecto, no es tan sólo una celebración comunitaria, por ordenada, hermosa, completa y fervorosa que sea. Es necesario ir más allá. ¿Cuál es el acto que se realiza a lo largo de esta celebración? Es la oblación del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, a la cual todo el pueblo se asocia. Por esto es que la Iglesia se preocupa de que los fieles "aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él" (S.C., 48). En este sacrificio de la misa es donde se consume el sacrificio espiritual del cristiano, en unión con el sacrificio de Cristo, único mediador (cf. P.O., 2). Este es el centro de toda la liturgia, expresión y manifestación de la naturaleza de la Iglesia.

Eclesiología de Puebla

Por: Francisco Tamayo R.

El discurso eclesiológico de Puebla se encuentra principalmente en el capítulo primero de la segunda parte del documento, en donde se trata del designio de Dios sobre la realidad de América Latina. Hace pues parte de una reflexión teológica que tiene “como fondo las aspiraciones y los sufrimientos de nuestros hermanos latinoamericanos” (163) y como meta la de iluminar el apremio pastoral a partir de una verdad que viene de Dios y que por lo mismo no puede ser considerada propiedad particular de ninguna persona (165). Se le considera desde el principio como una de las tres verdades centrales de la Evangelización (166).

1. Articulación del discurso eclesiológico

La verdad sobre la Iglesia, el pueblo de Dios, signo y servicio de comunión, viene en segundo lugar después de la verdad sobre Jesucristo, el Salvador que anunciamos y precede a la verdad sobre el hombre. Los tres discursos, el cristológico (170-219) el eclesiológico (220-303) y el antropológico (304-339) están íntimamente ligados entre sí y puede afirmarse que en realidad constituyen una totalidad, casi tres momentos de un mismo y único discurso. De la misma manera, es necesario subrayar que toda esta segunda parte en

que se elabora la reflexión teológica, no es un cuerpo extraño dentro de la totalidad del documento, como lo han pretendido algunos, sino que está intrínseca y esencialmente vinculada con el resto del texto de Puebla, el cual sería incomprendible sin ella.

Es evidente que la eclesiología de Puebla no puede reducirse a las declaraciones de esta segunda parte, y que a lo largo y ancho del texto, tanto en la primera parte cuando se expresa la visión sobre la realidad, como en las posteriores tercera, cuarta y quinta parte, cuando se formulan las opciones pastorales, se puede percibir una riqueza eclesiológica entremezclada con las consideraciones de orden más práctico y penetrando toda la estructura del documento. Algunos han hablado de "teología implícita" tratando de contraponer ésta a la "explícita" que se formula en la segunda parte, y considerando más valiosa a la implícita y menos interesante a la explícita. La distinción, que tiene motivaciones interesadas, carece de fundamento, porque lo que el lector atento sí percibe es que en las partes "pastorales" del documento las expresiones eclesiológicas son un eco y una prolongación de las formulaciones propiamente "teológicas" de la segunda parte.

De todas maneras, lo que importa es reconocer la existencia de una eclesiología "difusa" en todo el documento, una verdadera inspiración eclesiológica, pero sin la pretendida oposición o contradicción que no existe más que en los ojos de los que se especializan en relecturas.

2. Tres relaciones fundamentales

El misterio de la Iglesia es tan profundo y rico que no basta una sola figura ni una sola imagen para tratar de expresarlos: de ahí la necesidad de varias analogías presentadas profusamente por el Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución *Lumen Gentium*. Puebla no intenta repetir las formulaciones conciliares de una manera mecánica. Su discurso se elabora en función de las necesidades pastorales y de las desviaciones que se han observado en las Iglesias latinoamericanas: a partir de esta realidad concreta la Asamblea vuelve sus ojos a la Sagrada Escritura, a la Tradición y

al magisterio conciliar y pontificio para tomar los temas, las ideas, las figuras y las imágenes que mejor iluminen la situación. De aquí que podamos descubrir algunas preocupaciones que sirven de fondo a la reflexión eclesiológica, que establece en primer término tres relaciones fundamentales como marco general de referencia.

2.1. Relación entre la Iglesia y Jesucristo

El texto de Puebla reitera con frecuencia que en la Iglesia Jesucristo se hace presente en la historia; y que ella es "sacramento de comunión de los hombres en el único pueblo de Dios" (220). Así, sencillamente, se plantean las dos dimensiones que constituyen el ser mismo de la Iglesia: presencia de Cristo en la historia, comunión fraterna de todos los hombres. De las dos dimensiones la Iglesia es signo y sacramento. Pero la primera es la fuente y el origen de la segunda. Pretender la sacramentalidad de la Iglesia en función de la fraternidad humana, silenciando la relación con Jesucristo, es ilusionarse con el sueño de "una forma de comunión puramente humana (que) resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre" (273).

Pero no bastaría con referir la Iglesia a una presencia simbólica de Jesucristo. "La Iglesia es inseparable de Cristo porque él mismo la fundó, por un acto expreso de su voluntad (222). . . La Iglesia no es "resultado" posterior ni una simple consecuencia "desencadenada" por la acción evangelizadora de Jesús" (222). Las viejas ideas de Harnack y las tesis modernistas de principio de siglo parecen haber inspirado algunas formulaciones de teología latinoamericana. Puebla no puede cerrar los oídos y hacer su declaración explícita: "La Iglesia nace ciertamente de la acción de Jesucristo, pero de modo directo, pues es el mismo Señor quien convoca a sus discípulos y les participa el poder de su Espíritu, dotando a la naciente comunidad de todos los medios y elementos esenciales que el pueblo católico profesa como de institución divina" (222).

La Iglesia fundada por Jesucristo queda definida por los medios y elementos esenciales que desde su nacimiento le fueron otorgados. De ahí que no se puede hacer una distin-

ción entre la aceptación de Cristo y la aceptación de la Iglesia. "Aceptar a Cristo exige aceptar su Iglesia" (223), aceptarla como "depositaria y transmisora del Evangelio, como presencia y acción evangelizadora de Cristo (224). Exige además aceptarla en su unidad que se edifica sobre Pedro (225). La relación con Jesucristo es el fundamento de la apostolicidad de la Iglesia.

2.2. Relación de la Iglesia con el Espíritu Santo

Pero sería incompleta una visión exclusivamente centrada en lo institucional. La vinculación de la Iglesia con Jesucristo adquiere su perfecto sentido y valor en el Misterio Pascual, cuando Jesús Resucitado "derrama su Espíritu sobre los apóstoles el día de Pentecostés y después sobre todos los que han sido llamados" (198); es en este momento de gracia cuando se sella la nueva alianza, y la nueva ley es inscrita en el corazón de los hombres; es a partir de entonces cuando "las leyes y estructuras deberán ser animadas por el Espíritu que vivifica a los hombres y hace que el Evangelio se encarne en la historia" (199). El Espíritu Santo es en la Iglesia quien da testimonio de que somos hijos de Dios (202), es el dador de vida que resucita a los muertos por el pecado (203). Es Espíritu de amor y libertad que engendra los vínculos de la filiación y la fraternidad y compromete a las acciones dignas del Padre y de los hermanos (204). El mismo Espíritu impulsa a una acción apostólica que abarca a todos los hombres, sin excepción, (205) y provee a la Iglesia de los dones jerárquicos y carismáticos necesarios para la Evangelización (206).

Es interesante observar que todo este desarrollo pneumatológico de la eclesiología se encuentra en el capítulo sobre Jesucristo; es decir que la cristología de Puebla culmina en eclesiología, y que la relación de la Iglesia con Cristo no es vista solamente en razón de que el Señor decretó su fundación, sino también en virtud de que al fundarla derramó su Espíritu sobre ella. Por esto, no ha de sorprender que Puebla concluya su discurso con esa quinta parte titulada: "Bajo el dinamismo del Espíritu: opciones pastorales". Allí; en un tono pascual, hace una nueva y final confesión de su ser eclesial: "El Espíritu de Jesús Resucitado habita en su Iglesia. El es el Señor y dador de vida. Es la fuerza de Dios que empu-

ja a su Iglesia hacia la plenitud; es su Amor, creador de comunión y de riqueza; es el Testigo de Jesús que nos envía, misioneros con la Iglesia, a dar testimonio de El entre los hombres" (1294).

Mirada en esta perspectiva la Iglesia aparece como un organismo vivo, dotado de una fuerza renovada y renovadora, dinámicamente impulsada hacia la comunión, ardientemente deseosa de servir al hombre, consciente de su misión transformadora del mundo, llena de creatividad juvenil, portadora de esperanza nueva, plena de imaginación (1295-1296), dispuesta a enfrentar los grandes desafíos que el Continente ofrece a la Evangelización (1297). "Por eso, hoy y mañana en América Latina los cristianos, en nuestra calidad de Pueblo de Dios, enviados para ser germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación, necesitamos ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad y sea signo y presencia de Cristo muerto y resucitado que reconcilia a los hombres con el Padre en el Espíritu, a los hombres entre sí y al mundo con su Creador" (1301).

Esta conciencia de su ser lleva espontáneamente a Puebla a renovar sus opciones fundamentales: por una Iglesia-sacramento de comunión que promueva la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos (1302); por una Iglesia servidora (1303); por una Iglesia misionera que se comprometa en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (1304); por una Iglesia en proceso permanente de Evangelización (1305). Una Iglesia que tiene plena conciencia de su ser espiritual pero que no se detiene en la autocomplacencia sino que se siente impulsada hacia el mundo, hacia el servicio, el testimonio y la tarea evangelizadora. Una Iglesia que se sabe débil y pecadora, "que reconoce con humildad sus errores y pecados que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos, pero que está decidida a continuar su acción evangelizadora para ser fiel a su misión con la confianza puesta en la fidelidad de su Fundador y en el poder de su Espíritu" (209).

2.3. Relación de la Iglesia con el Reino

El Reino es el centro del mensaje de Jesús y al mismo tiempo es presencia y acción de Dios. Es gracia y amor, vic-

toría sobre el pecado y ayuda para crecer hacia la gran comunión ofrecida en la persona de Jesucristo (226). La relación de la Iglesia con el Reino es precisada por Puebla con algunas afirmaciones, inspiradas en el Concilio, especialmente en la *Lumen Gentium* (4, 5 y 8), con las que toma posición, sin entrar en las discusiones teológicas subyacentes.

- a- El Reino trasciende los límites visibles de la Iglesia, "lo cual no significa que la pertenencia a ella sea, en modo alguno indiferente" (226).
- b- La Iglesia es **signo** del Reino: es el lugar privilegiado de la comunión entre Dios Trino y el hombre. Por eso, en la Iglesia "se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo, silenciosamente en el mundo entero" (227).
- c- La Iglesia es **instrumento** que introduce el Reino entre los hombres, en cumplimiento de la misión recibida para anunciarlo e instaurarlo (227). Es decir que la Iglesia constituye una mediación privilegiada tanto de la acción de Dios como de su revelación.

La naturaleza de esta mediación se precisa con la imagen del germen que lo convierte en principio del Reino en la historia (228); y en respuesta "a los anhelos y esperanzas más profundos de nuestros pueblos, (229). Afirmación que sorprendería y aún disgustaría a quien tenga una eclesiología desvinculada de Cristo, es decir una visión no sacramental de la Iglesia. Pero Puebla, por su lado, fundamenta su afirmación inspirándose en la *Lumen Gentium*: "En esto consiste el "misterio" de la Iglesia: es una realidad humana, formada por hombres limitados y pobres, pero penetrada por la insondable presencia y fuerza de Dios Trino que en ella resplandece, convoca y salva (LG 4;8; SC 2)" (230).

- d- Por ser germen del Reino, y solamente germen, la Iglesia es perfectible y deberá crecer en la historia (228). Este "ya" del Reino, pero "todavía no" permite a Puebla sugerir la dimensión escatológica de su discurso eclesiológico y da paso a la temática del "Pueblo de Dios".

3. Iglesia e Historia

El designio de Dios que se realiza a través de la Iglesia es un proyecto histórico. La Iglesia es una prolongación en el tiempo del misterio de la encarnación. Su dimensión trascendente y su carácter pneumático sólo se dan en una Iglesia situada en el tiempo y en el espacio, germen del Reino que deberá crecer en la historia, siempre en busca de una más alta perfección, siempre en proceso de conversión y de auto-evangelización (228). Para subrayar este carácter de encarnación, esta dimensión histórica esencial, Puebla asume "la visión de la Iglesia ofrecida por el Concilio Vaticano II: La familia de Dios concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor" (232).

Corresponde esta visión al sentimiento del pueblo latinoamericano que ama las peregrinaciones multitudinarias (230) y que, por otro lado, tiene una estima profunda por los valores familiares (239). Esta doble expresión cultural sirve de lugar teológico que junto con los datos del magisterio y de la tradición, dan a Puebla el material para su reflexión teológica. Aplicada así, de manera sencilla y natural, los criterios que considera fundamentales para la evangelización, de los cuales pone en segundo lugar, inmediatamente después de la Palabra de Dios, a "la fe del Pueblo de Dios. . . que se vive y expresa en sus comunidades particulares" (373).

3.1. Referencias concretas a la vida de la Iglesia

Al iniciar esta parte de su discurso eclesiológico con la mediación del tema muy bíblico del Pueblo de Dios, Puebla toma como punto de partida algunas referencias concretas a la vida de la iglesia latinoamericana. Ya hemos mencionado la alusión a las peregrinaciones que son una de las expresiones de la religiosidad popular que precisamente en los últimos años ha sido redescubierta como elemento clave de la vida y de la cultura latinoamericana. La historia de los pueblos del continente está penetrada por ese "conjunto de hondas creencias, de actitudes básicas de ellas derivadas y de expresiones que las manifiestan" (444), de tal manera que se puede afirmar sin exageración que la religiosidad marca la identidad histórica esencial del continente y es su matriz cul-

tural (445). Por consiguiente, una eclesiología latinoamericana no podría prescindir de una referencia directa a esta dimensión esencial de la vida del pueblo, y Puebla se complace en subrayarlo.

Una segunda referencia a la historia contemporánea destaca la importancia del Concilio Vaticano II y los eventos que desde América Latina lo enmarcan. El momento conciliar fue difícil para nuestros pueblos, y esto por tres factores que, entre muchos otros, sobresalen:

- a) ha sido aquél un tiempo de búsqueda angustiada de la propia identidad del continente
- b) en él se ha dado un rápido despertar de las masas populares y
- c) simultáneamente se intentaron diversos ensayos de integración americana, precedidos por la fundación del CELAM en 1955 (233).

El texto no podía detenerse en análisis pormenorizados. Pero estos tres factores resumen bien los conflictos y problemas de las últimas décadas (1). Puebla los asume muy positivamente y los considera elementos que prepararon "el ambiente en el pueblo católico para abriese con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como "Pueblo", y Pueblo universal que penetra los demás pueblos, para ayudarlos a hermanarse y crecer hacia una comunión, como la que América Latina comenzaba a vislumbrar" (233).

3.2. Medellín y sus consecuencias

La visión eclesiológica del Concilio es divulgada por Medellín, evento que desencadena en los pueblos latinoamericanos un proceso singular e importante, en el cual la Igle-

(1) Ver sobre este asunto: A. Methol Ferré, *De Río a Puebla*. Colección Puebla No. 36.

— El resurgimiento Católico Latinoamericano. En: *Religión y Cultura*. CELAM (1981), Pág. 63-124.

sia acompaña e intercambia, ella como Pueblo de Dios y aquellos como pueblos naturales: "la fecundación fue recíproca, logrando la Iglesia encarnarse en nuestros valores originales y desarrollar así nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu" (234). Ese proceso post-Medellín se caracteriza porque a través de él los pueblos latinoamericanos "viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la religiosidad popular" (234). Pero es apenas la etapa más reciente de una larga evolución que comienza con el encuentro de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y que da lugar al mestizaje racial y cultural todavía enriquecido hoy con nuevas corrientes migratorias. Las etapas del mismo son descritas someramente por Puebla al tratar de la evangelización de la cultura en América Latina (409-418). El sentido religioso de tal proceso que ha generado el radical substrato católico de los pueblos latinoamericanos también es descrito en párrafos de gran valor eclesiológico que se suceden bajo el título: "los grandes momentos de la Evangelización en América Latina", en el Capítulo I de la Primera Parte (3-14).

3.3. Una renovada conciencia eclesial

Vale la pena destacar que el discurso eclesiológico de Puebla revela que la Iglesia latinoamericana también ha vivido intensamente el proceso en la etapa última, y que "diez años después de Medellín se encuentra en mejores condiciones para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios" (234). La Iglesia también se ha reencontrado consigo misma. La década anterior a Puebla estuvo marcada por las contradicciones, los cambios bruscos, las incertidumbres, los grandes desafíos provenientes de la situación de injusticia y explotación, "las dolorosas tensiones doctrinales, pastorales y psicológicas entre agentes pastorales de distintas tendencias. . ." (102). Particularmente la situación de injusticia que se describe con amplitud en la Primera Parte "no ha dejado de acarrear tensiones en el interior mismo de la Iglesia: tensiones producidas por grupos que, o bien enfatizan "lo espiritual" de su misión, resintiéndose por los trabajos de promoción social, o bien quieren convertir la misión de la Iglesia en un mero trabajo de promoción humana" (90). Por fortuna en Puebla la Iglesia tiene una renova-

da conciencia de su misión que la lleva naturalmente a la evangelización "para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos" (912). La Iglesia, ahora más dueña de su propia identidad por haberse reencontrado consigo misma, puede en Puebla asumir todas las tensiones seculares o eclesiales y todos los desafíos de la realidad continental, e interpretarlos como "un momento grande y difícil de Evangelización" (3242). Puede entonces sentir y afirmar que "la misión evangelizadora es de todo el Pueblo de Dios. Es su vocación primordial, su identidad más profunda (EN 14). Es su gozo" (348). Puebla desarrolla en múltiples formas el tema de la misión evangelizadora que da identidad a la Iglesia enviada "como Pueblo profético que anuncia el Evangelio o discierne las voces del Señor en la historia" (267); y comprueba que en los últimos diez años se ha intensificado su función profética (268) sea anunciando la presencia del Espíritu, sea denunciando el misterio de iniquidad, ora testimoniando la predilección del Señor por los pobres y los que sufren, ora interpretando el paso del Señor por América Latina. Función profética que convierte a la Iglesia en voz de los que no tienen voz, (268) pero que culmina en "otra forma privilegiada de evangelizar que es la celebración de la fe en la Liturgia y los Sacramentos" (260).

3.4. Iglesia y conciencia histórica

Pero además, así como los pueblos latinoamericanos en los años posteriores a Medellín profundizan en el redescubrimiento de su historia, la Iglesia también redescubre la suya propia, no como separada de la secular sino como alma y entraña de la historia latinoamericana. "La historia de la Iglesia, es, fundamentalmente la historia de la Evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones" (4). De Medellín a Puebla la Iglesia Latinoamericana ha tomado mayor conciencia de que en el pasado contribuyó vitalmente al nacimiento de las nacionalidades, y de que su trabajo evangelizador está en los orígenes del Nuevo Mundo. La Iglesia se siente presente en las raíces de la historia y en la actualidad del Continente. Puebla repasa con alegría las gestas apostólicas de los siglos anteriores (6), recuerda el nombre de los campeones en la lucha por la justi-

cia (7) y en la predicación pacífica (8), se entusiasma reconociendo el esfuerzo misionero de todo el Pueblo de Dios, admira la generosidad de los evangelizadores, su capacidad de inventiva pedagógica y las maravillosas realizaciones en los diversos campos de la cultura (9); reconoce también los nombres de aquella empresa evangelizadora (10) y recuerda los momentos de crisis (11) que afortunadamente hoy se han ya superado en parte, para culminar en la actual fase post-conciliar de renovación y de nuevo dinamismo evangelizador (12). El redescubrimiento de la propia historia contribuye a la conciencia renovada de identidad eclesial.

3.5 Conciencia de los condicionamientos culturales

Algo análogo ocurre con el redescubrimiento del valor de las culturas. Puebla reflexiona ampliamente sobre la evangelización de la cultura y de las culturas y sabe perfectamente que el hombre al cual debe evangelizar no es un ser ahistórico sino que nace en el seno de una cultura. Esta es una realidad histórica y social que determina y condiciona al individuo en todos los niveles de su existencia (392).

La acción de la Iglesia, por ende, debe llegar no solamente a los individuos sino a la totalidad cultural que incluye criterios de juicio, valores, centros de interés, líneas de pensamiento, modos de entrar en relación, instituciones y estructuras sociales (386, 387, 394).

La relación de la Iglesia con las culturas es bastante compleja y comprende varios niveles que Puebla analiza con cuidado, haciendo uso del "principio general de encarnación (que) se concreta en diversos criterios particulares (400). Podríamos destacar los siguientes:

- a) **Comprensión afectiva:** La Iglesia entra en relación con nuestra cultura, no con actitud cientificista que trata de analizar friamente un objeto de estudio, sino con una profunda actitud de amor que le permite "conocer y discernir sus modalidades propias. . . sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia" (397).
- b) **Estrecha vinculación:** La Iglesia asume la cultura de cada pueblo, sin identificarse simple y llanamente con

ella (400). Encarnarse no es diluirse; vincularse íntimamente no es perder la propia entidad. No se trata de un proceso de destrucción, ni de la cultura ni de la propia Iglesia. Se trata de un proceso de consolidación y fortalecimiento de los valores de cada cultura, de una "contribución al crecimiento de los gérmenes del Verbo" presentes en las culturas" (401). Para ellos la Iglesia tiene que ser consciente de su propia identidad religiosa, de su origen trascendente, de su peculiar relación con Jesucristo, de su carácter pneumático, de su misión evangelizadora que la impulsa a ser sal de la tierra, luz del mundo, levadura en la masa. Una visión eclesiológica de cuño inmanentista, en la que se considere a la Iglesia como un simple productor de circunstancias particulares o de contradicciones históricas, la reduciría a una forma cultural y le quitaría su carácter de "Pueblo Universal, destinado a ser "luz de las naciones" (Is 49, 6; Lc 2, 32), (que) no se constituye por raza, ni por idioma, ni por particularidad humana alguna" (237). Puebla siente la necesidad de despejar cualquier ambigüedad resultante de algunas tendencias pastorales y de algunas formulaciones teóricas según las cuales "la Iglesia nace del Pueblo" (263); por ello afirma claramente que la Iglesia "nace de Dios por la fe en Jesucristo" (237) y sólo puede llamarse "popular" en cuanto busca encarnarse en los medios populares del continente, pero sin que esto niegue la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa "desde arriba", del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca" (263).

c) **Adaptación:** Esto significa e implica que cada Iglesia particular está siempre en tensión, bajo el imperativo permanente de trasvasar "el mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta" (404). Puebla hace notar en este punto que la tarea de adaptación compete "obviamente a la Iglesia particular". (Ibid) Con esta frase plantea la distinción entre Iglesia universal e Iglesia particular y en otro lugar, al hablar de las Comunidades Eclesiales de Base, declara con el Concilio Vaticano II (LG 23; CD 11) que "en la Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia Universal, se encuentra y opera verdade-

ramente la Iglesia de Cristo... (645) Entiende Puebla por Iglesia particular la comunidad presidida por un obispo dentro de "un contexto socio-cultural más amplio" que el de otras comunidades más pequeñas (como la parroquia o las CEB) (Ibid). Sobre este importante tema el CELAM publicó en 1980 un trabajo del Equipo de Reflexión titulado: "Iglesias Particulares y Conferencias Episcopales", del cual puede leerse con fruto especialmente el capítulo tercero (pág. 58-82).

Lo que aquí nos interesa es el problema del trasvasamiento del mensaje evangélico (universal) al lenguaje y a los símbolos de cada cultura (particular), es decir el problema del cambio o de los cambios que exige la adaptación a nuevas situaciones. Puebla lo considera un problema candente y "relacionado con la condición histórica del Pueblo de Dios" (264), sobre el cual hace algunas precisiones:

1a. "Al avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia" (Ibid). El cambio es una ley de la encarnación, es también ley de vida. Es condición del peregrinaje. Es connatural a todo lo que pertenece a la historia.

2a. Hay un núcleo esencial que no cambia y que asegura una identidad a la Iglesia a través de todos los tiempos. Por ello no es lícito contraponer una "nueva Iglesia" a la "vieja iglesia" (264).

3a. El elemento esencial que no sufre mutación en la Iglesia es el divino. Para ilustrar este punto, Puebla apela a la Cristología y hace una comparación: "Cristo, en cuanto Hijo de Dios, permaneció siempre idéntico a sí mismo, pero en su aspecto humano fue cambiando sin cesar: de porte, de rostro, de aspecto. Igual sucede con la Iglesia" (264) Esta analogía ayuda muchísimo a aclarar el sentido de una distinción que hace el mismo texto unos renglones más arriba entre lo esencial que no cambia y "lo exterior y accidental" que si lo hace. Sin la analogía cristológica alguien podría pensar que la dimensión histórica de la Iglesia no es esencial e íntima sino solo "accidental y externa" con lo cual se llegaría, extremando un poco el análisis, a una espe-

cie de docentismo eclesiológico, totalmente ajeno al auténtico pensamiento de los obispos latinoamericanos.

4a. El cambio no es continuo. "Hay algo que ya poseemos en la esperanza con seguridad y de lo cual debemos dar testimonio. Somos peregrinos, pero también testigos" (265).

5a. El cambio es doloroso. "Ser peregrino comporta una cuota inevitable de inseguridad y riesgo. Es parte del diario morir en Cristo. La fe nos permite asumirlo con esperanza. . ." (266). Es que, en realidad, el auténtico cambio en la Iglesia tiene el viejo nombre de "conversión" del corazón la cual es, según Puebla, "nuestra primera opción pastoral" (973), "proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social" (193). Y esta conversión personal es el único cimiento que asegura la validez de los cambios estructurales: "El cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas no será verdadero y pleno si no se ve acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión" (1155). Este principio es válido para las estructuras de la sociedad temporal y para la estructuras eclesiales.

d) **Discernimiento y crítica.** En las culturas hay valores como también desvalores. La Iglesia no puede coexistir lo que no sea conforme al Evangelio. Por ello su papel es denunciar y corregir, purificar y exorcizar los desvalores (405). Esta crítica de las idolatrías no puede verse como un atropello, sino como una invitación "a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud" (407).

4. Pueblo, Familia de Dios

Puebla define el ser de la Iglesia en función de su misión evangelizadora. La Iglesia no es un fin en sí misma: "El Pueblo de Dios con todos sus miembros, instituciones y pla-

nes existe para evangelizar" (348). Es en esta perspectiva dinámica como han de interpretarse los desarrollos que hace la asamblea episcopal sobre las características de la comunidad eclesial, que el documento nos presenta en cinco núcleos:

1. Pueblo universal (237)
2. Familia de Dios (238-249)
3. Pueblo santo (250-253)
4. Pueblo peregrino (254-266)
5. Pueblo enviado (267-269)

Cada uno de estos núcleos es aprovechado para puntualizar verdades que de una u otra manera se han visto olvidadas, calladas, distorsionadas o comprometidas en la teoría o en la práctica de algunos sectores en América Latina. Ya hemos señalado más arriba lo referente a la universalidad. En cuanto al tema Familia de Dios —caro a la mentalidad latinoamericana— sirve para destacar la gracia de la filiación divina que "es el gran tesoro que la Iglesia debe ofrecer a los hombres de nuestro continente" (240), de la que brota la fraternidad cristiana y humana (241), cuyo fruto es poder "participar del Señorío de Cristo sobre la creación y la historia" (242). El Espíritu Santo es presentado como el fuego que vivifica la Familia de Dios (243), principio de unidad en la diversidad (244), y fuente de funciones diversas y de carismas varios que hacen crecer hacia la plenitud de Cristo (245).

Pero la unidad es además producto de la fe común y está asegurada y construída por los Sacramentos (246), de los cuales la Eucaristía es el signo más profundo de la Iglesia misma, y "nos orienta de modo inmediato a la jerarquía, sin la cual es imposible" (247). El ministerio jerárquico es un papel eminentemente paternal, que garantiza la unidad de la familia eclesial; carácter paternal que no debe entenderse como un privilegio ni como un poder arbitrario, sino como un servicio fraterno y respetuoso, aunque esto no excluye el derecho y el deber de corregir, y decidir, con la claridad y firmeza que sean necesarias" (249).

La santidad "recuerda al Pueblo de Dios la dimensión vertical y constituyente de su comunión" (250) y es una exigen-

cia para mantener el "corazón enraizado en Dios, mediante la oración y la contemplación" (251) y para cultivar las virtudes sociales y la moral personal (252), Afirmaciones teológicas que salen al paso de algunas actitudes horizontalistas y activistas que se cultivan en algunos medios.

El carácter de peregrinación da al pueblo de Dios su dimensión histórica, su visibilidad y su estructura social e institucional (254-256) y permite a Puebla tocar el tema de la autoridad en la Iglesia que se deriva de la capitalidad de Cristo y la participación de los pastores en ese misterio. Por ello es "una realidad de orden sacramental (257) que prolonga en el tiempo aquella misteriosa relación de Cristo con los Doce presididos por Pedro (258), cuyos sucesores son hoy el Romano Pontífice y los obispos. "El deber de obediencia del Pueblo de Dios frente a los Pastores que le conducen, se funda, antes que en consideraciones jurídicas, en el respeto creyente a la presencia sacramental del Señor en ellos" (259).

Puebla aprovecha este momento para articular en este marco histórico e institucional su discurso sobre las Comunidades Eclesiales de Base (261; ver también 641-643), su posición frente a la llamada "iglesia popular" (262-263) y a los cambios en la actual coyuntura eclesial del continente (264-266), de lo cual ya se ha comentado más arriba.

El quinto y último núcleo del tema Pueblo de Dios se refiere a la misión de la Iglesia, que es fundamentalmente un servicio profético de Evangelización (267-269). Con esto Puebla da paso a otro enfoque eclesiológico muy importante: el servicio eclesial para la comunión con Dios y de los hombres entre sí; y que se intitula: El Pueblo de Dios al servicio de la Comunión (270-281).

La introducción de este enfoque y de esta nueva temática no es casual ni tiene por fin dar una visión más completa o erudita de la eclesiología. Como todo el discurso de Puebla también éste tiene una razón histórica y una finalidad pastoral: quieren los obispos precisar su concepto de "praxis histórica" ante los desafíos de la realidad latinoamericana y de las aspiraciones y anhelos de liberación que manifiestan los pueblos latinoamericanos. De esto trataremos en los párrafos siguientes:

5. Iglesia, Liberación y servicio de comunión

La eclesiología de Puebla —se ha dicho más arriba— es discurso situado, no una elucubración abstracta. Incluso todo el desarrollo doctrinal que resumíamos en el párrafo anterior está elaborado en función de problemas pastorales y de necesidades precisas. Pero hay que ir más lejos. No obstante que los Obispos reunidos en Puebla quisieron hacer un análisis amplio de los retos y desafíos que el continente presenta a la acción pastoral sin dejarse obseder por un solo tema, la realidad misma con sus hechos impone desde hace años el problema de la liberación como exigencia prioritaria. Puebla no sólo no intenta disimularlo, sino que dedica largos tramos del documento a exponer la situación, a describir los escándalos y las contradicciones de orden económico y social, analizar causas, factores, procesos y a sugerir caminos de salida. Sería prolijo indicar los números que tocan esa problemática; remitimos a un buen índice analítico y a los comentarios que sobre el tema han venido apareciendo.

De lo anterior se desprende fácilmente que la problemática de la liberación han condicionado el planteamiento eclesiológico, máxime si se tiene en cuenta que en el continente se han venido presentando posiciones doctrinales y actitudes prácticas que partiendo de un determinado concepto de liberación han desarrollado eclesiologías (y cristologías) que por lo menos comprometen aspectos importantes de la doctrina católica tradicional. El discurso eclesiológico de Puebla trata de puntualizar, con serenidad y con caridad, pero también con claridad y firmeza. Y esto se refleja en su eclesiología.

Concretamente Puebla no ignora que "hay distintas concepciones y aplicaciones de la liberación" y que "aunque entre ellas se descubren rasgos comunes, hay enfoques difíciles de llevar a una adecuada convergencia" (481). De ahí la necesidad de dar criterios, inspirados en el Magisterio, que permitan hacer "el necesario discernimiento acerca de la original concepción de la liberación cristiana" (Ibid). Los números 482 a 490 sintetizan esos criterios, que no podemos analizar aquí. Solamente queremos subrayar que el primero de ellos contiene una distinción clave, hoy reconocida como uno de los mayores logros de Puebla: **liberación de liberación para**. Dice así el texto:

“Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad, y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con todos los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas” (482). La comunión es, pues, meta y objetivo de la liberación.

En Puebla el concepto de comunión está presente a lo largo de todo el discurso, pero se vuelve significativamente importante en la culminación de la cristología (211 a 219), en las páginas dedicadas a revalorar la imagen cristiana del hombre (321-329) y en el vértice de la eclesiología (270 a 281).

“El Pueblo de Dios, dice Puebla, como Sacramento universal de Salvación, está enteramente al servicio de la comunión de los hombres con Dios y del género entre sí” (270). Precisamente por esta razón la Iglesia cumple una función liberadora. La Iglesia evangeliza para que los hombres “encuentren en ella el lugar de su comunión con Dios y con los hombres, a fin de construir “la civilización del amor, y edificar la paz en la justicia”. (1188).

Para apreciar el discurso eclesiológico de Puebla en clave de comunión es necesario ubicarlo dentro del esquema implícito que soporta los desarrollos del tema, el cual presenta tres dimensiones: el origen trinitario de la comunión, la comunión en la historia, y la plenitud escatológica.

5.1. La comunión trinitaria, origen y fuente de toda comunión

Ya hemos citado el texto en el cual Puebla señala que una forma de comunión exclusivamente humana es ilusoria y a la postre se vuelve contra el hombre mismo (273). De donde brota la necesidad de buscar los fundamentos de toda comunión en una dimensión superior, que sólo conocemos por la revelación que Cristo nos hace y por la cual sabemos que “la vida divina es comunión trinitaria: Padre, Hijo y Es-

píritu Santo viven en perfecta intercomunidad de amor, el misterio supremo de la unidad. De allí procede todo amor y toda comunión, para grandeza y dignidad de la existencia humana” (212). Jesucristo, como Mediador y por su actividad pascual “nos lleva a la participación del misterio de Dios” (213), dándonos la capacidad —que sin El no tendríamos— de vivificar nuestra actividad con el amor y de transformar nuestro trabajo y nuestra historia con gesto litúrgico (Ibid), lo cual equivale a ser co-protagonistas de Dios en la gesta maravillosa de construir la sociedad humana a imagen de la del misterio de Dios.

Es de notar que esta participación de la comunión trinitaria no es algo que el hombre reciba de manera puramente pasiva y sin vinculación necesaria con su propia historia. De esta historia humana —es necesario decirlo también— el Padre es el protagonista principal (277), pero por su gratuita participación los hombres reciben la capacidad de “ser protagonistas con El de la construcción de la convivencia y las dinámicas humanas que reflejan el misterio de Dios y constituyen su gloria viviente” (213). La fórmula evoca la antigua sentencia patristica “gloria Dei est homo vivens” y nos conduce naturalmente a los terrenos de la antropología cristiana.

5.2. La comunión en la historia

Para la concepción cristiana, la historia comienza con la creación, y la creación es un acto de comunión y de participación. Puebla nos lo recuerda, en el lenguaje bíblico de la historia de la salvación: “Dios planeó y creó el mundo en Jesucristo, su propia imagen increada (cf. Col. 1, 15-17). Al hacer el mundo, Dios creó a los hombres para que participáramos en esa comunidad divina de amor: el Padre en el Hijo Unigénito en el Espíritu Santo (cf. Ef. 1, 3-6)” (182). Según el designio misterioso de Dios, el hombre estaba destinado “a realizarse como imagen creada de Dios reflejando el misterio divino de comunión en sí mismo y en la convivencia con sus hermanos a través de una acción transformadora sobre el mundo” (184).

Un eco de este proyecto divino sobre el hombre, cuyo destino es la comunión armónica en sí, con los otros se-

res humanos y con el mundo se encuentra con esa página densa y profunda que Puebla consigna en los números 321-329, acerca de la dignidad y de la libertad. Allí habla nuevamente en términos de comunión y participación que deben concretarse sobre tres planos inseparables: "la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano, y con Dios como hijo" (322). El señorío del hombre sobre el mundo es una expresión de comunión cuando por medio de su trabajo y de la técnica somete el mundo y lo humaniza, sin dejarse encerrar en los valores exclusivamente mundanos, trascendiéndolo hasta alcanzar el plano de las relaciones personales en el que se encuentra consigo mismo, con los hermanos y finalmente, en un plano superior, con Dios, el Bien Absoluto. (cf. 323-325). "A través de la indisoluble unidad de estos tres planos aparecen mejor las exigencias de comunión y participación que brotan de esa dignidad (humana)". (326).

La esencia pues de la comunión está en el amor que tiene su origen primero en la vida íntima de Dios, que se participa al hombre en el misterio de Jesucristo y que transforma la vida, la actividad y las relaciones humanas, expresándose concretamente en participación fraterna de todos los bienes. Puebla no deja lugar a dudas sobre el objeto muy concreto de la comunión y la participación en el que se proyecta toda la dimensión trinitaria del amor comunicada al hombre. "La comunión y participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales, de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra; de la cultura, de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mundo. . ." (327).

5.3. Pecado, ruptura de la comunión

Pero la concepción cristiana de la historia no se detiene en la creación, ni en el proyecto ideal que traduciría el designio en el que el hombre fue eternamente ideado y eternamente elegido en Jesucristo (184), sino que incluye también la realidad del pecado. Y Puebla lo recuerda con frecuencia en su texto. Una vez más, siguiendo el esquema de la historia salvífica, los Obispos latinoamericanos afirman que el hombre desde el comienzo rechazó la comunión con El y

prefirió la idolatría. "Por eso el hombre se desgarró interiormente. Entraron en el mundo el mal, la muerte, la violencia, el odio y el miedo" (185). Al mismo tiempo brotaron todas las esclavitudes. "La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (186).

En efecto, todas las descripciones y todos los análisis de la "situación de pecado social" (28) que están contenidos en la Primera Parte, muestran que el pecado es una tremenda fuerza de ruptura que obstaculiza la comunión "tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas. . ." (281), y que en lo más profundo de las causas o raíces de los desórdenes, desequilibrios, violencias, corrupciones, dependencia social y económica, crisis de valores, etc., "existe un misterio de pecado" (70). De todas las servidumbres de ese pecado personal y social debe ser liberado el hombre y rescatado para la comunión y la participación (482).

5.4. La Iglesia al servicio de la comunión

Las páginas anteriores tenían por objeto únicamente presentar de modo muy somero el concepto de comunión mostrando, según Puebla, sus dimensiones trinitaria e histórica, su naturaleza y su antítesis, para desembo-car en este tema eclesiológico, que es el objeto del presente trabajo.

Puebla indica que el Pueblo de Dios está al servicio de la comunión porque presta su peculiar servicio de evangelización. Es decir, que la comunión es una meta y la evangelización es un medio (cf. 270) y con la ayuda de la doctrina general de la comunión, se entenderá mejor y más fácilmente por qué la evangelización tendrá que ser liberadora en orden a una convivencia humana digna de hijos de Dios, (491-506);

Pero además la Iglesia se presenta como "signo de comunión", es decir, como un "modelo vivo de la comunión de amor en Cristo" (272), y debe esforzarse por ser una comunidad organizada de manera ejemplar de tal manera que en sus formas de organización aparezca la comunión de Dios en Jesucristo. (273).

En tercer lugar, la Iglesia se propone ser “la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer la historia” (274) según la praxis de Jesús, es decir, como una colaboración libre y creyente con el Padre, en alianza, con una total confianza y máxima corresponsabilidad, adaptándose a los ritmos y caminos del Padre y “asumiendo la Cruz y convirtiéndola en vida pascual” (278), como exigencia de conversión personal y fuente de solidaridad (279).

Este aspecto de la comunión que podría resumirse en las palabras “cogestión” y “corresponsabilidad” con el Padre Celestial en la conducción de la historia se verifica concretamente por medio de la acción de los cristianos evangélicamente comprometidos. Así la Iglesia “puede completar su misión de Sacramento de salvación haciéndose instrumento del Señor que dinamice eficazmente hacia El la historia de los hombres y de los pueblos” (280).

Pero la historia tiene una meta, según la concepción cristiana. Si comienza con la creación termina con la consumación del designio de Dios. “La vida que nos participa Cristo llegará a su plenitud sólo en la gloria”. (209). De esta verificación saca Puebla dos consecuencias. La primera se refiere al reconocimiento humilde que hace la Iglesia de sus errores y pecados (209). La segunda a su carácter escatológico: “Ir al Padre. En eso consistió el caminar terrestre de Jesucristo. Desde entonces, ir al Padre es el caminar terrestre de la Iglesia, pueblo de hermanos. Solo en el encuentro con el Padre hallaremos la plenitud que sería utópico buscar en el tiempo. Mientras la Iglesia espera la unión consumada con su Esposo divino, “el Espíritu y la Esposa dicen: Ven, Señor Jesús” (Ap. 22, 17-20)” (210).

En este punto del discurso eclesiológico se articula el discurso mariológico. Puebla así lo entiende y dedica los números 282-303 a presentar la figura de María como Modelo de la Iglesia, Modelo de su relación con Cristo, Modelo para la vida de la Iglesia y de los hombres, Bendita entre todas las mujeres, Modelo del servicio eclesial en América Latina. Pero este es un tema que merece un tratamiento especial. Baste ahora citar una frase de Puebla para cerrar este trabajo: “En María se manifiesta preclaramente que Cristo no emula la creatividad de quienes le siguen. Ella asociada

a Cristo, desarrolla todas sus capacidades y responsabilidades humanas, hasta llegar a ser la Nueva Eva junto al nuevo Adán. María, por su cooperación libre en la Nueva Alianza con Cristo, es junto a El protagonista de la historia. Por esta comunión y participación, la Virgen Inmaculada vive ahora inmersa en el misterio de la Trinidad, alabando la gloria de Dios e intercediendo por los hombres”. (293).

Jesucristo – Reino de Dios – Iglesia

(Traducción del Portugués SMA)

Joao Evangelista Martins Terra, S.J.

Jesús Cristo es un nombre compuesto que indica la síntesis del misterio cristiano.

Al decir Jesús nos referimos a alguien que pertenece a la historia. Al decir Cristo nos referimos a un título que expresa su situación salvífica, con la cual Dios intervino en la historia de este mundo para nuestra salvación.

Durante dos mil años la reflexión cristiana ha estudiado el misterio de Jesucristo inclinándose ora a resaltar su aspecto metahistórico y divino (cristología descendente), ora a poner en evidencia su realidad humana (cristología de abajo).

Hoy los estudios cristológicos, sobre todo en América Latina, procuran poner en evidencia la dimensión humana de Jesús histórico.

El problema de Jesús histórico

Es Jesús realmente una figura histórica?

Según los relatos convergentes de los cuatro evangelios, Jesús fue condenado a muerte de cruz por el procurador romano Poncio Pilatos, acusado de haber pretendido ser rey de los judíos. Aquí se narra un acontecimiento que pertenece

a la historia de Roma. Al abordar el problema del Jesús histórico, es preciso partir de este punto y remontarse a la actividad y al origen de Jesús de Nazaret.

A pesar de que los evangelistas no tenían intención de escribir una biografía de Jesús sino dar testimonio de la fe de la Iglesia apostólica en Cristo resucitado, encontramos con todo, una gran fidelidad histórica en la transmisión del contexto geográfico, histórico, político, religioso y social de Palestina en el tiempo de Cristo.

Los métodos de exégesis, sobre todo los "Morfocrítico" e "Historicorredaccional" lograron remontarse por medio de las diferentes etapas de elaboración de los evangelios para llegar hasta su fase pre-literaria, hasta el **Evangelio anterior a los evangelios**. Un estudio comparativo de los evangelistas permite discernir las características redaccionales de cada uno de ellos e individualizar muchas de las peculiaridades originales de la predicación de Jesús. Hoy ya no se puede continuar afirmando que el kerigma post-pascual de los apóstoles retocó de tal forma la predicación de Jesús que se torna imposible detectar las palabras originales de Jesús. El kerigma de la Iglesia apostólica trasciende a sí mismo y apunta hacia los acontecimientos históricos anteriores a la pascua. Este kerigma se refiere a un hecho histórico, a algo que sucedió en la historia: a la revelación de Dios en Jesús. En la más antigua tradición de la predicación de Jesús encontramos al propio Jesús.

Jesús era judío

Los evangelistas presentan a Jesús como auténtico judío. Todos los pormenores de las narraciones evangélicas son coherentes en este punto. La patria de Jesús, su ciudad natal, su lengua, su modo de hablar y de actuar, las características de su lenguaje, su medio ambiente socio-político e histórico, todo ello forma un todo sin fisura alguna. Bajo el texto griego se puede percibir muchas veces el original arameo y las características literarias inconfundibles peculiares de Jesús.

Jesús supera las fronteras del judaísmo

A Jesús no se lo puede entender fuera del mundo del judaísmo tardío de dos mil años atrás. No obstante, en la

actuación histórica de Jesús hay algo que supera las barreras del judaísmo y que aparece como misterio insondable. El pueblo veía en él un profeta. Las multitudes lo aclamaban entusiasmadas. Como los rabinos, Jesús tuvo discípulos. Pero todo en él era diferente. Jesús nunca usó la fórmula de oratoria empleada por los profetas ("así dice Yahvé"). El no estaba sometido a la autoridad de Moisés. "El enseña como quien tiene autoridad y no como los escribas" (Mc 1, 22). La multitud que lo rodea incluye todos los marginados abominados por los fariseos. Sus discípulos fueron escogidos por el mismo Jesús. No se limita a enseñar en las sinagogas. Es un rabino itinerante. Su enseñanza no se limita a las interpretaciones de un texto. Su autoridad está por encima de la Ley. Jesús aparece como un hombre totalmente libre ante todos los poderes e instituciones. Solamente la voluntad del Padre le sirve de norma.

Los Discípulos de Jesús: los Doce

Entre sus discípulos Jesús escogió Doce. Los evangelios sinópticos dividen la actividad histórica de Jesús en dos etapas. En la primera, Jesús se dirige indiferentemente a las multitudes, a los marginados y a las élites religiosas y políticas de Israel. En la segunda etapa, Jesús se concentra en los Doce. En el Evangelio de Mateo esta división es muy nítida. En el capítulo 14, después de la muerte del Bautista, Jesús se retrae, concentra cada vez más su atención a los doce discípulos y funda la Iglesia.

En Mateo esta concentración creciente está descrita en cuatro frases: primer movimiento de retirada: 14, 1-36; segundo movimiento de retirada: 15, 1-39; tercer movimiento de retirada: 16, 1-12, finalizando con la confesión de Pedro y el anuncio de la Iglesia: 16, 13-20. La cuarta fase de la concentración cada vez mayor de Jesús sobre los discípulos no consiste ya en una retirada local sino en un movimiento doctrinal de Jesús: capítulos 16, 21-20, 28.

Este adoctrinamiento intensivo de Jesús a los discípulos también está dividido en tres etapas:

- Mt 16, 21 - 17,21: primera secuencia de enseñanza;
- Mt 17, 22 - 20,16: segunda secuencia de enseñanza;
- Mt 20, 17 - 28: tercera secuencia de enseñanza.

Cada una de esas secuencias de enseñanza culmina con el anuncio de la Pasión. Todas ellas comienzan con la observación explícita de que se trata de palabras exclusivas de Jesús a los discípulos: Mt 16, 21: "A partir de esa época, Jesús comenzó a mostrar a los discípulos. . ."; Mt 17, 22: "Estando los discípulos reunidos en Galilea, Jesús les dice"; Mt 20, 17: "Jesús tomó a los Doce a solas y les dijo. . .".

El Mesías objeto de la predicación de Jesús

El contenido central de esa enseñanza de Jesús era la persona del Mesías: Mt 16, 13: Jesús preguntó a los discípulos: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?" Mt 16, 16: "Y vosotros quién decís que soy?" Simón Pedro respondió: "Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo". Mateo describe la pedagogía de Jesús en la formación de los Apóstoles y su crecimiento en el conocimiento del Mesías. Después de haber suscitado la cuestión fundamental concerniente a su persona (8, 27), Jesús concentra su enseñanza a los discípulos en torno a su persona (14, 1-16, 20). Jesús revela solamente a los doce el misterio de la Pasión y les enseña la ley del servicio fraterno (16, 21-28). Los corrige suavemente a causa de su lentitud en comprender sus lecciones (Mc 4, 10-13). Los Apóstoles comprenden las parábolas del Maestro (Mt 13,51). Por eso Jesús los llama profetas, sabios, escribas de la nueva ley (Mt 13,52; 23,24), porque supieron reconocer quién era Jesús (Mt 14,33).

Por eso Marcos pudo escribir: "Evangelio de Jesucristo (Mc 1, 1) indicando que Jesús no solamente es el contenido del Evangelio sino también su Autor. En efecto, los Evangelios presentan a Jesús como el "Maestro" en relación a sus "discípulos". La enseñanza de Jesús era oral. Así enseñó el **Padre nuestro** a sus discípulos. También algunos hechos, como el bautismo, las tentaciones, el significado de la multiplicación de los panes, etc., derivan de la enseñanza de Jesús, consciente de su mesianismo en el círculo de los apóstoles.

El mensaje Sinóptico de Jesús

Cuál era el tema de la predicación de Jesús? Podemos resumir la predicación de Cristo en dos temas que, además, se completan: el Reino de Dios y el misterio del Mesías, el Hijo del Hombre, en el cual el Reino se personifica.

El Reino de Dios

El tema central de la predicación de Jesús era la soberanía de Dios. Pero en este punto se distinguía también esencialmente de las ideas de los judíos de su tiempo y, precisamente, en esta diferencia se manifiesta el **Jesús histórico**.

- a) **La plenitud de los tiempos:** Jesús inaugura su actividad mesiánica en Galilea con el anuncio: "se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15). Con esta proclamación el mismo Jesús se sitúa en el "evento escatológico". El reino de Dios está presente en el Mesías (Lc 17, 20s).
- b) **El llamamiento a los pobres, pecadores y marginados.** Los jefes religiosos y los grupos del judaísmo hablaban también del reino y vivían en la convicción de representar la "comunidad pura" del Israel escatológico. Jesús, al contrario, dice que no ha venido a llamar a los justos sino a los pecadores (Mc 2, 17; Lc 19, 20).
- c) **Las condiciones para la admisión al reino.** Para Jesús la condición para entrar en el reino es la "conversión" (Mc 1,15; Lc 13, 1-5).
- d) **Presente y futuro**
Las parábolas de Jesús muestran que el reino ya ha comenzado pero aguarda todavía su plena revelación (sembrador, grano de mostaza, fermento, cizaña en medio del trigo).
- e) **Tres fundamentos del mensaje "bipolar del reino".**
 - Es mensaje de gracia
 - Paciencia de Dios en el crecimiento del reino
 - Reino oculto todavía; el sembrador debe pasar por el mundo como el "Siervo de Dios" ignorado.
- f) **Dinamismo del reino**
La **soberanía** de Dios no es meramente escatológica. Importa buscar el reino ahora (Lc 12, 31). No se puede servir a dos señores (Mt 5, 24).

La predicación de Jesús sobre sí mismo

Si las parábolas hablan del misterio del reino de Dios, Jesús también nos habla de sí mismo en muchas parábolas. En la parábola del banquete (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), Jesús delinea su propio destino junto con la predicación del reino de Dios. En la parábola de los viñadores (Mt 21, 33-44; Mc 12, 1-12; Lc 20, 9-19), Jesús se presenta como Mesías y al mismo tiempo proclama el misterio mesiánico de su pasión. Con la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) ilustra su propio comportamiento con los extraviados. Jesús explica aquí la voluntad de Dios con una parábola que refleja su propio comportamiento. Jesús hace valer la voluntad de Dios como si el mismo Dios estuviese en su lugar.

Por consiguiente, en muchas parábolas Jesús habla de sí mismo como Mesías.

El Mesías y el mensaje

El mismo Jesús hace parte de su mensaje, y esto no solamente a causa de su doctrina y de sus acciones, sino porque se presentó "como alguien que tiene autoridad" (Mc 1, 22). En efecto, en él ya se hace presente el reino escatológico de Dios. Por algún tiempo la verdadera dignidad de Jesús está oculta bajo la "forma de siervo" (Mc 6, 3; Lc 1, 23).

La conciencia de su soberanía mesiánica y de su estado de siervo de Dios forman en Jesús una unidad viva indisoluble que encuentra su expresión en el título "Hijo del hombre".

Con este título, Jesús anunció sus más elevados derechos, sus poderes para perdonar pecados (Mc 2, 10), su autoridad sobre el sábado (Mc 2, 27) y su poder en el juicio final (Mc 13, 23; 14, 62). Otros dichos del "Hijo del hombre" resaltan la humildad del Mesías (Mc 10, 45). Ellos revelan la autoridad y el misterio de Jesús. Sin ellos, el Evangelio dejaría de ser Evangelio porque su mensaje es el mismo Jesús.

REINO DE DIOS

El mensaje del Reino de Dios constituye el centro de la predicación de Jesús en los Sinópticos.

Marcos resume la predicación de Jesús en esta frase: "Se cumplió el tiempo; el reino de Dios está próximo; convertíos y creed en el evangelio" (Mc 1, 15). Esta predicación del Reino de Dios presupone la expectación veterotestamentaria del Reino de Dios.

La realeza divina en el Antiguo Testamento

En Israel la idea de la realeza divina no aparece desde el comienzo del Antiguo Testamento. El Dios de los Patriarcas no tiene trazas reales. Pero después de la instalación de Israel en Caná, sobre todo a partir del período de la monarquía, la relación de Yahvé con su pueblo se describe con la categoría de realeza. Esta es una idea fundamental que ocurre tanto en los Salmos cultuales (Sl 24, 7-10), como en los profetas (Is 6, 1-5). Yahvé reina para siempre en el cielo y en la tierra; reina sobre todas las naciones. Yahvé escogió como propiedad particular a Israel, constituyéndolo en una nación consagrada (Ex 19, 6). De ese modo la doctrina de la alianza pasa a ser expresada con el tema de la realeza.

Los reyes de Israel tienen el poder recibido de Yahvé, al cual deben servir. La ruptura de los reyes humanos con el Rey del cual reciben el poder ocasiona la caída de la dinastía davídica. Pero en el momento en que se desmorona la realeza israelita, los profetas anuncian al futuro rey, el Mesías, Hijo de David. La buena nueva que anuncia a Jerusalén el deuterio-Isaías es: "Tu Dios reina" (Is 52, 7). Y se prevé una extensión progresiva de este reinado por toda la tierra.

El símbolo del Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo sirve para evocar el reinado trascendente de Dios: Su venida será acompañada de un juicio. Esa realeza de Dios se entiende en sentido escatológico.

Nuevo Testamento: El Evangelio del Reino de Dios

Jesús da al reino de Dios el primer lugar en su predicación. La palabra reino aparece 162 veces en el Nuevo Testamento (55 en Mt, 20 en Mc, 46 en Lc, 5 en Jn, 9 en el Apoc). La expresión "Reino de Dios" aparece 90 veces en boca de Jesús.

La predicación del Jesús histórico está caracterizada por una extrema urgencia. Jesús predica el reino escatológico como algo próximo e inminente. Otros textos hablan del Reino de Dios ya presente, al paso que otros todavía suponen una larga duración y la resurrección final.

El sentido auténtico de la predicación escatológica de Jesús está en la referencia a la acción de Dios en el mismo Jesús y, con eso, al significado escatológico del ahora de la decisión ante Jesús. En esto se distingue la escatología cristiana de la expectación apocalíptica del futuro.

La discusión sobre el doble aspecto del reino de Dios escatológico en la predicación de Jesús como acontecimiento futuro y, no obstante, como realidad también presente, puede sintetizarse esquemáticamente en las siguientes sentencias:

- a) **La escatología consecuente:** Jesús no proclamó el reino de Dios como ya presente, sino que lo anunció para un futuro próximo, dentro del tiempo de su actividad terrena o inmediatamente después de su muerte (J. Weiss; A. Schweitzer y otros).
- b) **Escatología realizada:** el reino de Dios está ya perfectamente cumplido en Jesús y en su obra: solamente nos coloca frente a decisiones nuevas conforme a cada caso (C. H. Dodd y otros anglicanos).
- c) **Interpretación progresiva:** el reino de Dios está ya realmente presente en Jesús y en su obra, pero tiende al desarrollo progresivo para su futuro estado final. En este proceso de formación y desarrollo, el reino de Dios se identifica frecuentemente con la Iglesia (antigua interpretación católica).

d) **Interpretación dialéctica:** equilibra al mismo tiempo la actualidad y lo futuro del reino de Dios. Toma en consideración la dialéctica del "ya está presente" y del "todavía no". De ahí resultan dos perspectivas de un mismo y único reino de Dios.

Conforme a R. Schnackenburg, las dos primeras interpretaciones son parciales y no hacen justicia a los textos; la tercera ve bien el comienzo y la presencia del reino escatológico de Dios en la persona y en la obra de Jesús, pero amenaza degradarlo en un proceso intraterreno e interpretarlo como institución humana. La última reconoce ciertamente el carácter de tensión, pero no lo explica con categorías bíblicas. La tensión se explica mejor por el pensamiento escatológico dentro de la historia de la salvación, que conoce todavía para el último tiempo (escatológico) un comienzo y un fin, un cumplimiento que se inicia y una consumación final. El período intermedio o tiempo "penúltimo" es el tiempo real de salvación pero todavía no es plena revelación de la salvación, tiempo de prueba y de lucha para los redimidos, tiempo de la Iglesia y de su obra al servicio del futuro reino de Dios consumado.

Esta **interpretación dinámica** dentro de la historia de la salvación ve el acontecer futuro y la realidad actual no desligados, sino vinculados entre sí; visto que el reino de Dios y sus medios de salvación están presentes en Jesús y en sus obras, su próxima y plena manifestación es cosa cierta; pero ésta continúa siendo todavía un bien esperado; todo evento actual de salvación es prenda y principio, indicio y anticipación de lo venidero.

Cómo aparecerá el futuro reino de Dios?

La primitiva Iglesia entendió a Jesús en el sentido de que él mismo lo traería como "Hijo del hombre" que vendrá con gloria (cf. Mc 9, 1; Mt 16, 28); una interpretación de conjunto de las palabras transmitidas de Jesús lleva al mismo resultado. Este es el sentido obvio y patente de muchas afirmaciones de Jesús como Mc 8, 38 (Lc 9, 26); "Aquel que, en esta generación adúltera y pecadora se avergozará de mí y de mis palabras, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando viniere en la gloria de su Padre con los santos ángeles"; lo mismo se diga del anuncio de Jesús ante el

Sanhedrín (Mc 14, 62), pero también la perspectiva escatológica de la última cena (Mc 14, 26, junto con la tradición de Lucas 22, 16. 18.22.29s).

Como claramente lo manifiesta la institución eucarística, Jesús vió aproximarse el reino de Dios solamente pasando por su muerte expiatoria; no obstante se sintió a sí mismo no sólo como el Siervo de Yahvé que acepta obedientemente la muerte, sino como el futuro Hijo del hombre glorificado.

Cuándo será la consumación del Reino de Dios?

Con penetración profética Jesús anunció el reino como próximamente futuro, con estilo escatológico que llama a los hombres a la decisión y quiere prepararlos para el porvenir. Con la venida de Jesús la aparición decisiva del reino de Dios ya se cumplió; ella garantiza la plena revelación final. Ya ahora es tiempo de salvación que camina apresuradamente a la consumación.

Naturaleza del Reino de Dios

Cómo entendió el mismo Jesús el Reino de Dios? Un teólogo moderno esquematiza con bastante felicidad los siguientes elementos:

1. El Reino no es la teocracia legalista definida por las jerarcas de Jerusalén; pero tampoco la democracia religioso-política de los revolucionarios zelotes, que debe ser establecida por la violencia. El reino es la soberanía divina universal, prometida por Cristo y esperada ansiosamente por sus discípulos.
2. No es el juicio vindicativo a favor de una élite de perfectos, en el sentido de los esenios de Qumrá, sino la buena nueva de la infinita bondad y de la gracia incondicional de Dios ofrecida precisamente a los perdidos y marginados.
3. No es un Reino para ser construído por manos humanas mediante el exacto cumplimiento de la Ley y de una ética más rigurosa conforme al espíritu de los fariseos. Es el reino que va a crearse por libre acción de Dios.

Cómo será ese Reino?

1. Un Reino donde el nombre de Dios será realmente santificado, según la oración de Jesús; donde la divina voluntad se hará en la tierra; los hombres dispondrán de abundancia de todo; toda deuda será perdonada y todo el mal vencido.
2. Un Reino en que, según las promesas de Jesús, finalmente los pobres, los hambrientos, los tristes, los marginados tendrán voz y oportunidades; donde el dolor, el sufrimiento y la muerte acabarán.
3. Un Reino indescriptible pero anunciabile en imágenes y figuras como la nueva alianza, la sementera que va a germinar, la mies madura, el gran banquete, el festival regio. Es algo misterioso. Nadie es capaz de localizarlo o de identificarlo con seguridad ni de expresarlo con precisión. Supera todos nuestros conceptos, trasciende nuestras categorías. Es obra del Espíritu en nosotros y con nosotros en la Historia. Auténtica hazaña del Amor, del Poder y de la Sabiduría de Dios. Sólo El puede libertarnos del demonio, del pecado, de sus tristes consecuencias y renovarnos.
4. Un Reino —dentro de las promesas proféticas— de justicia completa, de libertad, de amor inquebrantable, de universal reconciliación, de paz eterna. Y en este sentido: el tiempo de la salvación, de la consumación, de la perfección, de la presencia de Dios: el futuro absoluto. Dios es dueño de ese futuro. La fe profética en la promesa fue decisivamente concretada e intensificada por Jesús. La causa de Dios se ha de imponer al mundo. Esta es la esperanza que anima el mensaje del Reino de Dios.
5. Un Reino que es señal de contradicción y por lo tanto despierta oposición y solamente a costa de sufrimientos, renunciadas y humillaciones triunfa y se expande (cf. Mt 11, 12: Lc 16, 16). A semejanza de Cristo el Siervo sufriendo de Yahvé.
6. Un Reino Universal: destinado tanto a judíos como a gentiles. “Muchos vendrán del Oriente y del Occiden-

te, del Norte y del Sur y tomarán parte en el festín del Reino”, afirmó Jesús. No existe derecho de precedencia ya que los “últimos serán los primeros y los primeros los últimos”. Para Dios lo que cuenta es la simplicidad del alma y la apertura del corazón. “Bienaventurados los que tienen corazón de pobre”.

7. Un Reino de tensión entre el presente y el futuro. Para Jesús, simplemente no existe una rigurosa separación entre este período presente, pecador, y el tiempo venidero de salvación. El Reino no se realizará solamente en un futuro remoto, sino ya, ahora, aquí mismo y hoy mismo, en medio de este mundo presente; el Reino de Dios se va prolongando por la palabra y la acción de Jesús. La proximidad del Reino, como la anuncia Jesús, no es sólo expectativa en sentido temporal sino que debe entenderse ante todo, en sentido objetivo. Quiere decir: Jesús interpreta la salvación futura en el sentido de que ésta, vista desde el futuro, interesa al hombre en el presente, viviendo en este período de la historia. En una manera muy radical, realiza las expectativas del futuro según las cuales Dios quiere la salvación de su pueblo y de la historia; en consecuencia, Jesús solicita con instancia al hombre a que viva el tiempo presente en la visión de la realidad de la voluntad salvífica de Dios. El Reino se sitúa siempre “dentro” y siempre “más allá” de los proyectos históricos. El “dentro” indica que él se encarna en las realizaciones históricas concretas. El “más allá” significa que no se limita a tales realizaciones, sino que está siempre abierto a las potencialidades futuras y trascendentes.

Exigencias para participar en la construcción del Reino

a) Conversión

Jesús exige una “metanoia” para participar en el Reino. Esto significa la decisiva mudanza de la voluntad, una conciencia cambiada desde las raíces: nueva actitud esencial, otra escala de valores. Esto es, un radical repensar y revolver del hombre, una actitud vital plenamente nueva.

Del hombre que quiere cambiar, Jesús pide la entrega confiada e incondicional. Poco le interesa su pasado problemático del cual deberá separarse. Solamente el futuro mejor, prometido y donado por Dios, al cual deberá dirigirse irrevocable e incondicionalmente, mano en el arado sin mirar hacia atrás. El hombre puede vivir del perdón. Esa es la conversión nacida de aquella confianza verdadera e invaluable en Dios y en su palabra.

La invitación de Jesús a la conversión es un llamamiento a la alegría. La separación del pasado pecaminoso y el regreso a Dios, del hombre, es un acontecimiento alegre para Dios y para los hombres. Y para el convertido es verdadera liberación, pues el peso es leve y la carga suave; por lo tanto, todo hombre está en condiciones de llevarlo con alegría, de colocarse bajo la voluntad de Dios.

La conversión debe ser activa, tomarse en acto de obediencia de parte del hombre, que no es fruto de un esfuerzo creciente del hombre o de una ascesis más rigurosa. Es algo nuevo para lo que Dios capacita al hombre, respondiendo a la proclamación del Reino hecha por Jesús.

b) Gratuidad

Sería erróneo pensar que la participación del Reino depende exclusivamente de nuestro esfuerzo, de nuestro sacrificio, de nuestra donación, pues el Reino no es algo que el hombre produce por su esfuerzo. El y su fuerza de crecimiento vienen de Dios. La investidura completa del hombre no lo produce, nos hace participar de él.

El Reino es don, dádiva, presente gratuito dado por Dios a quien confía y se entrega a él, no a causa de su merecimiento, de su rendimiento, sino a causa de su fe.

c) Receptividad

La única actitud que corresponde a la gracia de Dios es esta receptividad que llamamos fe. La fe no es, esencialmente, solo un acto intelectual, sino la entrega de la persona toda a la voluntad de Dios. Esta voluntad es la justicia creadora que también denominamos bondad o paternidad. No podemos re-

cibir esta bondad paterna si no tenemos, según la palabra de Jesús, un corazón de niño: sin la disposición de colaborar en este Reino, en este plan de amor que Dios proyectó para todos nosotros.

Las Actitudes que deben practicarse en el Reino

a) El Amor

El amor al prójimo y a Dios aparece constantemente en la predicación de Jesús. Evidentemente se trata más de acciones que de afirmaciones. Lo que es amor se revela no por palabras sino por hechos. La praxis es el criterio.

El amor, según Jesús, abraza esencial y simultáneamente el amor a Dios y al prójimo. Jesús vino a cumplir la Ley, valorando la voluntad de Dios y mira al bien del hombre. Por eso puede afirmar que los mandamientos están incluidos en el doble mandamiento del amor. Jesús, con simplicidad y plasticidad, hace una reducción y concentración, jamás vistas, de los mandamientos a este doble mandamiento y, al mismo tiempo, funde el amor a Dios y al prójimo en unidad indisoluble. Desde entonces es imposible enfrentar a Dios y al hombre, poner uno contra otro. Con esto, el amor se torna exigencia capaz de abarcar la vida toda del hombre y también de presentarse exactamente bajo una medida para cada caso.

Es preciso realzar que el amor a Dios y al prójimo no son la misma cosa para Jesús, porque Dios y el hombre no son idénticos. Dios permanece como el único Señor del mundo y del hombre. No puede ser substituído por el prójimo.

Dios ha de conservar el primado inmutable; el amor a Dios jamás podrá reducirse a las dimensiones del medio y del código del amor al prójimo. Pero lo contrario también vale: el amor al prójimo jamás podrá tornarse medio y código del amor a Dios. "Quien ama al prójimo conoce a Dios, dice S. Juan (1 Jn 4,7-8,19-21).

El amor predicado y vivido por Jesús es acción enérgica y valiente. No es el amor a los hombres en general, sino esencialmente amor al prójimo. Esto significa amar muy concre-

tamente lo que está cerca a nosotros, el prójimo. En el amor al prójimo se comprueba el amor a Dios. Es la medida exacta del amor a Dios: amo a Dios precisamente cuanto amo al prójimo.

Para amar al prójimo son fundamentales tres actitudes:

1. **Amar es perdonar:** la reconciliación con el hermano antecede al servicio divino. No hay reconciliación con Dios sin hacer las paces con el hermano. No puedo recibir el perdón de Dios si niego el pequeño perdón al prójimo. Prueba característica de Jesús es la disposición de perdonar sin medida.

2. **Amar es servir:** El camino para la verdadera grandeza pasa por la humildad. Rasgo característico de Jesús es el desinteresado, altruísta servicio sin orden de jerarquía. La exigencia de servir, hecha por Jesús, no se debe comprender como una ley según la cual no se admite escalonamiento entre sus secuaces, pero sí como llamamiento al servicio, inclusive de los superiores para con los súbditos, o sea, al servicio mutuo de todos.

3. **Amar es renunciar:** se exige la renuncia a todo lo que impida la prontitud ante Dios y al prójimo. Con todo, Jesús espera la renuncia no sólo a lo negativo, a la codicia, al pecado, sino también a lo positivo, al derecho, al poder.

b) La Paz

El Reino de Dios no viene por la fuerza de las armas. La paz mesiánica se realizará por la paz de los hombres. La paz mesiánica no es un juego de equilibrio entre poderes terrestres, sino algo nuevo, desconocido, algo que no es fruto de tratados de paz entre los políticos. Es la obra del mismo Dios, una paz hecha no con manos humanas, sino por el mismo Dios. Los que se ponen al servicio de esta paz son llamados con justicia "hijos de Dios", pues son los colaboradores con El para que la paz se haga concreta.

Por lo tanto, para ser digno del Reino de Dios el hombre debe ser promotor de la paz, es decir, de la paz de Dios, del bienestar según las categorías de Dios: una paz para todos,

pues Dios es el padre de todos; y definitiva, pues Dios es eterno. Para eso es necesario que seamos pobres y humildes para aceptar el Reino de Dios como algo que no depende de nuestros propios esfuerzos y proyectos. Y esta paz, por ser trascendente, exige un compromiso de servicio completo y sin restricciones. Es una paz, no en el sentido negativo de ausencia de guerra o en el sentido de relacionamiento externo amigable, sino paz positiva y a partir de dentro, paz-amor-verdad-fidelidad-comunión con Dios, concordia con los hermanos, paz-don de Dios, paz-alegría, paz-felicidad, paz-vida verdadera, paz-plenitud de bienes. Paz que Cristo nos dejó como legado, paz que es fruto de la acción del Espíritu Santo!

c) La Justicia

La justicia humana es fundamentalmente dirigida por la ley de la conservación de la energía: Nada se pierde, nada se produce. Es una justicia económica, una justicia de trueque. Una justicia que merece ser pagada y que paga porque se merece. Asimismo la justicia social, cuando no está animada por el Evangelio, se somete a esta ley del equilibrio de las fuerzas. Se paga un salario justo, es decir, el salario que se merece. Pero quien no puede merecer es marginado. Nuestra justicia es de retribución determinada por premisas a veces aleatorias.

La justicia de Dios es creativa, gratuita. No se deja determinar en último análisis, por premisas exteriores a su voluntad, ni por el pecado que ella supera, ni por el mérito ambicioso, el esfuerzo farisaico que desconoce.

Tener hambre y sed de justicia es una actitud escatológica, una actitud de esperanza hacia algo completamente nuevo: la nueva creación por la justicia de Dios. Los que esto esperan, dice Mt 5, 6, serán saciados, ahora que en Cristo el Reino se hace presente. Y este "indicativo" se transforma en un "imperativo", implicando una conversión: que en adelante, además de practicar la justicia humana como implicación de nuestra existencia en el mundo, deseemos y realicemos, en la medida de la gracia que nos es dada, la justicia gratuita y creadora de Dios.

Quiénes son los hijos del Reino?

En Mt 5, 3-11, encontramos los que pueden ser considerados como bienaventurados, hijos del Reino:

- Los pobres, los que tienen corazón de pobre, porque quieren recibirlo todo como don de Dios, condición fundamental para participar en el Reino y transformar el don de Dios en tarea existencial.
- Los que lloran, porque son señal de que el mundo no puede colmar el corazón del hombre; la verdadera consolación viene de Dios.
- Los mansos, los que obran con delicadeza y respeto porque no confían en su propia fuerza sino que respetan lo que es bueno y justo y, por esta razón, poseerán de manera irresistible lo que tiene verdadero valor: heredarán la tierra, es decir, la tierra prometida del Reino de Dios, en la vida eterna junto a él, pero también en la vida terrestre, en la medida en que ésta coincide con el Reino de Dios.
- Los que tienen hambre y sed de justicia de Dios, porque recibirán y verán esta justicia hoy y siempre.
- Los que tienen misericordia, porque contemplarán la justicia de Dios como misericordia.
- Los puros de corazón, porque verán a Dios y en el mundo, con mirada pura, realizan la obra de Dios, la paz como Dios la concibe, la armonía perfecta que El proyectó como plan de su creación.

El reino de Dios y la Iglesia

Para el período intermedio entre el reino de Dios iniciado por la predicación y la obra de salvación de Jesús y su aparición poderosa en la consumación escatológica, Jesús instituyó su comunidad de salvación, la Iglesia, la cual después que el antiguo pueblo de Dios rechazó al Mesías, entró en su lugar (cf Mt 16, 18 y la "nueva alianza" Lc 22, 20). No es todavía aquella comunidad consumada que participa del rei-

no futuro, sino la congregación de los llamados al reino que se preparan a él. La "ekklesia" es el lugar de reunión de los "llamados" (ekklektoi).

Cuál es la relación del presente reino de Dios con esta comunidad? Evidentemente no se trata de identidad plena, pues el reino de Dios no es una institución y organización terrena. Con todo, aún después de la partida de Jesús continúan vivas las fuerzas del reino de Dios y su presencia no se elimina. Los discípulos de Jesús aceptan el mandato de la predicación y reciben los poderes de Cristo. Su poder de atar y desatar (Mt 16, 19; 18, 18) está en relación inmediata con el reino de Dios presente y venidero. Pedro recibe las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 19). El "atar y desatar" que no sólo comprende decisiones doctrinales sino también hechos eficaces de salvación, sobre todo el perdón de los pecados (cf. Jn 20, 23) se hace por autorización divina ("en el cielo" — ante Dios). De este modo, Pedro recibe y con él los demás apóstoles, el mandato y el poder de guiar al pueblo de Dios hacia el reino de la resurrección.

Como realidad del tiempo intermedio entre el comienzo del obrar escatológico de Dios y la consumación final, la Iglesia ostenta un doble carácter: por su naturaleza pertenece al tiempo futuro y, sin embargo, continúa adherida al presente. Es escatológica por su destino, por las fuerzas que le fueron concedidas y por el reino de Dios presente en ella como en Jesús y en su obrar; con todo, no es escatológica en la totalidad de su aparición e institución. Ciertamente pertenece a la Iglesia la predicación del reino de Dios y la salvación de todos, pero no es la parte visible de un gobierno terrenal de Dios. Es necesario conservar el carácter estrictamente sobrenatural y escatológico del reino de Dios. La Iglesia sólo será reino cósmico al final, en la restauración de todas las cosas (Hech 3, 21), en un nuevo modo de existir, del cual no tenemos idea.

Aunque la Iglesia sea mucho más que una sociedad religiosa constituída por hombres, con todo, no se identifica sin más con el reino. Como institución salvífica la Iglesia está ordenada al reino. Ella llegará a ser un día la comunidad divina del reino perfecto, aunque solamente después de la prueba y de la separación en el juicio. En cuanto comunidad de

los que aspiran al reino de Dios, la Iglesia es, en cierto sentido, el estadio preliminar al reino. Pero pertenecer a la Iglesia no es garantía de pertenecer en lo futuro al reino de Dios.

En su primera configuración, en la era apostólica, la Iglesia no poseía culto alguno, porque no se había desligado todavía de la comunidad judaica (Hech 2,46; 3,1; 5,42). Pero existen ya indicios de formas litúrgicas propias, pues la comunidad se congregaba en casas particulares para celebrar el ágape. Un claro vestigio del culto específicamente cristiano es la invocación deprecatoria maranathá (1 Cor 16, 22), transmitida por Pablo, que revela la disposición de ánimo propia de la comunidad primitiva en la celebración del banquete cultural: deseo ardiente del retorno del Señor resucitado (cf. 1 Cor 11, 26). La comunidad vive en la convicción de ser el pueblo de Dios escatológico. La nueva alianza, establecida por la muerte de Cristo, constituye el fundamento de su existencia (1 Cor 11,25). Como santos elegidos, los cristianos están segregados del mundo. En cuanto pueblo de Dios peregrinante, que se encuentra en camino, no posee morada permanente aquí en la tierra, pero aspira a la futura (Hb 13, 14). El estado del cual son ciudadanos se encuentra en el cielo (Flp 3, 20).

Constitución de la Iglesia

Como comunidad que se realiza en la historia, la Iglesia no puede existir sin una estructura social y sin orden jerárquico. Por eso, el Espíritu constituye en ella diversos ministerios y carismas (1 Cor 14, 4-11). Ya en la edad apostólica la Iglesia tuvo que estructurar los diversos grados del ministerio jerárquico. Desde el principio, el Nuevo Testamento conoce ya el ministerio del presidente de la comunidad local, de los **presbyteroi** (Hech 11,30; 14,23; 21,18; Sg 5,14; 1 Pe 5,1s) o de los **episkopoi** (Filip 1,1; 1 Tim 3,2), idénticos a los anteriores (Hech 20,17-22; Tit 1,5-7). La constitución de la Iglesia se presenta ya más estructurada en las cartas pastorales. A pesar de que S. Pablo da poca importancia al aspecto constitucional y jurídico y trata la comunidad por él fundada con autoridad más paternal que jurídica, sin embargo, en algunas de sus grandes cartas, como en 1 Cor 12,29, recuerda la importancia de un orden jurídico constitucional.

La fundación de la Iglesia por Cristo

Hoy es cuestión pacífica en la exégesis científica que la Iglesia no nació poco a poco por libre agrupación de oyentes de Cristo y de las comunidades particulares, sino que existió inmediatamente después de la resurrección y ella misma se consideraba como fundación de Dios.

No se duda tampoco que su origen se remonte de algún modo a la persona y a la obra de Cristo. El mismo Jesús obró de tal manera que los discípulos reunidos en torno a él durante su vida terrena, continuasen reunidos también después de su muerte. La vivencia común del relacionamiento personal con el Jesús terreno y la experiencia común de su resurrección tenía que llevar a su agrupación. El hecho, además, de que el grupo de los doce se haya tornado en la comunidad de los que proclamaban ser el nuevo pueblo de Dios escatológico, en contraposición al antiguo pueblo de Dios, no debe ser atribuido a las palabras y a la enseñanza de Jesús, sino al poder de Dios manifestado en la resurrección de Cristo y en la misión escatológica del Espíritu. Por consiguiente, no es el Jesús histórico sino la obra de Dios en Él, lo que es la raíz de la Iglesia.

La solución del problema de la intención de Jesús de fundar una Iglesia, debe partir de su conciencia mesiánica. Quien reconoce la conciencia de Jesús como histórica, deberá admitir también que Jesús había reunido en torno suyo una comunidad mesiánica que fuese el pueblo de Dios "de los últimos tiempos". En su predicación sobre la venida ya próxima del Reino de Dios, dirigida a los que esperaban la salvación, Jesús se vuelve hacia las "ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 10,6). Conforme su misión, Jesús se dirigía solamente a Israel, pero a todo Israel. Jesús no pretendía formar una comunidad particular, restringida, de la cual fuesen excluidos los pecadores. Por el contrario, Jesús tenía conciencia de haber sido enviado para llamar a los pecadores (Mt 2,17).

Consciente de la necesidad de su muerte, después del rechazo de la propia persona y del propio mensaje, Jesús la comunica al grupo de los discípulos fieles (Mc 8, 31). El tenía conciencia de ser el Siervo de Yahvé que da su vida

en sustitución de muchos (Is 53). Su muerte, que encierra una significación salvífica para la humanidad, se torna fundamento de la nueva economía de la salvación, el Nuevo Testamento (Mc 14, 24). Y aquí tiene una importancia decisiva el hecho de que Jesús vivía en la certeza de que entre su muerte y la llegada del Reino de Dios, pasaría cierto tiempo que lejos de ser un mero tiempo de espera, debía servir de preparación del nuevo pueblo de Dios teniendo en vistas la venida del Reino de Dios. Asimismo, teniendo en cuenta la superposición de la fe de la comunidad después de la pascua sobre la tradición evangélica, estos hechos sólo pueden ser controvertidos si no se reconoce en Jesús una voluntad clara y un comportamiento lúcido hasta su muerte.

Una vez admitido esto, no se podrá negar a ciertos actos de Jesús un carácter de fundación o al menos de preparación para la fundación de la Iglesia. Tales hechos son la llamada y la agrupación de discípulos en torno de sí y sobre todo la elección de los "doce" cuya historicidad aparece todavía más segura por el hecho de que Judas también pertenece a ese grupo y la necesidad de elegir después uno para sustituirlo (Hech 1,15-26). Además de ello, Pablo habla de los "doce" con una fórmula estereotipada derivada probablemente de la comunidad primitiva (1 Cor 15,5). El hecho de haber concentrado Jesús su instrucción en los "doce" en la última fase de su vida pública y el hecho todavía de haberles confiado el deber de proseguir su predicación sobre la venida del reino de Dios y de hacerlos participantes de sus poderes mesiánicos, todo esto demuestra que Jesús nunca abandonó la idea de la formación de un nuevo pueblo de Dios.

La institución de la Eucaristía tiene una relevancia especial en este contexto. La nueva alianza que Jesús promete e instituye en la última cena, no tendría sentido sin un "pueblo de la alianza". La institución de la Eucaristía demuestra que Jesús tenía en mente la continuación de la comunidad de sus discípulos también después de su muerte. La intención de Jesús de fundar la Iglesia aparece de modo especial en la misión confiada por el Resucitado a los discípulos (Mt 28, 19s; Lc 24,44-49; Jn 20,21-23). Especialmente el encargo de confirmar a los hermanos, dado a Pedro en la última cena (Lc 22,31) y el mandato, después de la resurrección de apa-

centar el rebaño del Señor (Jn 21-15-18), son argumentos muy sólidos en favor de la autenticidad del texto tan debatido de Mt 16,18.

Conviene notar que en Mt 16,18 se trata de una promesa y por consiguiente, se refiere al futuro. Pedro no podría tornarse roca fundamental de la Iglesia sino cuando ella naciese después de la pascua. Sólo se puede hablar de Iglesia propiamente dicha después de la resurrección. La crítica más reciente ya no admite la objeción contra la historicidad del "logion" de Mateo (16,18 y 17) que usa el término griego *ekklesia* de hecho, los últimos estudios sobre el judaísmo en tiempos de Cristo comprueban que, en pleno acuerdo con la conciencia eclesial de esa época, Jesús también, para indicar al pueblo de Dios escatológico, podría muy bien haber usado la palabra *Iglesia*, cualquiera que haya sido la palabra aramea empleada para indicarla. El contexto de este *logion* presupone la situación existente ya al final de la actividad pública de Jesús, cuando la incredulidad de la mayoría y la oposición del judaísmo oficial eran ya evidentes. Los verbos usados en futuro (edificaré, daré,) confirman que las palabras son del Jesús histórico y no de Cristo resucitado. Conviene todavía observar que la afirmación de Jesús no se refiere a la constitución de una sinagoga particular sino a la fundación de una comunidad salvífica escatológica. Jesús promete estabilidad edificándola sobre Pedro. Las imágenes y expresiones usadas por Jesús (piedra fundamental, entrega de las llaves del reino; "poder de las llaves", es decir, autoridad decisoria) indican claramente el sentido de la institución de la Iglesia. La Iglesia será fundada para proporcionar a los hombres la posibilidad de conseguir el reino de Dios. De la fundación de la Iglesia sobre Pedro (piedra) y de la certeza expresa de su inexpugnabilidad, se sigue que Jesús pensaba en la comunidad terrena y no en la comunidad futura de la plenitud escatológica. Mt 16,17-19, no habla de la colocación de un fundamento como si fuese un acto separado y pasajero, sino de "edificar la Iglesia sobre el fundamento de la "piedra" que justamente porque es fundamento, tiene una función permanente en la duración del edificio". Aquí se encuentra el punto de partida para la sucesión de Pedro, el primado pontificio.

RELACION ENTRE EL REINO DE DIOS Y LA IGLESIA EN EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II varias veces se ha manifestado sobre la cuestión de la relación entre Jesucristo, el Reino de Dios y la Iglesia. En la constitución Dogmática *Lumen Gentium* el Vaticano II afirma expresamente:

"El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues el Señor Jesús inició su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la venida del Reino de Dios prometido muchos siglos antes en las Escrituras: **Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios** (Mc 1,15; Cf. Mt 4,17). Ahora bien, este Reino comienza a manifestarse como luz delante de los hombres, por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo. La palabra de Dios se compara a la semilla depositada en el campo (Mc 4,14): quienes la reciben con fidelidad y se unen a la pequeña grey (Lc 12,32) de Cristo, recibieron el Reino; la semilla va germinando poco a poco por su virgor interno y va creciendo hasta el tiempo de la siega (cf. Mc 4,26-29). Los milagros, por su parte, prueban que el Reino de Jesús ya vino sobre la tierra: Si expulsos los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el Reino de Dios ha llegado a vosotros (Lc 11,20; cf. Mt 12,28). Pero, sobre todo, el Reino se manifiesta en la Persona del mismo Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, que vino a servir y a dar su vida para redención de muchos" (Mc 10,45).

El Concilio Vaticano II enseña que la Iglesia, fundada por Jesucristo, recibió de El la misión de anunciar e implantar en la tierra el Reino de Dios. La Iglesia es aquí en la tierra germen y principio del Reino y, al mismo tiempo, anhela y se encamina al Reino escatológico.

"Por eso la iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, observando fielmente sus preceptos de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino. Ella en tanto, mientras viva va creciendo poco a

poco, anhela el reino consumado, espera con todas sus fuerzas y desea ardientemente unirse con su Rey en la gloria" (L.G.5). Por consiguiente, conforme al Vaticano II, la Iglesia no es adecuadamente el Reino. Ella es el reino "en germen" e incoactivamente. Existe, sin embargo, reciprocidad entre Iglesia y Reino; es la misma que hay entre Iglesia y Salvación, o Iglesia y Jesucristo. La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* habla de una relación de continuidad que podríamos llamar "escatológica" o asinóptica".

Conforme al Concilio el horizonte en el cual se realiza el Reino no se limita a la Iglesia sino que es el mundo entero y toda la historia. Pero en ese mundo la Iglesia tiene la misión específica de obrar como fermento para que los valores del Reino puedan emerger y explicitarse.

"La Iglesia, 'entidad social visible y comunidad espiritual', avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios" (GS 40).

"Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas" (GS 4). A causa de su finalidad fundamental de propagar el Reino de Dios en la tierra, la Iglesia es una "luz para todos los pueblos" y "señal de fraternidad entre las naciones".

"La Iglesia nació con este fin: propagar el Reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre y hacer a todos los hombres participantes de la redención salvadora y por medio de ellos ordenar realmente todo el universo para Cristo" (AA, 2).

"La Iglesia, en virtud de la misión que tiene de iluminar a todo el orbe con el mensaje evangélico y de reunir en un solo Espíritu a todos los hombres de cualquier nación, raza o cultura, se convierte en señal de fraternidad" (GS, 92).

El Concilio insiste en que por el mismo hecho de ser misión fundamental de la Iglesia apresurar la venida del Reino de Dios en el mundo para la salvación de toda la humanidad, está obligada a impregnar el orden temporal con el espíritu del Reino.

"Los Apóstoles predicaron la palabra de la verdad y engendraron las Iglesias (S. Agustín). Sus sucesores están obligados a perpetuar esta obra, a fin de que la palabra de Dios se difunda y glorifique (2 Tes 3, 1) y el reino de Dios sea anunciado y establecido en toda la tierra". (AG, 1).

"La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de la humanidad" (GS, 45).

"Con todo, la misión de la Iglesia no es solamente ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico" (AA, 5).

"Aunque haya que distinguir cuidadosamente entre progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, con todo, el progreso temporal, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios" (GS, 39).

"Por eso, el Reino que ahora está ya misteriosamente presente en nuestra tierra, cuando venga el Señor consumará su perfección (GS, 39).

Y la Iglesia, en cuanto va creciendo paulatinamente, anhela simultáneamente el Reino consumado y con todas sus fuerzas espera ansiosamente unirse con su Rey en la gloria" (LG, 5).

Presencia de la Iglesia en el mundo

Para cumplir su misión específica confiada por Cristo, de ser el sacramento de la salvación a todos los pueblos e individuos, la Iglesia debe insertarse en todos los grupos y sociedades.

“La Iglesia, enviada por Cristo para manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y pueblos, sabe que tiene que llevar a cabo todavía una labor misionera ingente. Pues los dos mil millones de hombres, cuyo número aumenta cada día, nada o muy poco oyeron del Evangelio . . . La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe introducirse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (AG, 5).

“La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano cuando reivindica la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo la esperanza a los que desesperan ya de sus destinos más altos” (GS, 21).

REINO DE DIOS E IGLESIA EN PUEBLA

El documento de Puebla enseña que en el mismo Jesús se hace presente el Reino, que es inseparable de la Iglesia, aunque supere los límites visibles de la Iglesia.

“El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia (LG 8a), trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo donde quiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo. Tal acción de Dios se da también en el corazón de hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia. Lo cual no significa, en modo alguno, que la pertenencia a la Iglesia sea indiferente” (N. 226).

La Iglesia es señal del Reino. El Reino de Dios ya se encuentra en la Iglesia, que es en la tierra el germen de ese Reino.

“Por eso la Iglesia recibió por misión anunciar e instaurar el Reino (LG 5) en todos los pueblos. Ella es señal del Reino. En ella se manifiesta de modo visible lo que Dios está realizando, silenciosamente, en el mundo entero. Es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre, que en la fuerza del Espíritu de Amor, busca solícito a los hombres, para compartir con ellos —en gesto de indecible ternura— su propia vida trinitaria. La Iglesia es también el instrumento que introduce el Reino entre los hombres para impulsarlos hacia su meta definitiva. (N. 227).

“Ella constituye ya en la tierra el germen y principio de ese Reino (LG 5). Germen que deberá crecer en la historia, bajo el influjo del Espíritu, hasta el día en que “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,28). Hasta entonces, la Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos permanentemente necesitada de autoevangelización de mayor conversión y purificación” (N 228).

“No obstante, el Reino ya está en ella. Su presencia en nuestro continente es una Buena Nueva. Porque ella —aunque de modo germinal— llena plenamente los anhelos y esperanzas más profundos de nuestros pueblos” (N 229).

En la Iglesia ya está actuante la fuerza dinámica del Reino definitivo.

“La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser. Es importante tenerlo en cuenta, para evitar una falsa visión triunfalista. Por otro lado, no debe enfatizarse tanto lo que le falta, pues en ella ya está presente y operando de modo eficaz en este mundo la fuerza que obrará el Reino definitivo” (N. 231).

El gran servicio que la Iglesia presta al mundo es el anuncio de la llegada del Reino de la justicia y la paz.

“El gran ministerio o servicio que la Iglesia presta al mundo y a los hombres en él es la evangelización (ofrecida con hechos y palabras) (DV 2), la Buena Nueva de que el Reino de Dios, reino de justicia y de paz, llega a los hombres en Jesucristo” (N. 679).

La Iglesia, Pueblo de Dios consagrado por el bautismo, tiene la misión de encarnarse en todos los pueblos para introducir en su historia el Reino de Dios.

“La Iglesia es un pueblo universal, destinado a ser ‘luz de las Naciones’ (Is 49,6; Lc 2,32). . . por eso puede encarnarse en todos los pueblos para introducir en sus historias el Reino de Dios” (N. 237).

“En la fuerza de la consagración mesiánica, el Pueblo de Dios es enviado para servir al crecimiento del Reino en los demás pueblos” (N. 267).

“Todo se ha de hacer para que los bautizados sean más hijos en el Hijo, más hermanos en la Iglesia, más responsablemente misioneros para extender el reino. En esa dirección ha de madurar la religión del pueblo”. (N. 459).

“Por tanto, la finalidad de esta doctrina de la Iglesia —que aporta su visión propia del hombre y de la humanidad (PP 13)— es siempre la promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo, sin confundir sin embargo progreso terrestre y crecimiento del Reino de Cristo” (N. 475).

En Puebla los Obispos, como “maestros de la verdad” (687) y constructores de la unidad” (688), definieron cuál es su misión, corroborada por la “Fuerza de Dios”, encaminar a la humanidad hacia la manifestación plena del Reino de Dios.

“Solidarios con los sufrimientos y aspiraciones de nuestro pueblo, sentimos la urgencia de darle lo que es específico nuestro: el misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios. Sentimos que esta es la “fuerza de Dios” (Rm 1,16), capaz de transformar nuestra realidad personal y social, y de encaminarla hacia la libertad y la fraternidad, hacia la plena manifestación del Reino de Dios” (N. 181).

El Presbítero, de modo especial y oficial, tiene el encargo de anunciar la llegada presente y la futura plenificación del Reino de Dios.

“El presbítero anuncia el Reino de Dios que se inicia en este mundo y tendrá su plenitud cuando Cristo venga al final de los tiempos. Por el servicio de ese Reino, abandona todo para seguir a su Señor. Signo de esa entrega radical es el celibato ministerial, don de Cristo mismo y garantía de una dedicación generosa y libre al servicio de los hombres” (N. 692).

Los Religiosos, por su vida consagrada, asumen en la Iglesia un compromiso eclesial para la construcción del Reino de Dios.

“Como la Iglesia Universal se realiza en las Iglesias particulares, (CD 11), en éstas se hace concreta para la Vida Consagrada la relación de comunidad vital y de compromiso eclesial evangelizador. Con ellas, los consagrados comparten las fatigas, los sufrimientos, las alegrías y esperanzas de la construcción del Reino y en ellas vuelcan las riquezas de sus carismas particulares, como don del Espíritu evangelizador. En las Iglesias particulares encuentran a sus hermanos presididos por el Obispo, a quien “compete el ministerio de discernir y armonizar” (MR.6) (N 741).

El laico cristiano también se encuentra comprometido en la Iglesia en la construcción del Reino.

“En efecto, el laico se ubica, por su vocación, en la Iglesia y en el mundo. Miembro de la Iglesia, fiel a Cristo, está comprometido en la construcción del Reino en su dimensión temporal” (N. 787).

“Pero es en el mundo donde el laico encuentra su campo específico de acción. Por el testimonio de su vida, por su palabra oportuna y por su acción concreta, el laico tiene la responsabilidad de ordenar las realidades temporales para ponerlas al servicio de la instauración del Reino de Dios” (N. 789).

La liturgia, de modo especial, es la fuerza de la Iglesia para la realización del Reino.

“La liturgia es también la fuerza en el peregrinar, a fin de llevar a cabo, mediante el compromiso transformador de la

vida, la realización plena del Reino, según el plan de Dios" (N. 918).

La comunicación, como acto social vital debe ser valorada por la Iglesia en el anuncio del Reino.

"La evangelización, anuncio del Reino, es comunicación: por tanto, la comunicación social debe ser tenida en cuenta en todos los aspectos de la transmisión de la Buena Nueva" (N. 1063).

Finalmente, el esfuerzo ecuménico también debe apresurar la llegada del Reino de Dios.

"Con nuestros hermanos que profesan una misma fe en Jesucristo, aunque no pertenezcan a la Iglesia católica, esperamos unir los esfuerzos, preparando constantes y progresivas convergencias que apresuren la llegada del Reino de Dios" (N. 1252).

LA IGLESIA EN EL CONCILIO VATICANO II

Fundación de la Iglesia

El Vaticano II repetidas veces enseña que la Iglesia fue fundada por el mismo Jesucristo sobre el fundamento de los apóstoles.

"Este santo Concilio, siguiendo las huellas del Vaticano I, enseña y declara con él que Jesucristo, Pastor eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus apóstoles como El mismo había sido enviado por el Padre (Cf. Jn 20,21), y quiso que los sucesores de éstos, los obispos, fuesen los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos" (LG 18).

"Los apóstoles... predicando en todas partes el Evangelio (Cf. Mc 16, 20), que los oyentes recibían por influjo del Espíritu Santo, reúnen la Iglesia universal que el Señor fundó en los apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro, su cabeza, poniendo como piedra angular del edificio a Cristo Jesús (LG 19).

"El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su gran fundación. Pues el Señor Jesús inició su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la venida del Reino de Dios prometido muchos siglos antes en las Escrituras: Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios (Mt 4, 17) (LG 5).

Otras veces el Vaticano II afirma que si Jesús preparó la Iglesia durante su vida pública, fue después de su resurrección cuando la fundó.

"El Señor Jesús ya desde el principio llamó a sí a los que quiso, y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar (Mc 3,13; cf. Mt 10,1-42). Los apóstoles fueron así la semilla del nuevo Israel, a la vez que el origen de la jerarquía sagrada. Después el Señor, una vez que hubo completado en sí con su muerte y resurrección los misterios de nuestra salvación y la restauración de todas las cosas, habiendo recibido toda potestad en el cielo y en la tierra, antes de ascender a los cielos, fundó su Iglesia como sacramento de salvación y envió sus apóstoles al mundo entero, como también El había sido enviado por el Padre, mandándoles: 'Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado'. (Mt 28,19s). . . De aquí proviene el deber de la Iglesia de pagar la fe y la salvación de Cristo; de una parte, en virtud del mandato expreso que de los apóstoles heredó el orden de los obispos, al que ayudan los presbíteros, juntamente con el sucesor de Pedro, Sumo Pastor de la Iglesia. . . Esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres" (AG 5).

En el Decreto "Inter Mirifica" el Vaticano II repite que la "Iglesia Católica fue fundada por Cristo nuestro Señor a fin de llevar a la salvación a todos los hombres" (IM 3). El Decreto Ad Gentes comienza con esta solemne declaración:

"Enviada por Dios a las gentes para ser 'sacramento universal de salvación', la Iglesia, por exigencia radical de su catolicidad, obediente al mandato de su Fundador se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres. Los mismos apóstoles, en quienes la Iglesia ha sido fundada, siguiendo las huellas de Cristo, predicaron la palabra de la verdad

y engendraron las Iglesias. Es deber de sus sucesores perpetuar esta obra" (AG 1).

Naturaleza de la Iglesia

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia "Lumen Gentium" describe la naturaleza de la Iglesia como una prolongación del misterio de la Encarnación, una realidad teándrica, integrada por un elemento humano y otro divino.

"Cristo, mediador único, estableció y mantiene continuamente a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como organismo visible por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la sociedad visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de los bienes celestiales, no han de considerarse como cosas distintas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino" (LG 8) (Cf. SC 2; LG 2.4.6.9; OE-2; CD 11).

La Iglesia, Sacramento Universal de Salvación

Una expresión predilecta del Concilio Vaticano II que sirve para traducir admirablemente su concepción de Iglesia, es "Iglesia, Sacramento universal".

"La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano". (LG 1).

"Cristo, resucitado de entre los muertos (Rm 6,9), envió a su Espíritu vivificador y por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación" (LG 48) (Cf GS 42.45; AG 1.5; SC 5,26).

Presencia de la Iglesia en el Mundo

El Concilio Vaticano desarrolló ampliamente todos los aspectos característicos de la Iglesia de Jesucristo: necesidad, unidad, santidad, universalidad, apostolicidad de la Iglesia. Pero la contribución más original del Vaticano II es la elaboración sistemática de la encarnación, actuación y presencia de la Iglesia en el mundo de hoy. El Concilio

consagró una "Constitución" especial a este tema, que tiene el título sugestivo "Gaudium et Spes", "Alegria y Esperanza" de los hombres de hoy. En esa Constitución Pastoral el Concilio estudia los criterios en que se inspira la Iglesia en su acción social y las funciones concretas que desempeña hoy en el ejercicio de su misión social.

El primer criterio que lleva a la Iglesia a interferir en lo social es la fe, o la convicción sincera de lo que predica por mandato de Cristo. El segundo criterio es la esperanza, o la certeza fundada en la Palabra de Dios, que un misterio de salvación obra y actúa dentro de la historia humana. El tercer criterio es la caridad, nacida del mandamiento de amor que ve en el otro al hermano, miembro del mismo Cristo.

Las funciones de la Iglesia en el campo social, conforme al Vaticano II son principalmente la función crítica, testimonio de esperanza y activadora del amor. Esas funciones se traducen concretamente en la defensa constante de los valores, de la justicia y de los derechos humanos.

"La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos los grupos humanos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con que convivió (AG 10).

"La Iglesia, 'entidad social visible y comunidad espiritual' avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es obrar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios" (GS 40).

"Para servir al bien de todos, la Iglesia nada desea más ardientemente que poder desarrollarse libremente, bajo cualquier régimen que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común" (GS 42).

La Iglesia sabe perfectamente que su mensaje concuerda con las aspiraciones más íntimas del corazón humano, cuando reivindica la dignidad de la vocación humana, restituyendo la esperanza a aquellos que ya desesperan de su más alto destino" (GS 21).

Pluralismo Eclesial

Mons. Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de Salvador-Bahia-Brasil

El proceso de unificación del mundo es ciertamente uno de los rasgos relievantes de nuestra época. Se dice que el mundo se ha convertido en una "única aldea planetaria", donde todos los hombres y mujeres viven más o menos de la misma manera. Los medios de masa han uniformado, hasta casi en el último rincón de la tierra, el comportamiento de los hombres. Constataba el Concilio Vaticano II que "las relaciones humanas se multiplican sin cesar y al mismo tiempo la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales" (GS 6e). En Puebla nuestros Obispos señalaban que la cultura urbano-industrial "pretende ser universal"; y que "los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella" (n. 421). Mientras mira con satisfacción los impulsos de la humanidad hacia la integración y la comunión universal (cf. n. 425), Puebla pone en cuestión aquella universalidad, "sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (n. 427). Se percibe cada día con más claridad que la excesiva unificación, con la consecuente uniformización, es un proceso de empobrecimiento. Como defensa y reacción surge por todas partes el fenómeno de la regionaliza-

ción. Al igualamiento se propone como remedio el pluralismo.

Fenómenos paralelos se manifiestan dentro de la Iglesia. Siendo católica o universal, una y única por naturaleza, el actual proceso mundial de unificación podría llevarla todavía con más facilidad a una empobrecedora y esterilizante uniformidad. Como contrapartida se habla ahora, mucho más que en el pasado, de la Iglesia particular, regional o local para descubrir sus riquezas y su rostro propio. La palabra "pluralismo" pasó a ser un vocablo de moda. Ante la amenaza de un monolitismo eclesial se insiste en su pluralismo. Se habla de nuevos tipos o modelos de eclesiología. La regionalización de la Iglesia aparece como fuente de enriquecimiento.

Por todo eso será útil un ensayo sobre el pluralismo eclesial. Lo intentaremos en cinco partes: consideraremos primero la misma necesidad del pluralismo eclesial a partir de doce razones; nos fijaremos luego en siete jalones que indican los límites de esta multiplicidad; veremos después once tensiones más sentidas en el proceso de diversificación de la Iglesia; no será posible cerrar los ojos ante cinco síntomas más o menos graves que amenazan la vida normal y sana de una Iglesia pluralista; y por fin trataremos de vislumbrar la configuración de la Iglesia Católica después del providencial Concilio Vaticano II, con su fisonomía propia en América Latina.

I. NECESIDAD DEL PLURALISMO ECLESIAL

El término "pluralismo", que no es usado ni una vez en los documentos del Concilio Vaticano II con relación a la Iglesia, es tomado aquí simplemente como sinónimo de lo que el Concilio llama **diversitas, varietas, multiplicitas, particularitas, peculiaritas**. Designa las diferencias, que a veces pueden ser muy profundas, en los campos de la Liturgia, Espiritualidad, Teología y Disciplina eclesiástica, configurando de esta manera rostros diferentes de Iglesia con variados tipos o modelos de eclesiología. La Iglesia, en verdad, no es ni debe ser monolítica (cf. Puebla n. 244). En el Credo del Pueblo de Dios (25-7-1967), el Papa Pablo VI nos invitaba a profesar:

"... En el seno de esta Iglesia la rica variedad de ritos litúrgicos y la legítima diversidad de patrimonios teológicos y espirituales y de disciplinas particulares, lejos de perjudicar su unidad la manifiestan mejor". Era el resumen de lo que el Concilio había enseñado, por ejemplo, en LG 13c, 23d, UR 4g, 16, 17b, OE 2, 5a.

Entre los motivos que piden esta variedad y multiplicidad en la una y única Iglesia de Cristo se señalan doce:

1. El carácter peregrino de la Iglesia: Mientras no llegan los cielos nuevos y la tierra nueva (la consumación), recuerda el Concilio, "la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios" (LG 48c). Comenta el Documento de Puebla: "Ser peregrino comporta siempre una cuota de inseguridad y riesgo. Ella se acrecienta por la conciencia de nuestra debilidad y de nuestro pecado" (n. 266). La Iglesia lleva la imagen fugaz de este mundo. Está en estado de camino y de crecimiento. Es el ya y lo todavía no llevado a su perfecto cumplimiento. Es el germen y principio del Reino de Dios, "germen que deberá crecer en la historia, bajo el influjo del Espíritu, hasta el día en que Dios sea todo en todos. Hasta entonces, la Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación", enseña Puebla (n. 228); e insiste: "La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser. Es importante tenerlo en cuenta, para evitar una falsa visión triunfalista" (n. 321); pero también añade: "No debe enfatizarse tanto lo que le falta, pues en ella ya está presente y operando de modo eficaz en este mundo la fuerza que obrará el Reino definitivo". El Concilio nos recordaba que "la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor. Unida ciertamente por razones de los bienes eternos y enriquecida con ellos, esta familia ha sido constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mun-

do' y está dotada de 'los medios adecuados propios de una unión visible y social'. De esta forma, la Iglesia, 'entidad social visible y comunidad espiritual', avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios" (GS 40b).

2. El Espíritu Santo rejuvenece y renueva incesantemente la Iglesia (LG n. 4). Hay dos motivos para subrayar fuertemente esta dimensión pneumatológica de la Iglesia: primero, porque, como se expresa Puebla, el Espíritu Santo de hecho "es el principal evangelizador, quien anima a todos los evangelizadores y los asiste para que lleven la verdad total sin errores y sin limitaciones" (n. 202); segundo, porque la dimensión de la Iglesia que ahora llaman "institucional" podría olvidar la importancia del aspecto pneumatológico. De hecho, los Documentos del Vaticano II, que innegablemente afirman lo institucional, sostienen asimismo lo carismático: "Y para que nos renováramos incesantemente en El (cf. Ef 4, 23), Cristo nos concedió participar de su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano" (LG 7g). Y así hay otras muchas y muy ricas enseñanzas del Vaticano II sobre la presencia y la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. La concepción del Concilio llega al extremo de enseñar que el Espíritu Santo asume la articulación social (esto es: la parte institucional) de la Iglesia como órgano de redención análogamente al modo como el Verbo divino asumió la naturaleza humana de Jesús como instrumento vivo de salvación (cf. LG 8a). Más no se puede ni siquiera imaginar. Entre lo institucional y lo carismático no sólo no hay ninguna oposición, sino que entre ambos hay una unión tan íntima que se la compara ni nada menos ni nada más que con la misma "unión hipostática" entre la naturaleza divina del Verbo y la naturaleza humana de Jesús de Nazaret.

3. Para poder cumplir su misión, "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose

a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad" (GS 4a). Además de esta necesaria "acomodación a cada generación", que pide un constante cambio en su rostro, la Iglesia debe "acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la propia nación" (AG 16b). Puebla lo explica: "La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure, así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ella" (n. 400). Pues, por una parte la fe es vivida a partir de una cultura presupuesta, por otra permanece válido, en el orden pastoral, el principio de la encarnación: "Lo que no es asumido no es redimido" (n. 400); o: "lo que (la Iglesia) no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja" (n. 469). Es el dicho popular: "Toda silla desocupada la ocupa el diablo".

Este importante principio de la encarnación se concreta según algunos criterios generales que orientan la evangelización de las culturas, que, según Puebla (nn. 401-407), son siete:

Primero: reconocer que las culturas tienen valores y la evangelización no debe destruir sino consolidar y fortalecer estos elementos positivos, llamados también "gérmenes del Verbo".

Segundo: con mayor razón debe la Iglesia asumir los valores cristianos presentes en las culturas de pueblos ya evangelizados.

Tercero: en su evangelización la Iglesia toma como punto de partida precisamente aquellas semillas esparcidas por Cristo y estos valores, frutos de su trabajo misionero.

Cuarto: para ello la Iglesia debe esmerarse en un esfuerzo de trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta (inculturación).

Quinto: la Iglesia debe establecer también una crítica de las culturas: denuncia y corrige la presencia del pecado, purifica y exorciza los desvalores y derriba los valores erigidos en ídolos (ruptura).

Sexto: la Iglesia invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre.

Séptimo: la Iglesia mueve las culturas para que acojan por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podría encontrar su plenitud.

Y así habrá también eclesiologías más o menos encarnadas en su tiempo y lugar según la capacidad y creatividad de sus pastores. El rostro de la Iglesia particular encarnada entre los indígenas de Guatemala, para dar un ejemplo, será diferente del de la Iglesia particular encarnada entre los colonos alemanes del Río Grande do Sul, Brasil.

4. La Iglesia se siente impulsada por la ley de la inmanencia y al mismo tiempo frenada por el principio de la trascendencia: "Debiendo difundirse en todo el mundo, la Iglesia entra, por consiguiente, en la historia de la humanidad, si bien trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos" (LG 9c). Por eso, "desde el comienzo de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios, en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley fundamental de toda evangelización" (GS 44b). Lo que el Concilio aquí llama "lex omnis evangelizationis" es precisamente el imperativo de la inmanencia, a partir de la cual surgen las Iglesias particulares. Pero al mismo tiempo en virtud del indicativo de la trascendencia, la Iglesia tiene el deber de rebasar todos los límites de tiempo y lugar. Enviada a todos los pueblos, sin distinción de épocas y regiones, la Iglesia "no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género particular de costumbres, a ningún modo de ser, antiguo o moderno. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura" (GS 58c). Es decir: su encarnación en las culturas no debe ser ni exclusiva de tal manera que no permita la pluralidad de formas, ni indisoluble hasta el punto que ya no pueda abandonar formas caducas o ultrapasadas. Debe estar siempre abier-

ta, lista y dispuesta a comenzar de nuevo su encarnación en configuraciones nuevas. Es su constante capacidad de "rejuvenecimiento", obra del Espíritu Santo.

Poniendo un ejemplo: la encarnación de la Iglesia en la cultura greco-romana fue ciertamente providencial y de gran éxito, resultando de ella un tipo de Iglesia particular con su eclesiología claramente caracterizada (cumpliendo el imperativo de la inmanencia). Pero dado que esta Iglesia era al mismo tiempo el centro visible de la Iglesia universal, podía dar la impresión de ser la única expresión posible de la Iglesia (olvidando el indicativo de la trascendencia). También para la Iglesia Latina, en cuanto tal y en cuanto Iglesia particular (cf. LG 29b, SC 91b, PO 16c), vale el principio de la trascendencia esto es: ella no está ligada a la cultura greco-romana ni de modo exclusivo ni de modo indisoluble y puede desaparecer sin que esto afecte la perennidad de la supervivencia de la Iglesia tal como Cristo la quiso, que ciertamente no la fundó "latina".

5. Jesucristo vino a la tierra para que los hombres "tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10). Puebla nos recuerda que el Espíritu Santo es "Dador de Vida" (nn. 203, 1294). En la Iglesia los Pastores son "llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los Pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas", exhorta Puebla (n. 249). El motor de la Iglesia es la vida suscitada por el Espíritu. Contra la ideología que magnifica la realidad de lo conflictivo como una dimensión estructural de lo real, como el motor de la historia, señalando la agudización conscientemente buscada de los conflictos sociales, también al interior de la Iglesia, como el único método adecuado para impulsar el progreso, es necesario afirmar que para la visión cristiana la categoría fundamental es la vida ¹.

Un estado de tensión entre fuerzas conservadoras y renovadoras es una situación absolutamente sana y normal. Es la ley fundamental de la misma vida. Sin la presencia activa y vigilante de fuerzas renovadoras tendríamos la fijación, la inmovilidad, la parálisis; sin la presencia activa y vigilante de las fuerzas conservadoras tendríamos la inestabilidad, la in-

seguridad, la confusión, la anarquía. Como cuerpo vivo y en constante crecimiento, es deber de la Iglesia procurar que estén siempre en actividad las dos fuerzas.

Pero es necesario reconocer también que la voluntad de conservar y el deseo de renovar pueden exacerbarse y transformarse en sectarismo. Es entonces cuando los conservadores se hacen reaccionarios y los renovadores se hacen revolucionarios. El uno quiere eliminar al otro; y este estado no es normal ni provechoso. Reaccionarios y revolucionarios transforman el Evangelio en ideología. Pero el Evangelio no es una ideología, asegura Puebla (n. 540). Introducen la lucha ideológica al interior de la Iglesia, buscada conscientemente por los grupos disidentes para, como dicen, "convertir" (es decir: cambiar substancialmente) la Iglesia. Los tenemos un poco por todas partes en América Latina, como veremos más adelante.

6. La perennidad de la Iglesia en la temporalidad 2. En su encuentro con el tiempo y con la historia la Iglesia se ve continuamente amenazada por dos polarizaciones: inserción demasiado profunda, o falta de inserción. Cuanto más se inserta la Iglesia en la historia de una época y adopta su ritmo, sus estructuras, sus modos de pensar y de actuar, más peligro corre de perder su identidad y de evaporarse con ellos (sería la Iglesia comprometida, liberal, etc.). Si la Iglesia se aísla del mundo para liberarse de los riesgos de la temporalidad, corre el peligro de no comprender a los hombres a los que se dirige, de hablarles en su lenguaje indescifrable y de perderlos (Iglesia intransigente, integrista, cerrada al diálogo, etc.). A lo largo de la historia la Iglesia se compromete (ley de la inmanencia) y descompromete (ley de la trascendencia) continuamente. Esto se percibe con más claridad en las posibles relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hay cinco tipos de relaciones, y cada tipo supone su propia eclesiología:

- * El Estado se opone a la Iglesia (como ocurrió en las persecuciones hasta el siglo IV y en otras épocas hasta nuestros días, también en América Latina; es la Iglesia en la diáspora).
- * El Estado y la Iglesia viven lado a lado, en una neutralidad pacífica, obrando cada uno por su cuenta en su propio te-

rreno, cultivando una sana cooperación cuando se trata de materia mixta (como suele ser la situación en el Occidente actual y libre y en muchas naciones de nuestro Continente).

- * La Iglesia y el Estado se asocian entre sí, gozando la Iglesia de la protección del Estado, pero de tal manera que paraliza, más o menos, la libertad de la Iglesia (como en la época constantiniana o en el neocesarismo de las naciones modernas, también en América Latina).
 - * El Estado se dedica a dominar a la Iglesia hasta lograr esclavizarla (como en la sociedad feudal y en algunas repúblicas "liberales" influenciadas por el ideal masónico).
 - * La Iglesia, mediante su poder espiritual sobre las personas, acaba dominando al Estado y se convierte a sí misma en una especie de super-Estado (como en la Cristiandad medieval, con toda su grandeza y ambigüedad).
7. La Iglesia existe para evangelizar. Por eso la visión que se tenga de la evangelización marcará el rostro de la Iglesia que evangeliza. Diferentes tipos de evangelización engendran sus correspondientes tipos de eclesiología. En un Encuentro Nacional de Teología de la Liberación (Colombia, marzo de 1979) se formuló este extravagante principio: "Frente a la eclesiología tradicional que deduce la misión de la Iglesia a partir de su naturaleza inmutable, la eclesiología latinoamericana de la liberación deduce la naturaleza de la Iglesia a partir de su misión". Según el concepto de este mismo Congreso la misión de la Iglesia es evangelizar; evangelizar significa construir el Reino de Dios; Reino de Dios se identifica con la liberación de las clases oprimidas y construcción de una nueva sociedad del tipo socialista. Y así no será difícil especular sobre un nuevo tipo de eclesiología³. Los siguientes conceptos unidimensionales de evangelización pueden ser otras tantas matrices para nuevos tipos de eclesiología⁴ que serán entonces igualmente unidimensionales:
- * Evangelización como testimonio mudo: prefiere hablar de "presencia cristiana", "servicio a los hombres", etc. Todo signo o testimonio ya sería no sólo evangelizar, sino la sola evangelización hoy.

- * Evangelización determinada por el mundo o la praxis: el mundo fija la agenda de la Iglesia; sólo la situación actual, el aquí y ahora, ofrece el criterio para definir la evangelización.
- * Evangelización postergada: es necesario trabajar primero en la promoción humana y después en la evangelización.
- * Evangelización puramente espiritualizante: el Reino de Dios es una realidad exclusivamente trascendente, sin relación explícita con los problemas de la sociedad humana.
- * Evangelización temporalizante y politizante: donde hay un cierto tipo de compromiso o de praxis por la justicia ya está presente el Reino de Dios anunciado por Jesucristo.

Es evidente que a una visión global o a la plena comprensión de la evangelización (cf. EN n. 24, Puebla 356-360) corresponderá también un tipo más rico y complejo de eclesiología.

8. La actual apertura hacia el ecumenismo suscita actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos separados (cf. UR 4b). El Concilio Vaticano II no pudo resistir a la tentación de hacer al menos una (y es de hecho la única) declaración solemne ("solemniter declarat"): "que las Iglesias de Oriente, como las de Occidente, tienen derecho y obligación de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, que están recomendadas por su venerable antigüedad, son más adaptadas a las costumbres de sus fieles y resultan más adecuadas para procurar el bien de las almas" (OE n. 5). En otro documento, "para disipar toda duda", declara: "que las Iglesias orientales, recordando la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen la facultad de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que éstas son más acomodadas para promover el bien de sus almas" (UR n. 16). En este texto el Concilio sigue, humilde y firme: "No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión".

Ya antes, en el n. 4g, el Vaticano II había dirigido a los católicos esta exhortación: "Conservando la unidad en lo ne-

cesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada". El movimiento ecuménico está todavía en sus comienzos y necesita de tiempo para poder avanzar gradualmente, con paciencia, por siete etapas: de relaciones humanas; de pura información (coloquios, diálogos); de testimonio común en el campo social; de afirmaciones doctrinales conjuntas; de aceptación de la base; de aprobación autorizada; de comunión plena en la común celebración de la Eucaristía. Terminadas estas etapas, no será difícil prever nuevos tipos de eclesiología. Con la ayuda de Dios llegará el día en que tengamos católicos-anglicanos, católicos-luteranos, católicos-reformados, etc., teniendo cada una de estas Iglesias particulares su fisonomía propia, con su liturgia, su espiritualidad, su teología y su disciplina eclesiástica, en resumen: su eclesiología.

9. Una mirada a lo que ya tenemos de hecho en las Iglesias católicas orientales podrá ayudarnos a entender más claramente la gran variedad perfectamente posible dentro de la unidad o comunión católica ("Communio Catholica": OE n. 4). Pues prácticamente todos los Ritos orientales tienen su pequeño grupo católico ("uniatas", un total de unos diez millones), que sigue el mismo rito o liturgia de los disidentes. Actualmente las Iglesias católicas orientales tienen ocho Patriarcados: dos en Alejandría, uno para los coptos, otro para los melkitas; tres en Antioquía, para los maronitas, melkitas y sirios; el de los melkitas de Jerusalén; el de los caldeos de Babilonia; y el de los armenios de Cilicia. Tenemos, además, los católicos bizantinos ucranianos o rutenos, de la antigua metrópoli de Kiev; y varios grupos jacobitas de los así llamados "cristianos de Santo Tomás", los malabares y los malancares, de la India. De todos ellos nos garantiza el Concilio Vaticano II: "La Iglesia católica valora altamente las instituciones, ritos litúrgicos, tradiciones eclesiásticas y modos de vida cristiana de las Iglesias orientales" (OE n. 1).

Asegura el Concilio que esta pluralidad en la Iglesia, "lejos de ir contra su unidad, la manifiesta mejor. Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan íntegras"

(OE n. 2). Como Patriarcados, mantienen una amplia autonomía al interior de la Iglesia. El mismo Concilio los describe con estas palabras: "Con el nombre de Patriarca oriental se designa el Obispo a quien compete la jurisdicción sobre todos los Obispos, sin exceptuar los Metropolitanos; sobre el clero y el pueblo del propio territorio o rito, de acuerdo con las normas del derecho y sin perjuicio del primado del Romano Pontífice" (OE 7b). Es decir, el poder patriarcal como tal es esencial y formalmente un poder de jurisdicción superepiscopal verdadero y efectivo; es ordinario, ya que por derecho ha sido conferido al Patriarca en virtud de su cargo; es propio, no vicario; y es personal, estrictamente unido a la persona del Patriarca. Como jefe de su Iglesia, el Patriarca tiene el derecho y el deber de gobernar con un poder ordinario legislativo, judicial, ejecutivo, doctrinal, administrativo y litúrgico, según las normas del derecho. La existencia de la función patriarcal en la Iglesia prueba que la "potestas plena et universalis" del Sucesor de Pedro no lleva necesariamente a la centralización y a la uniformidad de la Iglesia universal; que, no obstante el poder primacial, puede haber circunscripciones eclesíásticas relativamente autónomas, con usos, costumbres y ritos litúrgicos propios; y que hay lugar en la Iglesia para un sano pluralismo eclesial, con variedades en las cosas que no son de institución divina, bajo la inmediata y ordinaria dirección del Patriarca. En una notable ponencia sobre las relaciones entre la Sede de Pedro y las Iglesias locales ⁵ aclaraba el entonces Sustituto de la Secretaría del Estado, Mons. Benelli: "Una cosa es el poder de jurisdicción real, efectivo; otra cosa es la centralización del poder. La primera es de derecho divino; la segunda es el efecto de circunstancias humanas. La primera es una virtud fecunda en bienes; la segunda es objetivamente una anomalía".

En su constitución dogmática *Lumen Gentium*, n.23d, después de escribir las Iglesias patriarcales, el Concilio observa: "Esta variedad de las Iglesias locales, tendiente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa. De modo análogo, las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el efecto colegial tenga una aplicación concreta". Esta analogía o comparación (el original dice "simile ratione") entre una Iglesia patriarcal y una

Conferencia episcopal, propuesta por el mismo Concilio, podría insinuar una posible evolución de las Conferencias episcopales hacia algo como Iglesias patriarcales, con toda la autonomía que le es inherente por su misma naturaleza jurídica. Serían cambios profundos en total fidelidad a las determinaciones de derecho divino.

En América Latina tenemos las siguientes Eparquías dependientes de Patriarcados orientales católicos:

- * Eparquía Ucraniana, Rutenos, en Buenos Aires, Argentina.
- * Eparquía Ucraniana, Rutenos, en Curitiba, Paraná, Brasil.
- * Eparquía Melkita, Sirios, en São Paulo, Brasil.
- * Eparquía Maronita, Libaneses, en São Paulo, Brasil.

10. "Esposa fiel de su Señor" (GS 43f), la Iglesia "sabe muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio" (ib.). La fidelidad de la Iglesia, don y obra del Espíritu Santo, está constantemente envuelta en las sombras de la fragilidad humana. El Concilio lo expresa con esta excelente fórmula: **Licet sub umbris, fideliter tamen** (LG 8d). En el frontispicio de la Iglesia universal, en el zaguán de cada Iglesia particular o en el portal de cada parroquia, como también en la frente de cada uno de sus miembros o ministros se podrían grabar con destacadas letras estas tres palabras: **sub umbris fideliter**, que indican admirablemente el misterio de la presencia activa del divino Espíritu en constante acción conjunta con la debilidad humana.

Con el Concilio y después de él, podemos hablar tranquilamente también de este aspecto humano, a veces excesivamente humano, de la Iglesia. El Vaticano II usa dos palabras significativas: "purificar" y "renovar" la Iglesia; ambas suponen cambios en el rostro de la Iglesia y, por ende, tipos diferentes de eclesiología. "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**" (LG 8c). Por este motivo "exhorta a sus hijos a la **purificación y renovación**, a fin de

que la señal de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia” (LG 15, cf. GS 43f). “Los católicos, con sincero y atento ánimo, deben considerar todo aquello que en la propia familia católica debe ser renovado y llevado a cabo para que la vida católica dé un más fiel y más claro testimonio de la doctrina y de las normas entregadas por Cristo a través de los Apóstoles” (UR 4e). Más: “La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne reforma, de la que, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente” (UR 6a). Ella misma anuncia que desea una “renovación de toda la Iglesia” (OT, proemio), una “renovación interna de la Iglesia” (PO 12d). “A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo (GS 21e).

Semejantes invitaciones valen también para América Latina. Reunidos en Puebla, nuestros Obispos declaran: “Esta es nuestra primera opción pastoral: la misma comunidad, sus laicos, sus pastores, sus ministros y sus religiosos deben convertirse cada vez más al Evangelio para poder evangelizar a los demás” (n. 973). Nuestros Obispos confiesan: “Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos. Sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de Pastores” (n. 1221).

11. Vivimos en una época de crisis que el Concilio describe como “crisis de crecimiento” (GS 4c). Ella nos coloca en una nueva edad de la historia humana. El Vaticano II describe esta crisis con colores bastante cargados y realistas (cf. GS nn. 4-10): Cambios profundos y rápidos se propagan progresivamente por el mundo entero y afectan al mismo hombre, sus juicios, sus deseos individuales y colectivos, su modo de pensar y su comportamiento con relación a las realidades y a los hombres, de tal modo que ya se puede hablar de una verdadera transformación social y cultural, con inevitables repercusiones también sobre la vida moral y religiosa. Los estudios sociológicos volvieron al hombre más incierto e inseguro de sí mismo y los descubrimientos de las leyes de la vida social lo dejaron perplejo sobre la orientación que debe tomar. Mientras aumentan las comunicaciones de ideas, las mismas palabras que definen los conceptos más fundamentales toman frecuentemente sentidos muy diferentes, según la variedad de

ideologías que surgen. Afectados por una situación tan compleja, muchos sienten dificultades cada vez mayores en reconocer los valores perennemente válidos para luego armonizarlos adecuadamente con los nuevos descubrimientos. El espíritu científico ha producido un sistema cultural y modos de pensar diferentes de los tiempos anteriores. Las tradicionales comunidades locales experimentan cada día transformaciones más profundas en la convivencia social. Las concepciones y condiciones de vida social, con siglos de experiencias, se cambian del día a la noche. Poderosos y mejores medios de comunicación social contribuyen a la difusión rápida de nuevos modos de pensar y de actuar. Las relaciones humanas se multiplican incesantemente y establecen nuevos tipos de dependencia. Todo este cambio de mentalidad y de estructuras cuestiona los valores recibidos. Las instituciones, las leyes, los modos de pensar y de actuar heredados del pasado ya no se adaptan bien al estado actual de cosas, causando graves perturbaciones en el comportamiento y en las mismas normas de conducta. Todo eso influye profundamente en la misma vida religiosa y eclesial. El espíritu crítico más agudo la purifica de una concepción mágica del mundo y de supersticiones aún esparcidas en medio de la religiosidad popular y exigen una adhesión a la fe más personal y operosa. Pero por eso mismo multitudes cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión y de la Iglesia. La negación de Dios o de la religión ya no es, como en el pasado, un hecho insólito e individual: tales actitudes se presentan hoy no raras veces como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación de Dios y de la religión se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia, y la misma legislación civil. Todo eso entonces causa y explica la perturbación de muchos. Este cambio tan rápido, realizado no pocas veces de un modo desordenado, y la conciencia más aguda de las antinomias existentes en el mundo, producen o aumentan las contradicciones y el desequilibrio. Frecuentemente aparece entonces en el mismo ser humano el desequilibrio entre la inteligencia práctica moderna y una forma de conocimiento teórico que no consigue dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en una síntesis satisfactoria. Surge también el desequilibrio entre el afán por la eficiencia prác-

tica y las exigencias de la conciencia moral, y entre las condiciones de la vida comunitaria y las exigencias de un pensamiento personal y de la contemplación y admiración, que son los únicos caminos capaces de llevar a la sabiduría.

Así veía el Concilio Vaticano II el actual proceso de secularización y sus repercusiones sobre el hombre y sobre su comportamiento y su relación con Dios. En esta humanidad en crisis de crecimiento es donde la Iglesia siente el deber de insertarse, para estar presente entre los hombres como el fermento en la masa. Y como las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, deben ser también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo, y porque la comunidad cristiana se siente solidaria con el género humano y su historia, también la Iglesia entró en la misma situación de crisis de crecimiento, en la cual todavía sigue buscando nuevos caminos.

Puebla no ignora que nuestro Continente latinoamericano sufre "la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos y técnicos de la época moderna" (n. 76). Ante esta nueva situación de cambio, informa Puebla, en América Latina "la Iglesia ha ido adquiriendo una conciencia cada vez más clara y más profunda de que la evangelización es su misión fundamental y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de adaptación dinámica, atractiva y convincente del Mensaje a los hombres de hoy" (n. 85). En este esfuerzo estamos aún en "actitud de búsqueda" (n. 86), es decir: no disponemos todavía de las respuestas pastorales adecuadas exigidas por las nuevas situaciones. Estamos "en pleno proceso de renovación" (n. 100). Unos progresarán más rápidamente, tal vez equivocándose no pocas veces en sus experiencias; otros se mantendrán en actitud de espera, quizás perdiendo excelentes oportunidades de acertar. De ahí surgen distintos modos de ser Iglesia hoy, en el aquí y ahora, con diferentes tipos de eclesiología. Los que no entienden las exigencias pastorales de adaptación acabarán con una eclesiología conservadora, tradicionalista, como Mons. Marcel Lefebvre y sus adictos también entre nosotros, o el movimiento "Tradición, Familia y propiedad", actuante en varios países de América

Latina. De éstos informa Puebla que "el problema de los cambios ha hecho sufrir a muchos cristianos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia que creían totalmente inmutable" (n. 264). Los que no entienden las exigencias pastorales de la fidelidad al Señor y a su Iglesia acabarán con una eclesiología revisionista, de los cuales afirma Puebla que "quisieron vivir un cambio continuo" (n. 265).

12. En las Iglesias estrictamente locales (como las comunidades eclesiales de base u otros grupos cristianos eclesiales) hay que pensar también en muy diferenciados rostros eclesiales. Es evidente que, por la misma naturaleza de su acción pastoral, habrá variaciones a veces muy notables en el modo de ser Iglesia entre los campesinos, entre los indígenas, entre los marginados y hacinados urbanos, entre los que viven en el centro de las grandes ciudades; o entre los jóvenes, los maduros y los ancianos; o entre diferentes categorías de ámbitos pastorales funcionales de constructores de la sociedad (obreros, empresarios, técnicos, políticos, militares, etc.), o en el espacio de creación y difusión cultural (intelectuales, artistas, estudiantes y comunicadores sociales). Se podría decir con el Concilio: "La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con los que convivió" (AG 10).

II. JALONES PARA EL PLURALISMO ECLESIAL

En las páginas anteriores los documentos citados hablaban de un "sano" o "legítimo" pluralismo, para insinuar la posibilidad de un pluralismo patológico o espúreo; recomendaban una adaptación "en cuanto posible", para señalar que no todo es factible; insistían en la "fidelidad al Señor y a su Iglesia", para sugerir la eventualidad de una traición; pedían unidad "en lo necesario", para aludir a la existencia de un núcleo imprescindible. Puebla asevera que "al avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia, pero sólo en lo exterior y accidental" (n. 264). Esta limitación de nuestros Obispos ha sido criticada y ridiculizada. Quizá no haya sido

una formulación muy feliz, pero es necesario conceder que es correcta. Pues lo "accidental" se opone a la sustancia; y el cambio de la sustancia sería alteración. En 1562 el Concilio de Trento hizo esta aclaración solemne: "Declara el santo Concilio que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los Sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos Sacramentos" (Dz 931). *Salva illorum substantia*, era la condición. La Iglesia no tiene ningún poder sobre "la sustancia de los Sacramentos", es decir, explicaba Pío XII en 1947, "aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estableció que debían ser observadas en el signo sacramental" (Dz 2301).

Según este modo de hablar hay una "sustancia de la Iglesia" sobre la cual la misma Iglesia no tiene ningún poder para hacer cambios; y a esta sustancia pertenece todo y sólo aquello que, conforme al testimonio de las fuentes de la fe cristiana, Cristo Señor estableció cuando fundó la Iglesia "dotando a la naciente comunidad de todos los medios y elementos esenciales que el pueblo católico profesa como de institución divina" (Puebla n. 222). Pues no todo es de institución divina. Y lo que no es de origen divino tampoco hace parte de la sustancia de la Iglesia. Hablando de los que sufren por causa de los cambios, recomienda Puebla: "Es importante ayudarlos a distinguir los elementos divinos y humanos de la Iglesia" (n. 264). En su primer documento declaró el Concilio Vaticano II que una de sus finalidades era "adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio" (SC 1).

En la parte institucional de la Iglesia no todo está sujeto a cambio. Para el oficio de conducción en la Iglesia (la "potestas regendi", cf. LG n. 27) vale la misma norma fundamental que el Concilio recuerda para el de enseñar: "No está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio" (DV 10b). Fiel Esposa de su Señor, la Iglesia debe tener una constante actitud de fidelidad y obediencia a la voluntad o a las determinaciones de su divino Fundador. Esta preocupación, unida al conocimiento de las nuevas exigencias pastorales, debe ser la dominante en los momentos de cambio.

Para tales cambios la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, en el Documento sobre la Pastoral de Conjunto, n. 5, indicó este criterio básico: "Toda revisión de las estructuras eclesiales en lo que tienen de reformable, debe hacerse, por cierto, para satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas, pero también con los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia". Insistía entonces Medellín en dos ideas directrices" la comunión (que en el n. 6 ya estaba unida a la idea de la participación) y la catolicidad. De la comunión afirmaban los Obispos latinoamericanos reunidos en Medellín: "Esta comunión que une a todos los bautizados, lejos de impedir, exige que dentro de la comunidad eclesial exista multiplicidad de funciones específicas, pues para que ella se constituya y pueda cumplir su misión, el mismo Dios suscita en su seno diversos ministerios y otros carismas que le asignan a cada cual su papel peculiar en la vida y en la acción de la Iglesia. Entre los ministerios, tienen lugar particular los que están vinculados con un carácter sacramental. Estos introducen en la Iglesia una dimensión estructural de derecho divino" (n. 7). En otro Documento, sobre los Sacerdotes, n. 5, la Conferencia de Medellín señalaba que "se percibe en esta hora de transición una creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia, que llega, en algunos, al menosprecio de todo lo institucional, comprometiendo los mismos aspectos de la institución divina".

Así se veía la situación eclesial latinoamericana en 1968.

Medellín discernía en esta actitud "el elemento más pernicioso para el presbítero de hoy" (ib.) y se refería a "un peligroso ofuscamiento, en algunos, del valor del magisterio papal y episcopal, que puede conllevar no solo una falta de obediencia, sino de fe" (n. 8). En su Discurso inaugural de la Conferencia de Medellín decía el Papa Pablo VI:

"Y sabemos también cómo la fe es insidiada por las corrientes más subversivas del pensamiento moderno. La desconfianza que, incluso en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra 'philosophia perennis', nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda; el 'vacuum' pro-

ducido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, es invadido frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas; y éstas han sacudido nuestro arte normal, humano y sabio de pensar la verdad; estamos tentados de historicismo, de relativismo, de subjetivismo, de neo-positivismo, que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva y una falsa persuasión de que para atraer y evangelizar a los hombres de nuestro tiempo, tenemos que renunciar al patrimonio doctrinal, acumulado durante siglos por el magisterio de la Iglesia, y de que podemos modelar, no en virtud de una mejor claridad de expresión sino de un cambio del contenido dogmático, un cristianismo nuevo, a medida del hombre y no a medida de la auténtica palabra de Dios. Desafortunadamente también entre nosotros, algunos teólogos no siempre van por el recto camino”.

Para andar por el camino recto en el campo de la eclesiología católica hoy en y para América Latina, es necesario tener presentes algunos principios incommovibles de la fe católica que sirvan de jalones o linderos, sobre todo en este momento, cuando el género humano está en lo que con el Concilio hemos llamado crisis de crecimiento, para que la Iglesia pueda acomodarse adecuadamente a las nuevas situaciones que están realizándose. No buscamos una nueva Iglesia, pero sí una nueva configuración histórica de sus estructuras e instituciones. La “sustancia” de la Iglesia, que es incambiable, solamente existe y funciona en concretas “configuraciones” históricas, que son, todas ellas, mudables. Y las múltiples eclesiologías, para que permanezcan católicas, serán diferentes no en aquella sustancia de la Iglesia, que será siempre la misma, sino en esta configuración externa. Pues, como enfatizaba el Papa Juan XXIII en su Discurso de apertura del Concilio, el día 11 de oct. de 1962, “una cosa es la sustancia del ‘depositum fidei’, es decir de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa” (cf. GS 62b).

Con palabras del mismo Concilio Vaticano II se recuerdan siete jalones:

1. “Profesa en primer término el sagrado Concilio que Dios mismo manifestó al género humano el camino por el cual los hombres, sirviéndole a El, pueden salvarse y llegar a ser bienaventurados en Cristo. Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres” (DH n. 1b).

Este es el designio de Dios con relación a la salvación del género humano. El Papa Pablo VI, en su Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, n. 28, resumió el concepto que la Iglesia tiene de la “salvación” con esta aclaración: “No una salvación puramente immanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad”. Véase el concepto de salvación en el Documento de Puebla, nn. 351-355.

Nos atormenta ciertamente la pregunta sobre la salvación de los muchísimos que no andan por este único camino revelado. El Concilio, aquí, habla simplemente de “el camino”, de una “única religión verdadera”, en singular. Pero el Vaticano II confía que, además de este camino expresamente revelado, Dios tiene sus “caminos”, en plural, que sólo El conoce (“*viis sibi notis*”), para los que sin culpa propia desconocen el Evangelio (cf. AG 7a); y que el Espíritu Santo ofrece a todos los no cristianos la posibilidad de que, “en forma de solo Dios conocida” (“*modo Deo cognito*”), se asocien al misterio pascual (cf. GS 22e). Es inútil perderse en especulaciones sobre lo que “solo Dios sabe” y no nos fue revelado; ni mucho menos opondremos aquellos desconocidos caminos o modos de salvación al camino, “única religión verdadera”, claramente revelado. Puebla nos advierte que aquella misteriosa acción divina en el corazón de los hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia “no significa, en modo alguno, que la pertenencia a la Iglesia sea indiferente” (n. 226). Tenemos más bien “el deber de proclamar la excelencia de nuestra vocación a la Iglesia católica” (n. 225), vo-

cación, añade Puebla, "que es a la vez inmensa gracia y responsabilidad" (ib.).

2. "El sagrado Concilio enseña, fundado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación. . . Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituída por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo se negasen a entrar o a perseverar en ella" (LG 14a.).

Sin insistir ahora en la tajante doctrina conciliar acerca de la institución de la Iglesia "por Dios a través de Jesucristo", importa más bien la sólida afirmación de la necesidad de la Iglesia "para la salvación". El argumento del Vaticano II, en este mismo párrafo, es sencillo y suficiente para nuestro fin: "El único Mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. El mismo, al incluir con palabras explícitas la necesidad de la fe y del bautismo (cf. Mc 16, 16; Jn 3, 5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta". Lo mismo es repetido en AG n. 7a.

Ante cierta "reflexión teológica latinoamericana", que en realidad es mucho más centroeuropea, sobre el cristianismo anónimo, exagerando sus consecuencias, y prodigando a manos llenas la salvación por todas partes, urgía una palabra clarificadora también por parte de nuestros Obispos reunidos en Puebla (cf. n. 222) sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación.

3. "La única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de su resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara, confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno, y la erigió perpetuamente como columna y fundamento de la verdad, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en el Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él" (LG 8b).

Hay muchas afirmaciones en esta proposición del Vaticano II. Lo que aquí y ahora nos atañe particularmente es

lo relacionado con la determinación de Jesucristo (el "ius divinum" al cual se refería Medellín) sobre la básica tarea de la Iglesia de ser columna y fundamento de la verdad; sobre su organización en este mundo "como una sociedad"; sobre la función petrina y la episcopal en la Iglesia; y sobre la firme persuasión manifestada por el Concilio de que aquella compleja realidad divino-humana, llamado "única Iglesia de Cristo" de la cual se había hablado en el rico párrafo anterior, con la presencia de todos los elementos eclesiales que el divino Salvador quiso para su Iglesia, se realiza concreta e históricamente (es el sentido del "subsistit in") sólo en nuestra Iglesia Católica tal y como hoy existe y es gobernada por el Papa Juan Pablo II los Obispos que están en comunión jerárquica con él.

Esta recia enseñanza del Concilio ecuménico en una Constitución dogmáticas es ilustrada por el mismo Concilio cuando, en otro documento, afirma:

4. "Únicamente por medio de la Iglesia de Cristo, que es el auxilio general de salvación, puede alcanzarse la total plenitud de los medios de salvación. Creemos que el Señor encomendó todos los bienes de la Nueva Alianza a un único Colegio apostólico, al que Pedro preside, para constituir el único Cuerpo de Cristo en la tierra, al cual es necesario que se incorporen plenamente todos los que de algún modo pertenecen ya al Pueblo de Dios" (UR 3e).

Este mismo documento añade que la Iglesia católica "se halla enriquecida con toda la verdad divinamente revelada y todos los medios de la gracia" (UR 4f).

Nótese en estos textos la insistencia en la "unicidad" de la Iglesia de Cristo; y que en ella y sólo en ella se encuentran

- * "la total plenitud de medios de salvación",
- * "todos los bienes de la Nueva Alianza",
- * "toda la verdad divinamente revelada",
- * "todos los medios de la gracia".

Por ello los Obispos reunidos en Puebla, podían enseñar con alegre y agradecida convicción que nuestra Iglesia católica "es el lugar donde se concentra al máximo la acción del

Padre, que en la fuerza del Espíritu de Amor, busca solícito a los hombres, para compartir con ellos, en gesto de indecible ternura, su propia vida trinitaria" (n. 227).

Todo este magnífico conjunto de doctrina es para los católicos motivo para amar nuestra santa Iglesia. De ahí la viva y a la vez severa exhortación del Vaticano II: "No olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirla a los méritos propios, sino a la gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad" (LG 14b).

Es infelizmente cierto que en el momento actual no todos los que se dicen cristianos pertenecen a esta única Iglesia de Cristo, que es la Iglesia católica. Por eso se dice que "fuera de su estructura" (LG 8b), o "fuera del recinto visible de la Iglesia católica" (UR 3b) o, como se expresaba Puebla, "fuera del ámbito perceptible de la Iglesia" (n. 226) "se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica" (LG 8c). Los católicos reconocemos con gozo y apreciamos los valores genuinamente cristianos, procedentes del patrimonio común que se encuentran entre los hermanos separados (cf. UR 4h) y con un esfuerzo común de purificación y renovación tratamos de restablecer la unidad de todos los cristianos, para que se cumpla la voluntad de Cristo y la división de los cristianos no siga impidiendo la proclamación del Evangelio en el mundo. Aún reconociendo que en aquellas Iglesias o comunidades eclesiales hay "elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia" (UR 3b), creemos, sin embargo, que padecen deficiencias sustanciales (cf. UR 3d) y que, por eso, en ellos no subsiste en su plenitud la Iglesia de Cristo.

Sin embargo un conocido teólogo latinoamericano ha defendido últimamente que la Iglesia católica "no puede pretender identificarse exclusivamente con la Iglesia de Cristo, porque ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas". Sería la negación de la unicidad de la Iglesia.

En la "Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores" (del Profesor Hans

Küng) del 24-6-1973, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hacía estas puntualizaciones:

"Los católicos están obligados a profesar que pertenecen, por misericordioso don de Dios, a la Iglesia fundada por Cristo y guiada por los sucesores de Pedro y de los Apóstoles, en cuyas manos persiste íntegra y viva la primigenia institución y la doctrina de la comunidad apostólica, que constituye el patrimonio de verdad y santidad de la misma Iglesia. Por lo cual no pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo, como si no fuera más que una suma —ciertamente dividida, aunque en algún sentido una— de Iglesias y de comunidades eclesiales; y en ningún modo son libres de afirmar que la Iglesia de Cristo hoy no existe ya verdaderamente en ninguna parte, de tal manera que se la debe considerar como una meta a la cual han de tender todas las Iglesias y comunidades".

5. "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asigna es de orden religioso" (GS 42b).

Este texto del Vaticano II ha sido reafirmado cantidad de veces. Pareciera supérfluo repetirlo. Sin embargo es necesario ponerlo aquí como un indispensable linderó para nuestros ensayos de crear una nueva configuración de la Iglesia acomodada a la situación actual. Jamás podemos perder de vista el fin propio o específico de la Iglesia. El Concilio cita en este mismo párrafo la formulación menos matizada de Pío XII: "El divino Fundador, Jesucristo, no le ha dado ningún encargo ni fijado ningún fin de orden cultural. El fin que Cristo le asigna es estrictamente religioso (. . .). La Iglesia debe conducir a los hombres a Dios, a fin de que se entreguen a El sin reserva (. . .). La Iglesia no puede jamás perder de vista este fin estrictamente religioso sobrenatural. El sentido de todas sus actividades hasta el último de los cánones de su Código, no puede ser otro que el de concurrir directa o indirectamente a este fin".

Pero el Vaticano II no ignora que esta misión religiosa de la Iglesia va a incidir indirectamente también en el campo cultural y en el de la construcción del orden temporal. Por eso el texto continúa: "Precisamente de esta misma misión

religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (GS 42b) 6.

En el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 5, después de enseñar que la obra redentora de Cristo consiste esencialmente (“de se”) en la salvación de los hombres y que incluye también (“quoque”) la instauración del orden temporal, el Concilio declara: “Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico”, asignando esta última tarea como algo específico a los laicos.

6. “Por voluntad de Cristo la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana” (HD 14c).

Es otro jalón importante para este momento histórico opuesto al tema de la verdad y volcado hacia la praxis. La reflexión sobre la verdad es reemplazada por la cuestión de lo factible y útil. El tema del ser y con él la ecuación del *ens* y *verum* es sustituido por la valoración de la función o funcionalidad. En este clima la Iglesia ya no sería definible por una confesión de contenido (“fides quae”), sino por la coexistencia de grupos distintos con experiencias de fe totalmente diferentes. que, en último término, se unen por una cooperación puramente pragmática. Esta destrucción de la idea de la verdad alcanza el centro mismo de lo cristiano, a Aquel que dijo de sí: “Yo soy la verdad” (Jn 14,6). El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre “la unidad de la fe y el pluralismo teológico” (de 1972) formulaba así su octava tesis:

“Aun cuando la situación actual de la Iglesia alienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibles toda concepción de la fe que la redujera a una cooperación puramente pragmática sin comunidad en la verdad. Esta verdad no está amarrada a una determinada sistematización teoló-

gica, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe. Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del Pueblo de Dios”.

Es conocida la insistencia de Juan Pablo II sobre la verdad. En su Discurso a los Obispos en Puebla les recordaba: “Vuestro deber principal es el de ser Maestros de la verdad. No de una verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre: ‘conoceréis la verdad y la verdad os hará libres’ (Jn 8, 32); esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una ‘praxis’ adecuada”.

La natural y clásica tensión entre teoría y praxis no debe ser resuelta transformando simplemente la tensión en oposición. En realidad el problema no es disyuntivo (aut. . .aut) sino conjuntivo (et. . .et). No se trata de escoger entre ortodoxia y ortopraxis, entre fe y vida, sino de unir la primera con la segunda. Nuestra fe cristiana, además de ser una actitud subjetiva o virtud (“fides quae”), posee un contenido objetivo o doctrina (“fides quae”). Y la actitud de fe debe ser determinada en primer lugar por el contenido de la fe. Una actitud de fe sin contenido, objeto o doctrina sería vacía, inconsistente e irracional. La doctrina de la fe alimenta y vigoriza la virtud de la fe. La ortodoxia es el indispensable fundamento para la ortopraxis. “Es inútil insistir en la ortopraxis en detrimento de la ortodoxia: el cristianismo es inseparablemente la una y la otra”, insistía Juan Pablo II en la *Catechesi Tradendae*, n. 22; y añadía: “Es asimismo inútil querer abandonar el estudio serio y sistemático del mensaje de Cristo, en nombre de una atención metodológica a la experiencia vital”.

Debemos aprender a ver el valor práctico de la verdad revelada. Por su finalidad ella es una verdad “salvadora” (cf. LG 17, DV 7a, PO 4a), fue revelada precisamente “para salvación nuestra” (DV 11b). Según los textos del Concilio Vaticano II la verdad revelada libera, salva, congrega, construye, purifica, santifica, vivifica, alimenta, vigoriza, sustenta,

orienta y enciende el corazón en amor a Dios y al prójimo. Se supone, es obvio, que sea una verdad vivida. "Del conocimiento vivo de esta verdad (sobre Jesucristo) dependerá el vigor de la fe de millones de hombres. Dependerá también el valor de su adhesión a la Iglesia y de su presencia activa de cristianos en el mundo. De este conocimiento derivarán opciones, valores, actitudes y comportamientos capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social", puntualizaba Juan Pablo II a los Obispos reunidos en Puebla.

7. "La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino" (LG 8a).

Precisamente por ser una "realidad compleja", no es fácil definir la naturaleza de la Iglesia. "Del mismo modo que en el Antiguo Testamento la revelación del reino se propone frecuentemente en figuras, así ahora la naturaleza íntima de la Iglesia se nos manifiesta también mediante diversas imágenes tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la edificación, como también de la familia y de los esposales, las cuales están ya insinuadas en los libros de los profetas" (LG 6a).

Además de estas imágenes, nos servimos también de analogías para profundizar la complejidad del ser eclesial. Nacen así los conocidos capítulos sobre la Iglesia como Sacramento o misterio, como Comunión, como Reino de Dios, como Cuerpo místico de Cristo, como Esposa de Cristo, como Pueblo de Dios, como Familia de Dios, como Sociedad perfecta, etc. Estas analogías se complementan y enriquecen mutuamente, lanzando cada una desde su ángulo nuevas luces sobre la naturaleza de la Iglesia. Es importante no fijarse exclusivamente en una sola de estas analogías, para evitar conceptos unidimensionales que desembocan en distintas eclesiologías como opuestas entre sí. Como si tuviéramos que escoger entre una eclesiología del Cuerpo místico de Cristo, o una

eclesiología del Pueblo de Dios, o una eclesiología de la Comunidad, o una eclesiología de la Sociedad perfecta, etc. La Iglesia es todo eso a la vez. Afirmar que entonces tendríamos un "pot-pourri"⁷, es desconocer la extraordinaria riqueza y complejidad de la única Iglesia. Tampoco hay que olvidar que se trata siempre de analogías (respetando todas las normas previstas para el trabajo con diferentes tipos de analogías), para no transformarlas en definiciones, ni mucho menos en caricaturas.

III. TENSIONES EN EL PLURALISMO ECLESIAL

En la Iglesia peregrina hay una connatural, constante e inevitable tensión entre lo ya realizado y lo todavía no consumado; entre lo divino y lo humano; entre lo invisible y lo visible; entre lo trascendente y lo inmanente; entre lo jerárquico y lo comunitario; entre lo estructurado y lo espontáneo; entre lo disciplinado y lo libre; entre lo universal y lo particular; entre lo católico y lo local; entre lo santo y lo pecador; entre lo uno y lo múltiple; entre lo activo y lo contemplativo; entre la ortodoxia y la ortopraxis; entre la Biblia y la Tradición; entre el poder y el servicio; entre el centro y la periferia; entre la cima y la base; entre la obediencia y la responsabilidad; entre el primado y la colegialidad; entre la centralización y la subsidiaridad; entre la Iglesia universal y la particular; entre el sacerdocio ordenado y el no ordenado; etc. Hay asimismo numerosas tensiones entre una mentalidad tradicional y otra renovada, o entre valores tradicionales y valores nuevos, como entre la huída del mundo y la encarnación en el mundo; entre el verticalismo y el horizontalismo; entre la sacralización y la secularización; entre la aceptación pasiva y la conciencia crítica; entre la vía de la tradición y la convicción personal; entre el método deductivo y el inductivo; entre el pensar ontológico y el pensar histórico; entre el pensar esencialista y el existencialista; etc. Hay otro gran número de tensiones producidas por los cambios en los valores del sistema normativo de las actitudes y comportamientos, como entre una visión analítica del hombre (materia y espíritu) y una visión integrada (cuerpo y alma); entre el fatalismo ante la vida, las injusticias, la miseria y el control de la naturaleza y sus fuerzas; entre el providen-

cialismo y la racionalización en la organización de la vida; entre la intransigencia y la tolerancia; entre la autoridad centrada y vertical y la autoridad funcional, por eficiencia y capacidad; entre la fijación o anclaje en el pasado y la movilidad o prospección; etc. Los cambios en las relaciones entre los hombres y la naturaleza producen nuevas tensiones entre el contacto directo con la naturaleza, sin ser su amo y el conocimiento y dominio creciente de la naturaleza; entre el culto mágico a las fuerzas de la naturaleza y el proceso de desmagización; entre la expansión biológica como proceso ciego y el control racional de la expansión biológica; etc. También los cambios en las mismas relaciones humanas causan tensiones antes desconocidas, como entre el hombre objeto, esclavo o dependiente del otro y los derechos humanos y la liberación; entre funciones sociales acumuladas en pocas instituciones y la especialización de funciones; entre el anclaje en espacios reducidos (hogar, parroquia, aldea) y la socialización creciente, vida interrelacionada, colectiva; entre el aislamiento, relaciones de sujeción y las nuevas dimensiones en las comunicaciones; etc. También las bases empíricas para la metafísica causan tensiones entre opiniones no comprobadas por la experiencia y la proliferación de conocimientos nuevos, aplicados científicamente; entre concepciones cosmológicas científicamente falsas y la nueva antropología, nueva física, nueva cosmovisión; entre el hombre como espectador de la historia y el hombre como autor de la historia. Asimismo los cambios en la organización socio-económica traen consigo tensiones como entre la esclavitud (en sus varias formas) y la no-apropiación de la energía humana; entre la no-apropiación de los medios de producción, sino de los excedentes y la apropiación de los medios de producción; entre la identidad hombre-tierra y la separación de la fuerza de trabajo y medios de producción; entre la inexistencia de capital productivo, sino usurero y la creación de capital productivo; entre la organización política absolutista (monarquías) y el liberalismo político (democracias formales); entre la ética del desarrollo (buena voluntad) y la ética de la eficiencia (progreso).

Las tensiones y antinomias hacen sufrir y la tentación más fácil es transformarlas en oposiciones, para entonces negar uno de los polos. Es ciertamente un don especial del Espíritu Santo el poder ubicarse equilibradamente entre los polos

que provocan las tensiones, discernir los valores de cada uno, sin ser víctima inútil de lo que llaman ley del péndulo. El Concilio nos ofrece un derrotero cuando observa: "Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y sin embargo peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (SC 2).

Algo así habrá que hacer con todos los demás binomios en tensión: Ni siempre será dable percibir el polo más importante al cual el otro debe estar ordenado y subordinado. Pero la fórmula de solución es esta.

No hay duda que los cambios profundos y rápidos de la sociedad y del ambiente en el cual vivimos, reflexionamos y trabajamos nos pone en situaciones inéditas y ante tensiones y problemas para los cuales todavía no tenemos respuestas o soluciones aprobadas por experiencias bien sucedidas. No es fácil discernir los valores permanentes en el conjunto de lo heredado para compaginarlos con exactitud con los nuevos descubrimientos.

Tensiones no bien equilibradas o incluso resueltas con la sumaria eliminación de un polo, llevan a tipos equivocados e inaceptables de eclesiologías. Los hubo en el pasado y los hay en el presente. Veremos once y primero los denunciados por Pablo VI y Juan Pablo II en América Latina:

1. Iglesia jerárquica versus Iglesia carismática

En el Discurso inaugural para Medellín (24-9-1968) Pablo VI quiso llamar la atención sobre dos puntos doctrinales: el primero sobre la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios; "el otro punto doctrinal se refiere a la Iglesia llamada institucional confrontada con otra presunta Iglesia llamada carismática, como si la primera, comunitaria y jerárquica, visible y responsable, organizada y disciplinada, apostólica y sacramental, fuese una expresión del cristianismo ya superada, mientras la otra, espontánea y espiritual, sería capaz de interpretar el cristianismo para el

hombre adulto en la civilización contemporánea y de responder a los problemas urgentes y reales de nuestro tiempo”.

En la nota Pablo VI mandaba ver la Encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, sobre la distinción abusiva entre la Iglesia jurídica y la Iglesia de la caridad. “Lamentamos y reprobamos —escribía Pío XII— el funesto error de los que imaginan una Iglesia ilusoria a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a la que —no sin desdén— oponen otra que llaman jurídica. Pero se engañan al introducir semejante distinción: pues no entienden que el divino Redentor por este mismo motivo quiso que la comunidad por El fundada fuera una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales para perpetuar en este mundo la obra divina de la redención; y para la obtención de este mismo fin procuró que estuviera enriquecida con los dones y gracias del Espíritu Santo Paráclito” (AAS 1943, p. 222-223).

Pío XII se refería también a otro concepto de eclesiología: “. . . se apartan de la verdad divina aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera, que no pueda ni tocarse ni verse, siendo solamente un ser ‘pneumático’, como dicen, en el que muchas comunidades de cristianos, aunque separadas mutuamente en la fe, se juntan sin embargo por un lazo invisible”.

El mismo Papa conocía también otra modalidad: “De cuanto venimos escribiendo y explicando, se deduce palmariamente el grave error de los que arbitrariamente se forjan una Iglesia escondida e invisible, así como el de los que la tienen por una creación humana dotada de una cierta regla de disciplina y de ritos, pero sin la comunicación de una vida sobrenatural”.

Pablo VI ciertamente no se refería a una Iglesia carismática derivada del actual movimiento carismático, que en 1968 apenas nacía. Pero no hay duda que el neopentecostalismo católico podría llevar a un tipo nuevo de eclesiología carismática, ojalá en los límites de los linderos arriba indicados. En un discurso al movimiento italiano de Renovación en el Espíritu (el día 23 de nov. de 1980) el Papa Juan Pablo II señalaba cinco posibles peligros para esta Iglesia carismática:

1. una excesiva importancia dada a la experiencia emocional de lo divino;
2. la búsqueda desmedida de lo extraordinario y espectacular;
3. el ceder a interpretaciones apresuradas y desviadas de la Escritura;
4. un replegarse intimista que rehuye del compromiso apostólico;
5. la complacencia narcisista que se aísla y se cierra.

2. Iglesia vieja versus Iglesia nueva

En la Homilía pronunciada en la Catedral de México, el día 26 de enero de 1979, nos recomendaba el Papa Juan Pablo II: “Tomad en vuestras manos los documentos conciliares, especialmente la *Lumen Gentium*, estudiadlos con amorosa atención, con espíritu de oración, para ver lo que el Espíritu ha querido decir sobre la Iglesia. Así podréis daros cuenta de que no hay —como algunos pretenden— una ‘nueva Iglesia’ diversa u opuesta a la ‘vieja Iglesia’, sino que el Concilio ha querido revelar con más claridad la única Iglesia de Jesucristo, con aspectos nuevos, pero siempre la misma en su esencia” (AAS 1979, p. 167).

El sueño, en América Latina, de una Iglesia “nueva” confrontada con la “vieja” surgió después de la Conferencia de Medellín, pero sin tener ninguna base ni en los documentos de Medellín, ni en los del Concilio Vaticano II. Sería tan fácil como fastidioso presentar una cantidad de documentos, principalmente a partir del surgimiento en Chile, en 1972, del movimiento “Cristianos por el Socialismo” y otros movimientos afines, todos con la pretensión de crear una Iglesia “nueva”. En su amplio “Panorama”, presentado al Sínodo de los Obispos en 1974, Mons. Aloisio Lorscheider informaba que está surgiendo en el ámbito sacerdotal el tercer hombre de la Iglesia (“*tertius homo Ecclesiae*”) y lo describía en estos términos: “Este no quiere abandonar ni el ministerio ni la fe, aunque hace poco caso de la vida y de la acción de la Iglesia, y afirma, por otra parte, que quiere realizar su misión mediante el ‘compromiso con los pobres’, ‘con los oprimidos’, al margen de la Iglesia institucional. No ataca a la jerarquía ni a la Iglesia institucional. Permanece en la Iglesia para ‘concientizar’ hasta que se consiga la reforma de las estructuras sociales. Alimenta la esperanza de que con la destrucción de las estructuras sociales podemos llegar a la ‘reforma’ de las estructuras eclesiales y al nacimiento de una Iglesia nueva” 8.

Ejemplos:

El día 26 de nov. de 1972 proclamaba el P. Gonzalo Arroyo, S.J.: "Esperamos una nueva Iglesia, en que no sea lo predominante la institución, cuya ley siempre es la auto-conservación, esa dinámica tan pesada, esas instituciones que están presentes en la Iglesia y que tienen que defenderse, conservarse. Cuesta romperlas. Nuestra nueva Iglesia, la que deseamos, a la que aspiramos, es una Iglesia de un mundo ya secularizado". Véase el texto completo de este sacerdote en la obra publicada por Fierro/Mate **Cristianos por el Socialismo**, Editorial Verbo Divino, Estella 1975, pp. 367-391. El texto aquí citado está en la p. 385. Más adelante el ilustre jesuita aclara: "Esperamos llegar a esa Iglesia nueva, donde están todos incluidos, no solamente los católicos, sino también los evangélicos" (p. 389 s.). Este afán por encontrar una Iglesia "nueva" u "otra" o "alternativa" es común en los documentos del movimiento Cristianos por el Socialismo, como se puede ver en la amplia documentación publicada en mi libro *Iglesia Popular*. Bogotá 1982. La misma terminología es usada también en la documentación de varios Movimientos Sacerdotales de Argentina, Chile, Ecuador, Perú, Colombia, México y América Central.

El sacerdote Raúl Vidales, que después abandonó el ministerio, informaba al Congreso Latinoamericano de Teología, celebrado en México en agosto de 1975: "En la experiencia cristiana que las clases populares tienen al interior de su lucha, germina el proyecto de la Iglesia Popular; a este proyecto se suma la lucha de quienes, desde el horizonte de su fe, han optado por la causa del pueblo y militan en distintos niveles del proceso revolucionario de liberación. Es decir, que desde la vivencia concreta del Evangelio hecha por las comunidades cristianas clasistas en su ascenso hacia la liberación, se va configurando el rostro nuevo de un 'nuevo pueblo' y, por tanto, de una nueva *ecclesia*. No se trata de una Iglesia que se abaja, sino de una Iglesia que surge desde un contexto histórico de lucha, represión, clandestinidad y cautividad". Se trata, dice "de forjar la nueva *ecclesia* desde la liberación de los oprimidos". El texto completo de esta ponencia está publicado en las actas del Congreso de México **Liberación y Cautiverio**, pp. 209-233. El texto aquí citado está en la p. 223 s.

Más recientemente el P. Leonardo Boff, O.F.M., en su libro *Igreja: Carisma e Poder* (Editora Vozes, Petrópolis 1981) retoma con elocuencia el sueño de una Iglesia "nueva", con conceptos y categorías incompatibles con la doctrina de la Iglesia Católica. Véase mi crítica en la revista brasilera *Communio*, Rio de Janeiro, 1982, pp. 126-147, principalmente las pp. 137-142, con el elenco de elementos para su Iglesia "nueva", como la llama con mucha insistencia, sin darle ninguna importancia a las exhortaciones de Juan Pablo II y del Documento de Puebla.

3. Iglesia del presente versus Iglesia del futuro.

En la misma Homilía en la Catedral de México, continuaba el Papa Juan Pablo II: "El Papa espera de vosotros, además, una leal aceptación de la Iglesia. No serían fieles en este sentido quienes quedasen apegados a aspectos accidentales de la Iglesia, válidos en el pasado, pero ya superados. Ni serían tampoco fieles quienes, en nombre de un profetismo poco esclarecido, se lanzaran a la aventurosa y utópica construcción de una Iglesia así llamada del futuro, desencarnada de la presente" (AAS 1979, p. 167).

El documento de los Movimientos Sacerdotales de América Latina declara:

"1. Es necesario que la nueva Iglesia que deseamos empiece ya a eclosionar. Esto postula la necesidad de gestos concretos anunciadores en los hechos de una comunidad eclesial, que surge a partir de la participación en la lucha proletaria.

2. De esta manera deseamos participar en la construcción de la **Iglesia del futuro**. No se trata de crear otra Iglesia, ni una contra-Iglesia, sino de forjar una Iglesia nueva que permita al proletariado, a la clase social hoy oprimida y marginada, tener en ella su voz propia. La acción evangelizadora debe promover a un pueblo, cuya fe proyecta a su Iglesia.

3. La construcción de esta **Iglesia del futuro**, como se ha dicho más arriba, debe tener muy presente que la dimensión política está en el corazón mismo del Evangelio, al igual que en toda realidad histórica. De allí que toda labor evangelizadora tenga necesariamente una función política.

zadora, lo que, en una sociedad como la nuestra, lleva a asumir el hecho de la lucha de clases y a situarse claramente del lado de las clases explotadas”.

El documento llamado “Resumen de Apuntes”, fue publicado por la revista *Contacto*, México, diciembre de 1973, pp. 75-80.

4. Iglesia oficial versus Iglesia popular

En el Discurso inaugural en Puebla, el día 28 de enero de 1979, decía el Papa Juan Pablo II: “Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia ‘institucional’ u ‘oficial’, calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular ‘que nace del pueblo’⁹ y se concreta en los pobres. Estas posiciones podrían tener grados diferentes, no siempre fáciles de precisar, de conocidos condicionamientos ideológicos” (AAS 1979, p. 195-196).

Una de las preocupaciones eclesiológicas antes de Puebla era lo que llamaban Iglesia “popular”, o “de los pobres”, o “del pueblo y para el pueblo”, que “nace del pueblo” como una Iglesia “nueva”, clasista, diferente de la Iglesia “oficial” o institucional e interclasista, para ser entonces “la nueva vida eclesial alternativa”. Ya la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM (Puerto Rico, diciembre de 1976), en su primera Recomendación, había invitado a profundizar en “el estudio de la llamada ‘Iglesia Popular’ y otras manifestaciones de esta modalidad teológico-ideológicas”. El Documento de Puebla retoma explícitamente la problemática de la Iglesia Popular (nn. 262-263). Declara que “el nombre parece poco afortunado”; y que la distinción entre la Iglesia “popular” y la “otra” u oficial o institucional, “implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía” (n. 263). Hoy, tres años después de Puebla, el movimiento de la Iglesia Popular sigue siendo preocupante, incluso más que antes¹⁰.

Dos ejemplos:

1. En Nicaragua. Según las actas del Encuentro de Teología celebrado en Managua en septiembre de 1980 (cf. *Apuntes para una Teología Nicaragüense*, San José, Costa Rica 1981), lo que aquellos teólogos más esperan es el sur-

gimimiento de la Iglesia Popular (cf. pp. 66-71). En su autonomía e identidad específica, la Iglesia Popular sería parte y dimensión específica del movimiento popular sandinista. En las pp; 68-69 se habla como si en Nicaragua la Iglesia Popular ya fuese una entidad propia y autónoma, en estado de conflicto con la Iglesia Jerárquica y con el CELAM, pero dispuesta a dialogar en plan de igualdad con una y otra. El mismo título de la p. 69 dice así: “Relación Iglesia Popular - Iglesia establecida tradicional”. Aunque enseña se diga que la Iglesia Popular no ejerce un paralelismo eclesial ni propone una ruptura eclesial con la Jerarquía, reconoce que “hay hechos que configuran una tensión creciente entre la Iglesia Popular y la Jerarquía” (p. 69). En la p. 72 revelan que “se constatan dos formas de ser Iglesia en Nicaragua, que a su vez se articulan con otras Iglesias del Continente. Ambas toman posturas contrarias hacia el proceso revolucionario y están por ello en tensión entre sí”. Pero esta tensión es conscientemente buscada por ellos, ya que, como dicen, “solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia.” (p. 79). Esta Iglesia Popular no solo tiene graves problemas con los Obispos: tiene toda una concepción diferente de Teología, de Revelación, de Fe y de Iglesia. Véase sobre eso la revista *Medellín* 1982, pp. 129-135.

2. En el Salvador. El día 25 de mayo de 1980 surgió la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), como resultado del trabajo de diferentes sectores eclesiales, comunidades eclesiales rurales y urbanas, sacerdotes, religiosas, seminaristas y jóvenes. La CONIP quiere que “toda la Iglesia debe ser Iglesia de los pobres” (es decir: campesinos, obreros, pobladores de tugurios) y con este fin “debe encarnarse en los procesos históricos de liberación”. Anuncia asimismo que “la construcción del socialismo es aquí y ahora la alternativa y mediación histórica que más cristianamente acerca al Reino de Dios”. Declara que la Iglesia realiza su misión “desde y con los pobres; lo cual significa y exige: que la Iglesia sea materialmente pobre y esté junto y entre las mayorías despojadas de la humanidad; que la Iglesia adopte como punto clave de acción y reflexión la situación de los pobres; y, finalmente, que la Iglesia se parcialice realmente en favor de los pobres, comprometiéndose con ellos en el restableci-

miento de la justicia y de unas condiciones más humanas de vida, en la creación de una nueva conciencia en el hombre". Afirma más: "La Iglesia debe apoyar como Iglesia, comunitariamente, la revolución de los pobres. Esto no quiere decir que la Iglesia niegue al cristianismo su militancia política. Al contrario, la Iglesia de los pobres considera un deber que los cristianos se organicen y militen en las organizaciones revolucionarias que defiendan y luchen por los derechos de los pobres". "Su obligación es estar siempre encarnada en los pobres, su lugar de acción es siempre la base, desde abajo evangeliza y libera". —Las citas entre comillas son tomadas de un documento de la misma organización titulado "Fundamentación Teológica de la CONIP".

5. Iglesia institucional versus Iglesia-comunión

En el Discurso al CELAM, en Río de Janeiro, el día 2 de julio de 1980, aseveraba el Papa Juan Pablo II: "No es aceptable la contraposición que se hace entre una Iglesia 'oficial', 'institucional', con Iglesia-comunión. No son, no pueden ser, realidades separadas".

Los documentos del Vaticano II usan con frecuencia la palabra "comunión" o expresiones como "comunión jerárquica" y "comunión eclesial". Informa la Nota explicativa previa al capítulo III de la *Lumen Gentium* que "la comunión es una noción muy estimada en la Iglesia antigua (como sucede también hoy particularmente en el Oriente)"; y después explica siempre en el n. 2: "su sentido no es el de un afecto indefinido, sino el de una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad". Los subrayados son de las actas del Concilio. En esta aclaración oficial del Concilio no solo no hay ninguna oposición entre comunión e institución, sino que la misma naturaleza de la comunión ("realidad orgánica") "exige una forma jurídica". Sin embargo no faltan quienes imaginan una Iglesia puramente "comunión", carismática e igualitaria (sin necesidad de "jerarquía", que es el gran espantajo), para oponerla a la Iglesia que llaman "institucional", como si existiera una verdadera Iglesia de Cristo no-institucional, de mera comunión, en el sentido de un "afecto indefinido".

Es un concepto bastante difundido en América Latina. En parte coincide con los que propugnan una Iglesia "nueva", "popular", "del futuro".

Solo ignorando toda la enseñanza del Vaticano II sobre la Iglesia y sus relaciones con el Reino (LG n.6), sobre la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (LG n.7), sobre la Iglesia como Pueblo de Dios (LG n.9), sobre la "constitución jerárquica de la Iglesia" (título del cap. III de LG) se podría fantasear un concepto conciliar de "comunión" sin "institución". Lo mismo vale de Puebla. Para poder sostener que la eclesiológica de Puebla es "pan-comuniológica", como se ha dicho, habría que borrar muchas páginas de su Documento. La comunión es ciertamente un concepto clave y fecundo, pero no es el único elemento constitutivo esencial del Cuerpo de Cristo. La Iglesia es mucho más. Más que comunión e institución juntas.

6. Iglesia preconciiliar versus Iglesia posconciiliar

En su Alocución al Sacro Colegio (23-06-1972) Pablo VI denunciaba "una interpretación falsa y abusiva del Concilio, según la cual habría que romper con la tradición incluso doctrinal, rechazar la Iglesia preconciiliar y poder imaginar una Iglesia 'nueva', casi 'reinventada' de nuevo, en materia de constitución, de dogmas, de costumbres, de derecho". El Papa continuaba diciendo: "Las reacciones a que hemos aludido parecen intentar también la disolución del Magisterio de la Iglesia; de una parte, porque se da un equívoco sobre el pluralismo, en el que se ve una libre interpretación de las doctrinas y una coexistencia tranquila de concepciones opuestas; sobre la subsidiariedad, en la que se ve una autonomía; sobre la Iglesia local, que de alguna forma se pretendería separada, libre, suficiente en sí misma; y, por otra parte, porque se hace abstracción de la doctrina sancionada por las definiciones pontificias y conciliares".

Esta oposición entre la Iglesia preconciiliar y posconciiliar es el juego más fácil, común, superficial y arbitrario. Si algo o alguien no agrada en la Iglesia, es sin más proclamado preconciiliar y punto. Es una actitud que procede más de la capacidad de hacer caricaturas que del conocimiento exacto de lo que era realmente la Iglesia antes de 1962 o de lo que de he-

cho enseña o manda el Vaticano II. La mayoría de las veces “posconciliar” no significa que se piensa en una Iglesia a partir de la doctrina o determinaciones contenidas en los documentos del Concilio (que muchos “posconciliares” ni siquiera han estudiado con suficiente seriedad). Su significado es meramente cronológico (“después del Concilio”) como si el Vaticano II hubiera dado luz verde para todo lo que uno quiera.

7. Iglesia una versus Comunidades de disentimiento

Con ocasión del Año Santo de 1975 el Papa Pablo VI publicó la Exhortación *Paterna cum benevolentia*, sobre la reconciliación dentro de la Iglesia (8 de diciembre de 1974). En este documento habla de la Iglesia como sacramento de unidad (n. 2), del ofuscamiento de la sacramentalidad de la Iglesia (n. 3), de los sectores de ofuscación de la sacramentalidad de la Iglesia (n. 4), de la polarización del disentimiento (n. 5). De este último número se reproduce aquí el párrafo primero: “Las oposiciones internas concernientes a los diversos sectores de la vida eclesial, en caso de que lleguen a estabilizarse en un estado de disensión, conducen a contraponer a la única institución y comunidad de salvación una pluralidad de ‘instituciones o comunidades del disentimiento’, que no se compaginan con la naturaleza de la Iglesia, la cual, con el crearse de fracciones y facciones opuestas, ancladas en posiciones inconciliables, perdería su mismo tejido constitucional. Tenemos entonces la ‘polarización del disentimiento’, en virtud de la cual todo el interés queda concentrado sobre los respectivos grupos, prácticamente autocéfalos, cada uno de los cuales está convencido de rendir honor a Dios. Esta situación lleva dentro de sí e introduce, en cuanto puede, en la comunión eclesial, los gérmenes de la disgregación”.

Un año después, en la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975) el mismo Papa volvía a idéntica preocupación, al referirse al tema de las Comunidades eclesiales de base (en el n. 58). Las dividía en dos grupos:

— Las que surgen y se desarrollan en el interior de la Iglesia, permaneciendo solidarias con su vida, alimentadas con sus enseñanzas, unidas a sus patores. El Papa las aprueba como “una esperanza para la Iglesia universal”, indicándoles seis

normas o criterios, que el Documento de Puebla asume (n. 648).

— Las que se reúnen “con un espíritu de crítica amarga hacia la Iglesia que estigmatizan como ‘institucional’ y a la que se oponen como comunidades carismáticas, libres de estructuras, inspiradas únicamente en el Evangelio. Tienen pues como característica una evidente actitud de censura y de rechazo hacia las manifestaciones de la Iglesia: su jerarquía, sus signos. Contestan radicalmente a esta Iglesia. En esta línea, su inspiración principal se convierte rápidamente en ideológica y no es raro que sean muy pronto presa de una opción política, de una corriente, y más tarde de un sistema, o de un partido, con el riesgo de ser instrumentalizadas”. De estas declara el Papa: “No pueden, sin abusar del lenguaje, llamarse Comunidades eclesiales de base, aunque tengan la pretensión de perseverar en la unidad de la Iglesia manteniéndose hostiles a la Jerarquía”.

El fenómeno existe también en América Latina. Puebla lamenta que en algunos lugares intereses claramente políticos pretenden manipular las Comunidades de base y apartarlas de la auténtica comunión con sus Obispos (n. 98). Puebla sabe que “no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atraídos por instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, van perdiendo el sentido auténtico eclesial” (n. 630). Puebla teme que nuestras Comunidades eclesiales de base puedan correr el riesgo de “degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro” (n. 261); y “la secta tiende siempre al autoabastecimiento, tanto jurídico como doctrinal” (n. 262).

8. Iglesia-gran-institución versus Iglesia-red-de-comunidades

En un documento titulado “Para una Eclesiología del Pueblo de los Pobres” (“anotaciones de conversaciones tenidas entre algunos teólogos de nuestro Continente”)¹¹ se presenta la dialéctica entre la Iglesia-gran-institución y la Iglesia-red-de-comunidades. Por Iglesia-gran-institución entienden “la que se nos aparece en su Jerarquía y en sus instituciones funcionales a través de las cuales se presta la atención sacramental y asistencial a los fieles, con una autoridad que valora,

fundamentalmente, la unidad de la doctrina y de la disciplina. Esta Iglesia busca un prestigio e influencia ante el poder civil, con el cual pretende, en general, conservar buenas relaciones". Por Iglesia-red-de-comunidades entienden "aquel conjunto de movimientos eclesiales, dentro de la 'gran institución', que se constituyen como núcleos de relaciones interpersonales, y en los cuales se busca desarrollar proyectos, fundamentalmente populares en respuesta a problemáticas específicas con valores prioritarios, como son los de fraternidad, corresponsabilidad y solidaridad".

Con el mismo vocabulario esta dicotomía eclesial es retomada, ya ahora bajo la explícita responsabilidad del Equipo de Teólogos de la CLAR, en el cuaderno n. 33 de la CLAR: **Pueblo de Dios y Comunidad Liberadora** (1977), pp. 94-95. Aunque digan que no se trata de dos Iglesias sino de dos modelos de Iglesias, separan, sin embargo, muy claramente lo que denominan "sacramento-instrumento" (que sería la Gran-Institución, con su centro sociológico y cultural fuera del mundo de los pobres, en los sectores ricos) y "sacramento-signo" (con su centro sociológico y cultural entre los pobres), como si fuese posible separar en el sacramento lo que es signo de lo que es instrumento; o como si la misma realidad Iglesia en su totalidad no fuese a la vez y siempre y toda ella signo e instrumento, ya sea en lo que sin mucho cariño llaman Gran-Institución, ya sea en lo que con entusiasmo describen como Red-de-comunidades, que acaba siendo presentada como "Iglesia nueva" (n. 295).

9. Iglesia-cristiandad versus Iglesia-diáspora

De origen centroeuropeo, esta terminología fue divulgada en América Latina por los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, ambos inspirados en el inconformado ex-sacerdote Pablo Richard ¹². "Cristiandad sería una peculiar articulación entre la Iglesia y la sociedad civil mediante el Estado y las estructuras sociales y culturales hegemónicas de un país; la Iglesia participa del bloque histórico y se las arregla con las clases dominantes para lograr ejercer su poder en la sociedad civil; esencialmente, "cristiandad" sería una Iglesia encarnada en las clases hegemónicas. "Diáspora" sería la presencia de la Iglesia en la sociedad (preferentemente en las clases oprimidas) y no la sociedad dentro de la Iglesia; una diáspo-

ra cristiana diseminada dentro del tejido social o una red-de-comunidades esparcidas en el cuerpo social secularizado ¹³.

La eclesiología de la diáspora es caracterizada por Clodovis Boff por los siguientes elementos: es circular, no piramidal; es innovadora, no meramente modernizadora; confiere más importancia a las prácticas ético-políticas que a las religiosas; tiene ministerios con acentos laicales e igualitarios, no clericales y jerárquicos; responde a los intereses objetivos del pueblo-pobre, no de la burguesía; es más comunidad que sociedad, más red-de-comunidades que institución internacional; es señal de la salvación universal y no instrumento universal de salvación.

En artículo publicado en la revista *Voces* 1982, pp. 5-14, Clodovis Boff declara: "lo que salva no es el culto, sino la justicia; no es la religión, sino el amor. Por eso los que caminan por el camino de la justicia, caminan por el camino del Reino de Dios. La religión o el culto no existen propiamente para salvar, sino para manifestar la salvación y para ayudar al hombre a entrar en el camino de la justicia que es el que lleva a la salvación" (p. 8). "Siempre cuando los pueblos buscan la dignidad, los derechos, la justicia, están en la lógica del Plan Salvador de Dios" (ib.). Lo que Cristo vino a enseñar y fundar no fue tanto una religión cuanto un estilo de vida, un modo de ser y de hacer (p. 10).

10. Iglesia-nueva-cristiandad versus Iglesia latinoamericana post-Medellín.

Rodolfo Ramón de Roux, S.J. ¹⁴, presenta en tres columnas tres tipos de Iglesias: en la primera columna la Iglesia-Cristiandad, en la segunda la Iglesia-Nueva-Cristiandad, y en la tercera Iglesia-Izquierda-Cristiana. Este tercer tipo es sin más y sin otra explicación presentada también como "Iglesia latinoamericana post-Medellín". Sus afirmaciones más características serían, siempre según Rodolfo Ramón de Roux.

- * Predominio de la dominación carismática, ya que "el Espíritu sopla donde quiere".
- * La salvación es un proceso que se está llevando a cabo y cuyo actor principal es el hombre. Se realiza por el amor efectivo a los demás.

- * No hay distinción entre sagrado y profano.
- * La Iglesia se constituye por el amor: es la *Ecclesia caritatis* que se opone a la *Ecclesia iuris*.
- * Organización según los carismas, confirmados por el reconocimiento de la comunidad.
- * Pluralismo religioso e ideológico (no se dan partidos, sindicatos, escuela, etc. cristianas, ni “civilización cristiana”).
- * Todo lo humano puede ser cristiano, en la medida en que contribuya a la liberación del hombre.
- * El sacerdote es un profeta que ejerce una misión según el carisma recibido.
De acuerdo con las circunstancias, la acción política puede constituir el primer deber de un sacerdote.
- * La sociedad es una sociedad injusta. Por eso el deber de todo cristiano es ser revolucionario.
- * La lucha de clases es un hecho histórico. Sólo se trata de saber de qué lado se van a poner los cristianos.
- * Violencia liberadora opuesta a la violencia establecida. Los actos de violencia que vayan contra la injusticia establecida pueden convertirse en actos de amor.

Es de suponer que el post-Medellín sea puramente cronológico, en el sentido de haber nacido después de 1968, y no en un sentido lógico como si este conjunto de características fuese una lógica derivación de los documentos de Medellín. Pues lo que se atribuye al “post-Medellín” de hecho no sólo no se encuentra en Medellín, sino que sería fácil mostrar exactamente lo contrario a partir de sus documentos.

11. Iglesia de los ricos versus Iglesia de los pobres

Contra una Iglesia que se autoproclama ser de los pobres, se imagina otra que sería de los ricos, lejos de los pobres y trabajadores y de sus problemas. La base social sobre la cual se apoya la Iglesia de los ricos llamada también burguesa, serían las clases poderosas; todo estaría pensado y decidido desde el medio burgués; sus documentos piden justicia a los ricos, pero no organización y lucha a los trabajadores; dicen que su clero está cultural y afectivamente identificado con las clases no-populares; que sus obras y régimen económico son de estilo burgués y capitalista; que dispone de bienes y edificios que no se aprovechan debidamente al servicio del pobre; que sus religiosos tienen riquezas y propiedades acu-

muladas desde el tiempo de la colonia. Nos informan que esta Iglesia, comprometida con los ricos y poderosos, con sus estructuras y con el poder político, vende su libertad de palabra y de acción a cambio de seguridad, de dinero y privilegios para sus obras, que son a menudo clasistas y paternalistas; que tranquiliza las conciencias de los responsables de las injusticias a cambio de limosnas para sus obras asistencialistas; que ejerce presiones políticas para conseguir ventajas para sí; que se hace cómplice de los opresores y de la represión; que con la educación clasista ha contribuido a la formación y manutención de la mentalidad individualista y los prejuicios de clase; que por no optar en favor de la lucha de los oprimidos, colabora en la violencia de los opresores . . .

Esta Iglesia de los ricos sería también adormecedora y alienante: alimenta una religión de resignación y de prácticas rituales que es opio del pueblo y tranquilizante de la conciencia de los poderosos; trata de consolar con la esperanza en la salvación en la otra vida; explota devociones populares productivas (pago de promesas); favorece la resignación pasiva ante la miseria al interpretarlo todo como voluntad de Dios. . .

Los que así fantasean la Iglesia “de los ricos”, desconocen el trabajo de miles de sacerdotes y misioneros, con sus Obispos, que, en todas las parroquias del Continente, se afanan día y noche, con todo tipo de personas y clases sociales, y muy principalmente con los pobres y enfermos, sin agitar banderas, sin sensacionalismo, en una siembra alegre, sencilla, silenciosa. Como buenos pastores, pueden decir con el Apóstol San Pablo: “Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley —aún sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo” (1 Cor 9, 19-23). “Nos preocupan —aseguran nuestros Obispos en Puebla— las angustias de todos los miembros del pueblo cualquiera sea su condición social: su soledad, sus pro-

blemas familiares, en no pocos, la carencia del sentido de la vida. . ." (n. 27).

A la caricaturizada Iglesia "de los ricos" oponen, a veces a grandes gritos, la que llaman Iglesia "de los pobres", destinada a romper el compromiso con los ricos, con el poder político, con las estructuras dominantes, evitando hasta la apariencia de una alianza con el poder establecido. Dicen que solo así sería posible denunciar eficazmente las injusticias, anunciar la buena nueva a los pobres y oprimidos, y desplazar hacia ellos las fuerzas apostólicas que se ocupan de los ricos y pudientes. Añaden que esta Iglesia debe estar exclusivamente al servicio de los pobres y de sus luchas liberadoras, empeñada en ser servidores de la sociedad en revolución, sin temor de ser perseguidos por "subversivos". Proclaman que en este sentido deben ser reorientadas todas las obras de la Iglesia.

IV. PATOLOGIAS EN EL PLURALISMO ECLESIAL

La fácil transformación de las tensiones en oposiciones no es normal. Al leer afirmaciones que entran directamente en el campo de la fe cristiana y católica, uno se queda aterrado y se pregunta cómo es o fue posible que curas e incluso teólogos hayan podido llegar a semejantes extremos. Lo que orienta su pensamiento ya no es la razón creyente. Su teología ya no parece ser una "fides quarens intellectum", que, aun cuando no alcanza a entenderlo todo con su razón, todo lo cree con su corazón. Sus sentimientos predominan sobre sus racionios. Cuando lo racional es llevado por lo pasional, comienza a entrar en el terreno de lo anormal y patológico.

Algunos piensan que les basta proclamarse pluralistas para tener garantizado el derecho de fantasear cualquier doctrina o praxis y al mismo tiempo permanecer en esta Iglesia que tratan de socavar desde dentro. En el Discurso inaugural de Medellín el Papa Pablo VI se refería a teólogos que "recurren a expresiones doctrinales ambiguas, se arrojan la libertad de enunciar opiniones propias, atribuyéndoles aquella autoridad

que ellos mismos, más o menos abiertamente, discuten a quien por derecho divino posee carisma tan formidable y tan vigilantemente custodiado; incluso consienten que cada uno en la Iglesia piense y crea lo que quiere, recayendo de este modo en el libre examen, que ha roto la unidad de la Iglesia misma y confundiendo la legítima libertad de conciencia moral con una mal entendida libertad de pensamiento que frecuentemente se equivoca por insuficiente conocimiento de las genuinas verdades religiosas".

Estas actitudes deben ser calificadas como no sanas o patológicas. Estudiaremos cinco que parecen ser las más fundamentales y frecuentes en el momento actual al interior de la Iglesia católica:

1. La Fobia a la Iglesia "Institucional"

Los psicólogos nos explican que la fobia es una angustia que aparece compulsivamente ante determinados objetos o situaciones exteriores que realmente no presentan peligro. Las formas de fobia son ilimitadas.

Emilio Colagiovanni publicó en 1973 un estudio sociológico sobre un total de 9.804 procesos de lo que entonces se llamaba reducción de sacerdotes al estado laical¹⁵. Una investigación particular sobre las motivaciones del abandono del ministerio ordenado descubre entre las varias causas también la insatisfacción con la parte institucional de la Iglesia. En la indicación de esta causa hubo un impresionante crescendo: en 1964: 3.76 o/o; en 1965: 4.04 o/o; en 1966: 5.48 o/o; en 1967: 18.80 o/o; en 1968: 39.40 o/o. Estos números se referían al total de los 9.804 procesos estudiados. Se indican también las estadísticas para algunos países en particular. En Brasil, por ejemplo, en 1969 el 55.74 o/o de los que abandonaron el ministerio indicaron como motivo su rechazo a la Iglesia "institucional". El crescendo en Brasil fue así: 1964: 6.67 o/o; 1965: 4.24 o/o; 1966: 11.69 o/o; 1967: 23.75 o/o; 1968: 25 o/o; 1969: 55.74 o/o.

En la preparación para el Sínodo de los Obispos de 1971, que tenía como uno de sus temas el Ministerio Sacerdotal, se hicieron estudios preliminares en numerosos países. La encuesta hecha entonces en España reveló que 53 o/o de los

presbíteros declaraba que sus relaciones con los Obispos eran negativas o simplemente pasivas y frías. Se constató que parte importante del clero actúa cada vez más al margen de la organización de la Iglesia, o lo soporta como un mal menor, o se relaciona con ella sin entusiasmo o interés para que funcione mejor. 26 o/o de la totalidad del clero español declaraba no sentirse ya identificado con la Iglesia como institución visible. Entre los jóvenes esta posición llegaba al 49 o/o. La encuesta hecha en esta misma ocasión en Brasil, reveló una situación semejante: 45 o/o de los presbíteros señalaba a la Iglesia "institucional" como uno de los mayores problemas de la Iglesia en aquella nación. 24.5 o/o opinaba que la Iglesia institucional era uno de los principales obstáculos para el ejercicio de su ministerio 16.

Diez años después, en 1980, se promovió otra amplia encuesta entre el clero del Brasil, a la cual respondieron 4.104 sacerdotes 17. A la pregunta sobre la "fidelidad de la Iglesia al Evangelio", apenas el 26.9 o/o respondió que, en su opinión, la Iglesia es fiel al Evangelio; 44.3 o/o juzga que la Iglesia "es fiel solo en parte"; y 24.1 o/o considera que ella "debe cambiar para ser fiel". La mayoría pone en duda el mismo dogma de la indefectibilidad substancial de la Esposa de Cristo. La alegre y humilde convicción sobre el "licet sub umbris, fideliter tamen" (LG 8d) como que desaparece entre los mismos sacerdotes. Tan minada está nuestra eclesiología. En su Exhortación *Paterna cum benevolentia*, sobre la reconciliación dentro de la Iglesia, del 8-12-1974, el Papa Pablo VI hablaba en el n. 3 de los fermentos de infidelidad al Espíritu Santo que aparecen en nuestros días al interior de la Iglesia para socavarla desde dentro, pero "con la pretensión de permanecer en la Iglesia"; y aclaraba el Papa: "... y no queriendo reconocer en la Iglesia una única realidad que nace de un doble elemento humano y divino, análogo al misterio del Verbo Encarnado, . . . se oponen a la jerarquía, como si cada acto de esa oposición fuera un momento constitutivo de la verdad acerca de la Iglesia que hay que descubrir de nuevo como Cristo la habría fundado; ponen en entredicho la obligación de obedecer a la autoridad querida por el Redentor; levantan acusaciones contra los Pastores de la Iglesia, no tanto por lo que hacen, sino sencillamente porque, como dicen, serían los guardianes de un sistema o aparato en oposición a la institución de Cristo" 18.

Si se quiere tomar en serio todo lo que, en ciertos ambientes y después del Concilio, a veces incluso en nombre del Vaticano II, se está escribiendo sobre la Iglesia en su aspecto externo, visible, institucional, jerárquico y jurídico, será necesario concluir sencillamente que la "institucionalización" de la Iglesia ha sido fatal para la misma fidelidad a la voluntad de Jesucristo para con Su Iglesia, si es que todavía se acepta que ella ha sido fundada por nuestro Señor. De la Iglesia "jerárquica", "institucional", "jurídica", "oficial", "gran-institución", "sociedad perfecta", etc. se habla y escribe en términos negativos y despreciativos. Como si fuera un mal.

Fruto acríptico de esta eclesiología corrosiva es, por ejemplo, el reciente libro de Leonardo Boff, O.F.M., *Igreja: Carisma e Poder*, con el subtítulo "Ensaio de Eclesiologia Militante" 19. Pretende ser un *requiem* de lo que él llama "Iglesia-institución".

• Infelizmente no sería nada difícil multiplicar los ejemplos. Y solo para ejemplificar, tómesese el número de Enero-Marzo de 1981 de la revista *Theologica Xaveriana*, Bogotá, que anuncia en la carátula: "Nueva forma de ser Iglesia". En las pp. 7-33 se publica el trabajo de tres alumnos del ciclo básico de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, con el título "Figuras, Tipos y Modelos de la Iglesia" y su funcionalidad o disfuncionalidad para América Latina. En la p. 11 los tres autores comienzan a abordar el tema de la "Iglesia como sociedad perfecta", que sería una de las tipologías. Informan que esta tipología tiene su origen en una eclesiología jurídica, fruto de la autocomprensión de la Iglesia en la Edad Media, cuando prevelece el programa de salvar a la Iglesia mediante la absolutización de los derechos papales. Afirman que entonces "Cristo dejó de ser la Cabeza de su Cuerpo místico, y que el Papa ocupó su lugar", transformando todo en un "Corpus Ecclesiae Mysticum". Cristo desaparece. Sostienen que esta tipología perdura hasta el Concilio Vaticano II 20. Para rechazarla señalan tres razones:

— Extrinsicismo canónico: lo que importa sería lo externo "y se dejan de lado los elementos constitutivos de la Iglesia espiritual" (lo que evidentemente sería gravísimo y una substancial infidelidad al Evangelio).

— Juridicismo excesivo, con primado sobre el Evangelio y el mismo Espíritu (lo que sería manifiestamente contrario a conceptos fundamentales de la Nueva Alianza).

— Centralismo congénito de la figura monárquica en Roma, en la diócesis y en la parroquia. “Se llega al punto de que el problema de pertenencia a la Iglesia es asunto de mera observancia eclesiástica” (cosa claramente absurda para la auténtica vida cristiana).

No hay duda que en la Iglesia, tal como Cristo la quiso, existe y debe haber lo extrínseco, lo jurídico y lo centralizado, pero reducirlo todo a estos tres elementos, es transformarla en ridícula caricatura que, como tal, jamás existió, ni siquiera en la mente del Papa San Gregorio VII, que habría sido la expresión más alta de este modelo eclesiástico. Lamentan nuestros tres autores que “esta forma de Iglesia, como Sociedad perfecta, no ha pasado aún de moda”; y añaden con sagacidad: “Al analizarla, debemos decir, con toda honestidad, que de ningún modo es el modelo para América Latina”. Ni para América Latina, ni para ningún Continente. Pues es pura fantasía.

El fantasma que origina su fobia es la **sociedad perfecta**.

Sin darse al trabajo de estudiar más detenidamente el concepto, afirman que con el Concilio Vaticano II la Iglesia dejó de ser una sociedad perfecta. Antes de rechazar sumariamente un concepto considerado tan fundamental en la eclesiología clásica, será necesario estudiarlo. Basta abrir cualquier manual de buena y seria Teología que todavía tiene la preocupación de explicar primero los conceptos. Albert Lang 21, por ejemplo, nos explicará fácilmente que **sociedad** es la unión organizada de hombres para la consecución de un determinado fin común; que una sociedad siempre ha de constar de una pluralidad de personas (elemento material) que se unen para conseguir un mismo fin en voluntaria y consciente colaboración (elemento formal). Por esta actividad recíproca, plenamente consciente, la sociedad se distingue de una “multitud” de hombres sin cohesión, y también de una “masa” que de modo transitorio y casual se encuentra reunida y busca un mismo fin. Cuando una sociedad no está sometida a ninguna otra superior y tiene en sí todos los medios necesarios para la realización de su fin, es llamada **sociedad perfecta**.

Cuando, pues, se asevera con el Vaticano II que la Iglesia fue “establecida y organizada como una sociedad” (LG 8b), se quiere afirmar simplemente que ella consta de una pluralidad de personas que se unen para conseguir un fin común en voluntaria y consciente colaboración. Y cuando, además, se declara que la Iglesia es como una sociedad **perfecta**, se sostiene que ella no está sometida a ninguna otra sociedad superior (Estado) y dispone de todos los medios necesarios para la consecución de su fin.

En otras palabras, decir que la Iglesia es como una sociedad perfecta significa tres cosas que el Vaticano II no ignora:

- * que tiene un objetivo: “ser en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1); “dilatarse más y más el Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que al final de los tiempos El mismo también lo consume” (LG 9b);
- * que dispone de medios para alcanzar este fin: “Cristo la dotó de los medios apropiados de una unión visible y social” (LG 9c); “sociedad provista de sus órganos jerárquicos” (LG 8a);
- * que debe tener la necesaria libertad para la consecución de su fin: “en la sociedad humana y ante cualquier poder público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana” (DH 13b; cf. GS 76c).

Esto es sociedad perfecta. Todo lo demás es fantasía. Hubo por cierto y puede haber configuraciones históricas diferentes sea en la formulación del fin de la Iglesia, sea en el ejercicio de sus medios, sea en el recurso a sus libertades o derechos. Los recordados tres elementos constituyentes de la sociedad perfecta valen evidentemente también para América Latina, no, por cierto, como modelo, y sí como parte indispensable de la misma Iglesia de Cristo.

El Documento de Puebla lo aclara con un excelente raciocinio: "Al concebirse a sí misma como Pueblo, la Iglesia se define como una realidad en medio de la historia que camina hacia una meta aún no alcanzada. Por ser un Pueblo histórico, la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad a nivel de estructuración social. .La acentuación del rasgo histórico destaca la necesidad de expresar dicha realidad como institución. Tal carácter social-institucional se manifiesta en la Iglesia a través de una estructura visible y clara, que ordena la vida de sus miembros, precisa sus funciones y relaciones, sus derechos y deberes" (nn. 254-256).

La fobia con su furia antiinstitucional tal vez pueda encontrar su explicación en el mismo modo como acostumbran ahora hablar de "Iglesia-institución", para oponerla a una Iglesia-sacramento, o Iglesia-comunión, o Iglesia-Pueblo-de-Dios, etc. De esta manera se quiere designar diferentes tipos de eclesiologías a partir de distintas analogías, olvidando que se trata precisamente de analogías y no de definiciones. La Iglesia es "como un sacramento" ("veluti-sacramentum") enseñaba LG n. 1; ella fue instituida "como una sociedad" ("ut societas") insistía LG n. 8b. Y por ser una "realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino" (LG 8a), siendo ambos elementos esencialmente constitutivos de esta compleja pero una y única realidad, sería un grave error querer definirla a partir de solo uno de sus elementos esencialmente constitutivos. Hay que mantener inconvencionalmente que lo institucional-visible-social-jurídico-humano es parte esencialmente constituyente de la Iglesia, pero no es ni su parte principal, ni mucho menos su elemento esencial único. Por eso cualquier ensayo de definición de la Iglesia que tome en consideración única o principalmente lo institucional estará siempre equivocado. La infeliz expresión "Iglesia-institución", para insinuar un tipo de eclesiología caracterizado solo o principalmente por su parte jurídica, debería ser abandonada como inadecuada. Por la misma razón tampoco se deberían usar expresiones como Iglesia-comunión, Iglesia-Pueblo-de-Dios, etc.

Por ser analogía, tampoco se debe olvidar que la Iglesia "como sociedad" es "muy superior a todas las demás sociedades humanas, a las que supera como la gracia sobrepuja a la naturaleza" según las palabras de Pío XII en *Mystici*

Corporis. Como organización, la Iglesia es de hecho una sociedad única en su género, incomparable e irreplicable, precisamente porque sobrepasa absolutamente todos los límites naturales o meramente humanos. Es una sociedad estrictamente atípica, que no se explica ni funciona según modelos sociológicos. Pues precisamente lo que en ella es "sociedad" o "institución" es transformado en signo e instrumento del Espíritu Santo. Esto significa la total relativización de lo social, visible, humano u organizado en la Iglesia. Pero es también la razón que permitía a Puebla asegurar que "la jerarquía y las instituciones, lejos de ser obstáculos para la evangelización, son instrumentos del Espíritu y de la gracia" (n. 206). Lo institucional y lo carismático se unen en una única "realidad compleja" (LG 8a), que es la Iglesia.

2. La Aversión al Poder

La fobia a la Iglesia "institucional" se expresa de modo especial en la actitud de aversión al poder. La Iglesia es quiémerizada como una pacífica e idílica comunidad fraternal, igualitaria y democrática, animada y servida por múltiples dones y carismas del Espíritu Santo. En el seno de tan linda convivencia cristiana no se puede ni siquiera imaginar la presencia de unas autoridades superiores como poderes especiales que imponen doctrinas, vigilan el culto, promulgan leyes, prescriben normas, insisten en disciplinas, gobiernan con mano firme, piden obediencia y amenazan con castigos. Les parece evidente que todo eso no se compagina con el ideal evangélico. Si aquello es Iglesia, prefieren un Cristo sin Iglesia. En la *Evangelii Nuntiandi*, n. 16, Pablo VI se referra a los que "van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo pero sin Iglesia, escuchar a Cristo pero no a la Iglesia, estar en Cristo pero al margen de la Iglesia".

En sus agresivos ensayos de eclesiología militante 22 el Padre Leonardo Boff, O.F.M., se transforma en cazador de dominadores y grandes o pequeños opresores y tiranos y fácilmente los descubre o pretende haberlos encontrado tanto en el Papa y su curia como entre los Obispos y sus curias. Según él, "primitivamente el pueblo cristiano participaba del poder de la Iglesia", pero después hubo "un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero contra el pueblo cristiano", que fue así "expropia-

do” de sus capacidades: “se creó un cuerpo de funcionarios y peritos encargados de atender los intereses religiosos de todos mediante la producción exclusiva por ellos de bienes simbólicos para ser consumidos por el pueblo ahora expropiado” (p. 179). De este modo surgió una Iglesia “disimétricamente estructurada”, con un grupo dominante que secuestró el mensaje liberador de Jesús en función de sus intereses, “hasta el punto de expropiar del pueblo cristiano todas las formas de participación decisoria” (p. 191). En esta Iglesia, ahora disimétrica, con dueños y expropiados, con opresores y oprimidos, con productores y consumidores, los jerarcas son los capitalistas, los dueños de los medios de producción religiosa (que sería el “capital”), los monopolizadores del poder, los creadores y controladores del discurso oficial (p. 75). En esta Iglesia del poder, la Jerarquía “piensa, dice y no hace”, mientras que el laico “no debe pensar, no puede decir, pero hace” (p. 85). En ella, “de un lado se encuentra la *Ecclesia docens* que todo sabe y todo interpreta; de otro lado el laico que nada sabe, nada produce y todo recibe, la *Ecclesia discens*. La Jerarquía no aprende nada en contacto con los laicos; éstos no tienen espacio eclesial para mostrar su riqueza” (p. 218). Es una Iglesia “hambrienta de poder” (p. 87); en ella el poder es como un dinosaurio insaciable para “someter todo y todos a los propios dictámenes del poder” (p. 88). La “potestas” es imaginada como categoría-clave para la autocomprensión de la Iglesia. “El poder se instaurará como el horizonte máximo a partir del cual será asimilado, comprendido y anunciado el Evangelio” (p. 88). “El poder eclesiástico leía, releía y volvía a leer del NT casi que exclusivamente las Epístolas Católicas en donde ya aparecen los primeros signos de un pensar en términos de poder, de ortodoxia, de tradición, de preservar más que de crear, de moralizar más que de proféticamente proclamar” (p. 101). Según él, “el ejercicio del poder en la Iglesia siguió los criterios del poder pagano en términos de dominación, centralización, marginalización, triunfalismo, *hybris* humana bajo capa sagrada” (98). El piensa asimismo que la actual estructura de poder en la Iglesia no tiene origen divino: ella nace concretamente de la experiencia con el poder romano y la estructura feudal (p. 71). “Con la entrada en la Iglesia de los funcionarios del Imperio que debían asumir la nueva ideología estatal, se procesó más bien una paganización del Cristianismo que una cristianización del paganismo” (p. 87).

Con tantas caricaturas le será fácil comunicar a sus desprevénidos lectores iguales sentimientos de aversión al poder. Y dado que, siempre según el mismo autor, la comunidad fue “expropiada” (véase esta palabra en las pp. 179, 187, 191, 218, 236) y el clero “secuestró” el Evangelio en función de sus intereses (p. 190) y se “apropió” privadamente del poder sagrado (p. 239), será absolutamente necesario que todo vuelva a la comunidad:

- * “La comunidad se considera depositaria del poder sagrado y no solamente algunos dentro de ella” (p. 187).
- * El poder “es función de la comunidad y no de una persona” (ib.).
- * “Se deberá pensar el poder como depositado en la comunidad toda entera; a partir de ella el poder se reparte en diferentes formas según lo exigen las necesidades, hasta el supremo pontificado” (p. 188).

Siendo la comunidad depositaria del poder y partiendo de ella su repartición, cuando le falte un ministro ordenado y desea ardientemente la celebración de la Eucaristía, puede, según la concepción Boffiana, la misma comunidad designar “ad hoc” a uno de sus miembros laicos para presidir la celebración de la Cena del Señor 23.

Además, volviendo al citado libro *Igreja: Carisma e Poder*, el poder es “pura función de servicio” (pp. 98, 108, 185). “La Jerarquía es de mero servicio interno y no constitución de estratos ontológicos que abren el camino para divisiones internas al cuerpo eclesial y de verdaderas clases de cristianos (sentido analítico)” (p. 27).

Como se ve, la enloquecida actitud de aversión al poder acaba desembocando en la misma negación del poder. En la Iglesia no habría poderes: hay servicios. En su Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, el 28-1-1971, el Papa Pablo VI ya llamaba la atención sobre semejantes conclusiones: “Bien es verdad que, hoy, el carácter de ‘servicio’ de la autoridad de la Iglesia se ha acentuado tanto por parte de algunas personas, que se pueden manifestar dos peligrosas consecuencias en la concepción constitutiva de la misma Iglesia: la de atribuir una prioridad a la comunidad, reconociéndole poderes carismáticos eficientes y propios; y la de

menospreciar el aspecto potestativo de la Iglesia, con acentuado descrédito de las funciones canónicas en la sociedad eclesial, de donde ha nacido la opinión de una libertad indiscriminada, de un pluralismo autónomo, y una acusación de 'juridicismo' a la tradición y a la praxis normativa de la Jerarquía. Ante estas interpretaciones que no corresponden fundamentalmente a los designios de Cristo y de la Iglesia, queremos recordar también hoy que la autoridad, o sea, el poder de coordinar los medios aptos para alcanzar el objetivo de la sociedad eclesial, no es contraria a la efusión del Espíritu en el Pueblo de Dios, sino vínculo y defensa".

La actitud de aversión al poder no es una originalidad latinoamericana. Los Profesores europeos Hans Küng, Edward Schillebeeckx, O.P., y otros más son los inspiradores de sus epígonos entre nosotros. En un largo artículo sobre "La Comunidad Cristiana y sus Ministros", para el n. 153 (1980) de la Revista *Concilium*, el Prof. Edward Schillebeeckx²⁴ distingue fundamentalmente entre la concepción del ministerio vigente en el primer milenio, sobre la base de criterios teológicos, y del segundo milenio, sobre la base de factores estrateológicos (cf. pp. 396-397, 421, 424-425). La principal razón teológica estaría en el canon 6 del Concilio de Calcedonia, del 451²⁵. Este canon había prohibido las ordenaciones absolutas (sin conexión con alguna Iglesia local), declarándolas sin efecto o inválidas. Por causa de los abusos de las ordenaciones absolutas y para disciplinar el problema de los clérigos vagantes, se establecía como **condición** para la válida ordenación el estar asignado a una determinada Iglesia o comunidad local²⁶. Del canon calcedonense —y desconociendo la doctrina de Trento— Schillebeeckx es capaz de sacar conclusiones de este calibre:

- * La llamada, designación o aceptación por parte de una determinada comunidad no es solamente condición sino un elemento esencial o incluso "la esencia" de la ordenación (pp. 403, 417).
- * "El ministerio es una realidad esencialmente eclesial y pneumatológica, y no una calificación ontológica" (p. 403); esto es: "La condición sacerdotal no afecta al cristiano individual (al ordenado), sino a la comunidad como colectividad" (p. 414).

* "No por el simple hecho de tener 'potestad de ordenación' se puede presidir una comunidad y, en consecuencia, la eucaristía; antes bien el dirigente designado o aceptado por la comunidad recibe, **mediante esta incorporación a una determinada comunidad**, todas las facultades necesarias para dirigir una comunidad cristiana" (p. 404).

* "El presidente de la comunidad tiene, **en virtud del derecho de la comunidad a la eucaristía**, el derecho de presidir la misma eucaristía. Dado que la comunidad es una comunidad eucarística, sin eucaristía no puede vivir evangélicamente. Si no hay presidente, elige de entre sus filas un candidato apropiado" (p. 405).

* Quien tiene la competencia para dirigir la comunidad es **ipso facto** también presidente de la eucaristía (en este sentido, la presidencia de la eucaristía no necesita una competencia **aparte**, distinta de la dirección)" (p. 411). Por eso el hecho actual de cristianos que "presiden" sus comunidades pero no pueden celebrar la eucaristía, debe ser considerado como una "anomalía eclesiológica" (p. 428).

* "El sujeto activo de la eucaristía era la comunidad. . . El pueblo celebra, y el sacerdote se limita a presidir con espíritu de servicio" (p. 413).

En el segundo milenio, siempre según el mismo autor, se olvidó el aspecto eclesial y pneumatológico del ministerio y se hizo una interpretación "directamente cristológica", con la "privatización" del ministerio (p. 415, título), basada ahora en el principio jurídico de la "plenitudo potestatis": la autoridad como **valor en sí**, separado de la comunidad (pp. 419-420). "El sacerdocio fue considerado más como un 'estado de vida personal' que como un servicio ministerial a la comunidad" (p. 421).

Tratando de evaluar algunas actuales formas y praxis "alternativas" de ministerio (pp. 429-438), Schillebeeckx informa que "surgen casi exclusivamente gracias a la mediación de lo que, de momento, debe llamarse 'ilegalidad' "; pero al mismo tiempo garantiza que en la Iglesia "siempre ha sido así" (p. 431). Por eso "existe la posibilidad de que los cristianos de base desarrollen desde abajo una praxis eclesial que, si bien al principio choca con la praxis oficial vi-

gente, puede llegar a ser, en su oposición cristiana, la praxis dominante de la Iglesia" (p. 431).

Es manifiesto que, con tales doctrinas y actitudes, lejos ya de los jalones arriba indicados, tendremos no sólo un nuevo tipo de eclesiología, sino simplemente una nueva eclesiología. Ya es otra Iglesia y no nuestra Iglesia católica. Ya no es pluralismo eclesial; serían los primeros pasos para una escisión eclesial 27.

3. La Obsesión contra la Nueva Cristiandad

Según los psicólogos, la obsesión es una idea, temor, acto o espantajo que se presenta repentinamente y es sentido por el individuo como forzado, impuesto en contra de su voluntad.

Cuando a fines de 1977 se envió el Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales como primer paso para preparar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, emergió inesperadamente una furiosa onda de reacciones que presentía en aquel Documento un velado propósito de instaurar en América Latina un régimen de "nueva cristiandad". Urgía desenmascarar tan siniestro proyecto. El portavoz más aplaudido del valiente desenmascaramiento fue Clodovis Boff, O.S.M., en un artículo titulado "La Ilusión de una Nueva Cristiandad", publicado cantidad de veces en América Latina y Europa 28.

Clodovis Boff pretende captar el tema central del Documento de Consulta, que sería el hilo conductor de todas las corrientes que aparecen en el texto y que juega con la misión misma de la Iglesia en el momento actual de América Latina. La situación sería esta: Como estamos en un importante momento histórico de transición o paso hacia un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial; y dado que esta nueva sociedad necesariamente tendrá que modelarse sobre los dos únicos modelos de sociedad urbano-industrial que hoy se presentan (el capitalismo y el colectivismo); y puesto que ambos modelos son secularistas o contrarios a la religión, será misión de la Iglesia salvaguardar la religiosidad cristiana de los pueblos latinoamericanos tan terriblemente amenazada por el secularismo de la naciente sociedad urbano-indus-

trial. Y como, además, sólo la unificación de los diversos pueblos de AL le permitirá salir del estado subordinado y marginal en el cual se encuentran; y como esta urgente unificación descubre en la cultura profundamente cristiana de la población latinoamericana su principal factor aunante, tiene la Iglesia en esta labor unificadora una tarea de primerísima importancia, para superar la gran contradicción de nuestro tiempo: su vocación es "aunar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (palabras de Pablo VI, citadas en el n. 675 del Documento de Consulta).

El autor reconoce que esta perspectiva no es carente de grandeza y que la tarea de la Iglesia se presenta como realmente exaltadora. Confiesa que semejante perspectiva le causó un primer impacto de deslumbramiento. Pero examinando mejor tan vasto panorama, se emocionó con este descubrimiento: "Vemos reaparecer una figura conocida, y conocida ya desde hace más de un milenio: ¡el ideal de la Cristiandad!". Concede que la palabra "cristiandad" no aparece ni una vez en el Documento, pero afirma que invade todo el texto. "Se presenta con otros apellidos: 'nueva cultura (cristiana)' (nn. 218-220, 640, 903, 906), 'nueva civilización (cristiana)' (nn. 212, 222, 310, 316, 378, 379), 'nueva sociedad' (nn. 737, cf. 244, 234-237, 316), 'nuevo orden' " (nn. 919, 948). Y añade: "Bastaría haber advertido que la seductora bandera levantada ante nuestros ojos ostentaba en sus pliegues el viejo blasón feudal para dispersarnos en medio de grandes e irreverentes carcajadas".

Sin definir lo que exactamente entiende por "cristiandad", Clodovis Boff y sus repetidores y admiradores la identifican simplemente con cultura "cristiana", civilización "cristiana", sociedad "cristiana", orden social "cristiano", etc. Claro que escuela "cristiana", universidad "cristiana", medios de comunicación "cristianos", política "cristiana" o cualquier otra institución u organización que pretenda ser "cristiana", evidentemente estaría intrínsecamente viciado por "la ilusión de una nueva cristiandad" y, como tal, es desdeñado y debe ser rechazado.

Es la obsesión contra la nueva cristiandad.

El propósito de "salvaguardar la religiosidad cristiana de los pueblos latinoamericanos" sería un intento de reintroducir la cristiandad y no puede recibir la aprobación de los obsesionados. Pretender hacer de la Iglesia una "animadora de la nueva civilización del amor" sería levantar una seductora bandera con el viejo blasón feudal capaz de dispersar sus adversarios con grandes e irreverentes carcajadas.

Es la más estricta privatización de la Iglesia, promovida paradójicamente por los que defienden que la política es una dimensión constitutiva esencial del Evangelio y de la Iglesia.

Clodovis Boff opina que el proceso de secularización (que para él es lo mismo que "desecclesiológización" - cf. p. 12) es inevitable e irreversible. Esta es la razón por la cual el propósito de mantener en América Latina una cultura "cristiana" le parece una "ilusión". Pues según él, "la sociedad no está obligada a la fe" y, por tanto, puede prescindir de la fe y organizarse a base del secularismo. Su argumento es muy sencillo: "Es la misma fe que lo dice, ya que la fe es libre por naturaleza. Lo contrario lleva a la Inquisición" (p. 11). Si queremos urgir la fuerza de su argumento, deberíamos afirmar que tampoco el hombre individual está obligado a la fe, y por tanto, podría tranquilamente organizar su vida sin Dios. Es una falacia incapaz de percibir la posibilidad e incluso la necesidad de conciliar la libertad jurídica con la obligación moral. El mismo Concilio Vaticano II que defiende la libertad social y civil en materia religiosa, enseña sin embargo que "todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla" (DH 1b; cf. ib. 2b, 3a).

De sus argumentos Clodovis Boff saca esta conclusión que él mismo clasifica como importante y que en verdad es lo que menos se podría esperar de un teólogo católico: "No hay ninguna tragedia en el proceso de la secularización y aún en el secularismo de la sociedad, a no ser para las pretensiones de una Iglesia que continúa en aspirar al poder, así sea religioso"; y más: "La profesión ideológica y oficial de ateísmo es tan poco catastrófica como la profesión contraria" (p. 15).

Nada, pues, de sociedad cristiana. Es la beatificación de la secularización y la canonización del secularismo.

En las pp. 14-15 Clodovis Boff resume un pensamiento mucho más ampliamente desarrollado en su obra **Teología e Prática**, con el subtítulo "Teologia do Político e suas Mediações" (Editora Vozes, Petrópolis, Brasil 1978; hay una traducción española publicada en España). Su punto de partida es la distinción entre el plano de la realidad (estructura fundamental) y el plano de la conciencia sobre esta realidad (superestructura que brota y depende del plano real). El plano de realidad salvadora está formado por el amor que se expresa en las buenas obras al servicio de los demás. La revelación y la fe de la Iglesia pertenecen al plano (secundario, superestructural) de la conciencia de la realidad salvadora. La salvación (el plano de la realidad) alcanza a todos los hombres sin distinción. La revelación corresponde exclusivamente a aquellos a quienes se ha dado el tomar conciencia explícita de la salvación. La Escritura no es la historia de la salvación, sino la historia de la revelación de la salvación. A la teología interesa fundamentalmente la misma salvación. La revelación de esta salvación es un momento derivado, secundario y tardío de la historia global del hombre. Y el cristianismo sería la interpretación de la salvación del mundo, y no la propia salvación, ni siquiera su instrumento exclusivo. La respuesta humana a la salvación puede ser dada de dos maneras: o bajo una forma religiosa (por ejemplo la de una fe determinada) y/o una forma ética. En el primer caso la exigencia absoluta aparece con los rasgos del Absoluto personal que se manifiesta como tal. En el segundo caso esa misma exigencia se presenta bajo los rasgos, todavía abstractos, de unos valores que hay que buscar, o más concretamente, de un rostro definido, el del prójimo, como interpelación a la acogida, a la justicia y al servicio.

Hay, pues, dos caminos de salvación: el religioso (y la Iglesia católica pertenece a ese tipo, al lado de las otras religiones) y el puramente ético o irreligioso o incluso ateo (secularizado). Pero la raíz fundamental de la salvación es siempre la misma, para todos los hombres: es el amor. "El hecho de que el hombre lo sepa o no lo sepa, no modifica absolutamente en nada la relación onto-lógica que liga al agapé con la salvación, ya que esta relación está basada en la decisión soberana de Dios en la forma de la economía de la salvación" (p. 190). Por este motivo la fe o la pertenencia

cia a la Iglesia no entran en lo esencial de la salvación. La fe y la misma Iglesia no son necesarias ni para el amor ni para la salvación.

Ignorando toda la masa de textos del Nuevo Testamento que nos hablan perentoriamente de la necesidad de la fe y prescindiendo de la enseñanza actual de la Iglesia, Clodovis Boff se apoya para su tesis sobre la salvación sin fe y sin Iglesia casi exclusivamente en el texto del juicio final, donde se habla de los que hacen el bien a los hermanos sin saber quién era el Señor (Mt 25, 31 ss). Sobre este texto existen numerosas interpretaciones que muestran lo complejo del mismo y lo difícil de su exégesis. Cf. José Idígoras, S.J., "¿La salvación al margen de la fe?", en *Revista Teológica Limense* 1981, pp. 181-201. En este artículo se estudia también la posición semejante de Juan Luis Segundo, S.J.

El primer punto doctrinal que el Papa Pablo VI quiso señalar al inaugurar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968) se refería a "la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios"; pues, decía, esta doctrina "de clarísima e impugnable derivación evangélica" es particularmente impugnada en nuestros días: "se quiere secularizar el cristianismo, pasando por alto su esencial referencia a la verdad religiosa, a la comunión sobrenatural con la inefable e inundante caridad de Dios para con los hombres, su referencia al deber de la respuesta humana, obligada a osar amarlo y llamarlo Padre y en consecuencia llamar con toda verdad hermanos a los hombres, para librar al cristianismo mismo de 'aquella forma de neurosis que es la religión' (Cox), para evitar toda preocupación teológica y para ofrecer al cristianismo una nueva eficacia, toda ella pragmática, la sola que pudiese dar la medida de su verdad y que lo hiciese aceptable y operante en la moderna civilización profana y tecnológica". El amor de Dios es anterior al amor del prójimo: este deriva de aquel (cf. Puebla n. 327). Véase Francisco Interdonato, S.J. La opción del amor de Dios y al prójimo en América Latina, en la *Revista Medellín* 1977, pp. 351-374.

Clodovis Boff fue citado y analizado solamente para ejemplificar una obsesión que olfatea el peligro de una nue-

va cristiandad por doquier y prefiere una sociedad sin Dios ni Cristo, como los masones del más extremado liberalismo. Pero hay muchos otros que sufren del mismo mal. Según Rodolfo Ramón de Roux, S.J. 29, "nueva cristiandad" sería un "proyecto de reconquista católica en el que la Iglesia trata, con formas nuevas, de seguir estando en el centro de la sociedad, inspirando su edificación en principios cristianos" (p. 546). Solo porque el Episcopado colombiano creó el Instituto de Estudios para el Desarrollo, que "orientará sus actividades a elaborar y difundir una **visión cristiana del desarrollo económico** adaptándolo a la situación de Colombia", es juzgado por el citado jesuita colombiano con este parecer: "Es clara la mentalidad de **nueva cristiandad** que, aunque afirma la autonomía de lo temporal, pretende edificar una cristiandad profana, es decir, una sociedad inspirada en principios cristianos, en la que la Iglesia sigue estando al centro" (p. 562). En la p. 588 describe como situación de cristiandad: la "presencia y dominio en la sociedad de valores y normas de la Iglesia"; y como situación de nueva cristiandad: la "reforma del sistema capitalista inspirada en principios cristianos y llevada a cabo por organizaciones cristianas: sindicatos, universidades, partidos políticos 'cristianos' " (p. 588).

En *Apuntes para una Teología Nicaragüense*³⁰ la "cristiandad" es el enemigo mayor (cf. pp. 96-103). La actitud de anticristiandad lleva a estos teólogos latinoamericanos a privatizar la vida cristiana: nombrar a Dios en la Constitución, ubicar crucifijos en los tribunales y las cámaras legislativas, hacer obligatoria la enseñanza de la religión en el sistema escolar, etc. sería "cristiandad" rechazable (p. 134); tener sindicatos "cristianos", cooperativas "cristianas", unión de colonos "cristianos", etc. sería "neocristiandad" (p. 157). Los Obispos de Nicaragua son acusados de seguir trabajando según un modelo de neocristiandad (p. 143), del cual todavía no se han liberado (pp. 134, 135). Pero ellos mismos, que antes exigían una total separación entre Iglesia y Estado y acusaban a la Iglesia de vivir en "maridaje completo" con el régimen somocista (p. 40), conviven ahora con el régimen sandinista en connubio escandaloso.

Históricamente hemos conocido como régimen de cristiandad lo que el Documento de Puebla describe como

“alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico” (n. 560), situación que hoy es añorada únicamente por lo que Puebla denomina “integrista tradicional” (ib.). Nadie niega que en el pasado hubo tiempos y regiones con una configuración de la Iglesia en modelos de cristiandad. El Concilio Vaticano II se distanció de aquellos modelos. Basta leer los nn. 42 y 76 de *Gaudium et Spes*. En este último, por ejemplo, tenemos esta afirmación:

“Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones” (GS 76e).

En Puebla nuestros Obispos declaran que “la Iglesia requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias” (n. 144). Por ello es sociedad perfecta. Pero eso no es cristiandad ni motivo para estallarse en carcajadas.

Lo que rechazan como “nueva cristiandad” no pasa de ser un espantajo. Según sus víctimas, el Vaticano II ciertamente sería un intento de introducir en el mundo moderno la nueva cristiandad. Pues lo que ellos desdeñan, aflora por todos lados en todos los documentos conciliares. Los laicos son constantemente invitados al apostolado de la animación cristiana del orden temporal, al esfuerzo de informar con el espíritu cristiano la mente, las costumbres, las leyes y las instituciones sociales y comunitarias. Preci-

samente este es el apostolado específico de los laicos. “Impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu del Evangelio” (AA n. 5) es la consigna del Concilio. *Animatio christiana ordinis temporalis*, se repite a todo instante (cf. AA 2, 4e, 16c, 19a). Hablando de la Iglesia, afirma el Concilio: “Su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios” (GS 40b). Semejante concepción ya no cabe en las categorías de los que descubren intentos de nueva cristiandad hasta en una escuela católica. Pero es ciertamente una preocupación fundamental del Concilio. Y también de Medellín. El documento de Medellín sobre los laicos lo repite a manos llenas. Medellín habla sin inhibiciones de la necesidad de escuelas “católicas” (Educ. nn. 8-9), de universidades “católicas” (ib. nn. 21-24), de organizaciones y movimientos “católicos” de juventud (Juv. n. 17), de una visión “cristiana” de la paz (Paz nn. 14-18), etc. Puebla igual. Ni vale la pena comprobar cosas tan evidentes. Sea suficiente esto, tomado de la última página de Puebla: “. . . todo ello hará posible una participación libre y responsable, en comunión fraterna y dialogante, para la construcción de una nueva sociedad verdaderamente humana y penetrada de valores evangélicos. Ella ha de ser modelada en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y debe ser respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de nuestros pueblos, llenos de esperanza que no podrá ser defraudada” (n. 1308).

Puebla sabe que en América Latina hay grupos que esperan el Reino de Dios “de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquier otra alternativa” (n. 561).

¿Sería ésta la ilusión de una nueva cristiandad?

4. La Idealización de los Pobres

“La inmensa mayoría de nuestros hermanos sigue viviendo en situación de pobreza y aún de miseria que se ha agravado”. Con estas palabras resume el Documento de Puebla en el n. 1135 uno de los aspectos de la situación social de la realidad latinoamericana, descrita más abundantemente en los nn. 15-71. Si en Medellín el clamor que brotaba de

millones de hombres era sordo (cf. Puebla n. 88), en Puebla este clamor ya es "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones amenazante" (n. 89). Nuestros Obispos hablan otras veces de estas "inmensas mayorías" (n. 1129), "grandes mayorías" (nn. 1207, 1260), "gran mayoría" (n. 1208) o "mayoría" (n. 1156).

Nadie duda que esta situación social en un Continente mayoritariamente católico es para la misma Iglesia un extraordinario reto pastoral. Ya el Documento de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro 1955) había proclamado la urgente necesidad de la presencia activa de la Iglesia, "a fin de influir en el mundo económico-social, orientándolo con la luz de su doctrina y animándolo con su espíritu". Esta presencia, decía el Documento de Río de Janeiro, "ha de realizarse en tres formas: **iluminación, educación, acción**"; y describía entonces estas tres formas de presencia de la Iglesia entre los necesitados de América Latina. En ciertos ambientes esta preocupación pastoral-social conoció después un proceso de evolución que el Cardenal Avelar Brandao Vilela, Presidente del CELAM en la época de la Conferencia de Medellín (1968), describe así:

"Del asistencialismo se pasó a la promoción, de la promoción a la conciencia crítica de la conciencia crítica se pasó a la conciencia política de compromiso, de la conciencia política de compromiso se pasó a la conciencia política de clase. Y a partir de ahí, la 'opción preferencial por los pobres', a pesar de traer la connotación clara de no ser excluyente, pasó a ser sinónimo de toma de posición en favor de un compromiso político de categorías determinadas, dentro del modelo rígido y absoluto, sin que pueda existir margen para otro camino aceptable para el cristiano. Lo que sería trabajo de los laicos, en cuanto constructores de la sociedad pluralista, en el concepto de muchos, llegó a ser tarea propia y obligatoria de los Obispos y de los presbíteros, hasta el punto de que, si no se colocan al servicio de esa empresa de transformación directa de las estructuras, ya no serían Obispos y sacerdotes coherentes con el Evangelio y la Iglesia. En esta forma, se ha creado una grave y peligrosa ambigüedad. Así, las obligaciones primarias de la jerarquía llegaron a ser consideradas el instrumento

principal de los cambios radicales en el orden social, político y económico de los Países de nuestro Continente" (del Discurso pronunciado en la celebración de las bodas de plata del CELAM, Río de Janeiro, 3 de julio de 1980; el texto se encuentra en el Boletín CELAM de agosto de 1980, p. 18).

Fue así como una justa y necesaria preocupación pastoral se transformó en una postura eclesial profundamente ambigua con aberrantes doctrinas eclesiológicas subyacentes. La situación de los pobres pasó a ser el elemento determinante y condicionante de la totalidad de la vida de la Iglesia.

La preocupación por los pobres y oprimidos atraviesa todo el Documento de Puebla y culmina en el capítulo titulado "opción preferencial por los pobres" (nn. 1134-1165). Según Puebla, ante este complejo problema socio-pastoral debe haber una conjunta "acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" (cf. nn. 1206-1253), como también una "acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional" (nn. 1254-1293). Este es claramente un campo en el cual las fuerzas de la Iglesia y las de la sociedad o del Estado deben colaborar armoniosamente. Ni la Iglesia sola ni el Estado solo jamás resolverán un problema de esta magnitud y que es a la vez social (objeto directo del Estado) y pastoral (objeto directo de la Iglesia). Es evidente e inevitable que aquí surgirán cuestiones de competencias y atribuciones que originan tensiones entre la Iglesia y el Estado. Por esta misma razón será necesario que las fuerzas disponibles de ambas partes traten de cooperar y distribuir sus incumbencias y dividir sus trabajos. Puebla nos recuerda en el n. 1238 esta enseñanza del Concilio, tomada de GS 76c: "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto mejor cultiven ambas entre sí una sana cooperación habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo".

Lo que en muchos lugares se nota es que, en vez de cultivar aquella deseada sana cooperación entre Iglesia y Estado,

tratan de acrecentar la natural tensión para transformarla en oposición. De la unión entre Iglesia y Estado (que era el extremo dudoso de la cristiandad) pasan a la oposición entre Iglesia y Estado (que será el otro extremo igualmente discutible). El Estado, cualquiera que sea, a excepción del socialista, pasa a ser considerado simplemente como enemigo y opresor de los pobres que son, sin más, identificados con el "pueblo". Simplificando todavía más el statu quo de la situación social, la sociedad como tal es globalmente imaginada como dividida en dos clases: los ricos (que serían los opresores) y los pobres (que son los oprimidos). Y porque la opresión, con toda la casta de los ricos, es una situación de injusticia y violencia institucionalizadas ³¹, ya es más que evidente que la Iglesia, en su conjunto, al frente el Papa, los Obispos y Presbíteros, debe alinearse incondicionalmente al lado de los pobres oprimidos y de sus luchas liberadoras. No hacerlo, sería una actitud contraria al Evangelio.

El pobre pasa entonces a ser idealizado. "Los pobres, lugar teológico de la eclesiología", proclama Jon Sobrino como subtítulo del libro publicado en 1981, con un título no menos sorprendente y dicente: "Resurrección de la verdadera Iglesia" ³². Esta "verdadera" Iglesia que ahora "resucita" sería "la Iglesia de los pobres". Es el nuevo Evangelio. La Iglesia debe ser exclusivamente "de los pobres", "desde y con los pobres", etc. Y dado que los pobres son el pueblo, la Iglesia será necesariamente una Iglesia "popular". "La única verdadera Iglesia es la que está al servicio de la liberación de los pobres", es la conclusión final, repetida y proclamada por ciertos grupos en todos los rincones del Continente.

Para comprobarlo basta leer las actas de sus congresos. Ejemplos:

- Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en México en agosto de 1975. Sus actas fueron publicadas bajo el título **Liberación y Cautiverio**, un volumen de 658 páginas.
- Encuentro Nacional de Teología de la Liberación, celebrado en Colombia del 16 al 19 de marzo de 1979. Véase el informe y las conclusiones en la revista **Solidaridad**, Bogotá, abril de 1979.

- Congreso Internacional Ecuménico de Teología, celebrado en S. Paulo, Brasil, del 20 de febrero al 3 de marzo de 1980. Sus conclusiones, con el título "Eclesiología de las comunidades cristianas populares", fueron publicadas también en la revista **Medellín** 1980, pp. 282-296, con dos comentarios: uno del P. José Idígoras, S.J., en las pp. 352-365; otro del Pbro. Francisco Tamayo, pp. 537-543.

- Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en Managua, Nicaragua del 8 al 14 de septiembre de 1980. Sus actas fueron publicadas con el título "Apuntes para una Teología Nicaragüense" por el Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica 1981, con 198 pp. Sobre estas actas véase la revista **Medellín** 1982, pp. 129-135.

Este proceso de idealización de los pobres es más emocional que racional. Pablo Richard informa cómo "el término un poco romántico de 'pobre' es reemplazado por aquel otro de 'explotado'. La pobreza es así captada como fruto de una explotación" ³³. Esta fácil y acrítica identificación del romántico "pobre" con el duro "explotado" fue hecha más por motivos tácticos que por razones científicas. Tenía la ventaja de abrir las puertas a las "clases" de la terminología marxista. Opción por los pobres se transformaba así en opción por una clase y contra otra ³⁴. Un paso más y ya se estaba en plena lucha de clases. El grupo Sacerdotes para América Latina (SAL, de Colombia) publicó un volumen de 288 páginas titulado "Documentos 1972-1978", con el significativo subtítulo: "Un compromiso sacerdotal en la lucha de clases". Otro libro nacido en el mismo ambiente e hijo de idéntico espíritu, publicado en Bogotá en 1978, tiene este título: "Sólo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación". El conjunto es presentado en siete proposiciones. La cuarta suena así: "para ser teólogo de la liberación — como intelectual orgánico del proletariado y como ideólogo de los cristianos comprometidos en la revolución — es necesario asumir un compromiso decidido en la liberación, ocupar en teología una posición de clase proletaria y fusionarse con las grandes masas populares. Para ello se requiere una reeducación larga, dolorosa y difícil; una lucha sin término tanto exterior como interior" (p. 43).

En la exaltación del pobre llegan a afirmaciones de este tipo: "Sólo los pobres tienen oídos para escuchar la palabra de Dios"; "sólo los pobres son capaces de comprender y aceptar la Buena Nueva y la liberación anunciada por Cristo"; etc. Los pobres serían:

- * El único lugar del encuentro con Dios: "Nos encontramos con Dios en el quehacer liberador y **no fuera de él**" 35.
- * Los únicos portadores del Evangelio: "Si el Reino se hace presente cuando los hombres son evangelizados, estamos convencidos de que esto ocurre **únicamente** en la medida en que son los pobres mismos los portadores de la buena nueva de la liberación **para todos los hombres**, es decir, en la medida en que **ellos se apropian el Evangelio y lo anuncian**, en gestos y palabras, rechazando a la sociedad que los explota y margina" 36.
- * El sujeto verdadero de la Iglesia: "En la medida en que el pueblo (en el contexto: el pobre oprimido) llegue ser sujeto de la historia, el Pueblo de Dios será el sujeto verdadero de la Iglesia" 37.
- * Con privilegio profético: "Rompe el esquema manipulador de ir a evangelizar al pueblo como si nosotros fuéramos dueños de la verdad. El pueblo es evangelizado cuando él mismo comienza a evangelizarse y nosotros lo acompañamos en esta tarea. Los pobres son tanto constructores de la historia, como constructores de la Iglesia" 38.
- * El único sujeto de la teología: como elemento fundamental para la metodología teológica latinoamericana se exige: "Redefinición del agente de teología, que ya no es el teólogo profesional, sino el grupo o la comunidad de cristianos; con esto se comprende que el sujeto que hace teología es el sujeto colectivo. Esto significa que el pueblo se apropia nuevamente de los medios de producción semántica para la elaboración político-teológica" 39; "**sólo el proletario** puede traducir esta lucha liberadora en términos teológicos creíblemente, y con una racionalidad científica y constructiva" 40.

Los documentos o autores que hablan tan líricamente de los pobres se refieren a los pobres en sentido sociológico (pobreza material, miseria) y no a los pobres en sentido teológico

de lo que Medellín llamaba pobreza "espiritual" (Doc. Pobr. n. 4) y Puebla presenta como pobreza "cristiana" o "evangélica" (nn. 1148-1152). Pues con relación a los pobres en este último sentido nadie duda que tengan un lugar absolutamente privilegiado en el designio de Dios.

Si fuese verdad que sólo los pobres-explotados y oprimidos o em-pobre-cidos tuviesen el privilegio de entender la Palabra de Dios, la Iglesia debería considerar como su tarea más importante ayudar a explotar, oprimir, em-pobrecer a todos los hombres.

Pero la verdad es que el pobre-explotado-oprimido vive en una situación contraria a la voluntad de Dios. Este pobre es, como señala Puebla, una "imagen ensombrecida y aún escarnecida" de Dios (n. 1142). Esta es la razón porque Dios toma su defensa y los ama; pero no se puede decir que Dios se complace con esta situación de miseria y opresión para hacer de ella la condición que posibilite el entendimiento de su Palabra. Dios no se alegra con sus criaturas irrealizadas: las quiere en la alegría y no en la tristeza, en el centro de la vida y no en la periferia, en la salud y no en la enfermedad, en el dominio sobre la naturaleza y no esclavos de ella. Es sencillamente un grave error pensar que los no-pobres son todos ellos opresores y explotadores y por ende incapaces de ser buenos cristianos que aceptan, entienden y viven las Palabras y los Misterios de Dios. Es una inaceptable simplificación dividir la humanidad en dos bandos: o pobres-explotados o ricos-explotadores, como si entre unos y otros no hubiese lugar para lo que llamamos clase media. "La Iglesia se alegra de ver en muchos de sus hijos, sobre todo de la clase media más modesta, la vivencia concreta de esta pobreza cristiana", exclama Puebla en el n. 1151. Es totalmente ahistórico afirmar que los que no son pobres no puedan vivir el ideal de la pobreza evangélica, aunque sea también verdad que "por el corazón de cada cristiano pasa la línea que divide la parte que tenemos de justos y de pecadores", aclara Puebla en el n. 253. Sería una visión absolutamente irreal pensar que los pobres no son también pecadores que necesitan, igual que todos los demás seres humanos, de constante conversión. El pobre, en su casa, con su mujer e hijos, muchas veces es tan opresor como el rico. "El mejor servicio al hermano (pobre) es la evangelización

Cristo hizo). Muchas veces, incluso amenazando y demostrando las consecuencias de la falsedad y del mal. En esta su lucha evangélica, la Iglesia de los pobres no quiere servir a fines inmediatos políticos, a las luchas por el poder y, al mismo tiempo, procura con gran diligencia que sus palabras y acciones no sean usadas para tal fin, no sean instrumentalizadas”.

6. La Iglesia de los pobres se dirige también a las sociedades: “a las sociedades en su conjunto y a las varias **capas sociales**, a los grupos y profesiones diversos. Habla igualmente a los **sistemas y a las estructuras** sociales, socio-económicas y socio-políticas. Habla el lenguaje del Evangelio, explicándolo a la luz del progreso de la ciencia humana, pero sin introducir elementos extraños, heterodoxos, contrarios a su espíritu. Habla a todos en nombre de Cristo y habla también en nombre del hombre (especialmente a aquellos a quienes el nombre de Cristo no dice todo, no expresa toda la verdad sobre el hombre que este nombre contiene)”.

Es evidente que las puntualizaciones de Juan Pablo II corrijen con valentía una excesivamente idealizada Iglesia “desde y con los pobres”, animada por sentimientos demasiado hostiles contra personas, clases sociales, sistemas y estructuras incompatibles con sus ideologizadas categorías.

5. La Institucionalización del Conflicto

En nuestro ambiente se divulga una ideología que hace del conflicto algo estructural, considerándolo el motor de la historia y señalando la agudización de los conflictos como el único método adecuado para impulsar el progreso de la humanidad. Las tensiones, que hacen parte de la vida, son sistemática y conscientemente transformadas en oposiciones, para que entonces surja el conflicto. Revelan una visión patológica, maniquea y dualista de la realidad, compuesta, según ellos, de contrarios en lucha. El motor de su dialéctica es la lucha de clases (cf. Puebla n. 544). Es el meollo del análisis marxista de la sociedad.

En 1978 informaba el Cardenal Aloísio Lorscheider, O.F.M, entonces Presidente del CELAM y de la Conferen-

cia Episcopal del Brasil: “Otro problema es la actividad de quienes tratan de crear un clima revolucionario violento para llegar a una síntesis. Tratan de agudizar los conflictos, las situaciones conflictivas, buscan la solución en la lucha de clases. No quieren el marxismo, pero alaban y apoyan el análisis marxista de la sociedad. Según este análisis, intentan crear una ‘praxis’ liberadora. Es el problema de los cristianos para el socialismo o más claramente para el marxismo. La teología de la liberación para ellos tiene un sentido muy particular, el instrumento principal de interpretación social es el análisis marxista. En clave marxista se lee el Evangelio; se exalta el aspecto humano de Cristo, a quien se le ve como un revolucionario opuesto a los sistemas políticos de su tiempo; su muerte es consecuencia de su conflicto con los poderes civiles, políticos y económicos de entonces. La Iglesia, dentro de esta visión cristológica, aparece como una organización o institución al servicio de una liberación más bien política. Y conceptos como ‘pobre’, ‘Iglesia popular’, tienen un sentido muy preciso para ellos, pero en realidad bastante ambiguo. El ‘pobre’ es el proletario, el explotado; la ‘Iglesia popular’ no es propiamente la Iglesia del Pueblo de Dios, sino la Iglesia de los proletarios, que toman conciencia de sus derechos y se unen para una liberación principalmente política. Las mismas comunidades eclesiales de base son vistas más bien como comunidades sólo de base y no como comunidades eclesiales de base. La idea de comunión, de amor fraterno, no se toma en consideración, sino más bien la idea de lucha, de lucha de clase, de conflicto. En el fondo es la agudización de la dialéctica marxista para llegar a una síntesis en que todos sean iguales. No se puede negar que hoy en América Latina este problema doctrinal es muy serio y hay que decir con toda sinceridad que quizá este problema doctrinal es actualmente el problema de base de América Latina” (véase el texto y su contexto en el Boletín CELAM septiembre 1978, p. 18).

Desconociendo la naturaleza misteriosa de la comunidad eclesial y su carácter atípico y absolutamente singular, aplican a la Iglesia el análisis marxista y pretenden introducir en el interior de la Iglesia la lucha de clases para, como dicen, “desbloquear ideológicamente la conciencia de los

cristianos". Su pretensión es cambiar la Iglesia, hacer una Iglesia "nueva" y no solamente "renovada". Es lo que llaman "conversión". "No se puede esperar que estas nuevas formas surjan del seno mismo de la Iglesia. Es el proceso revolucionario mismo el que hace posible una revolución dentro de la Iglesia. Esta debe aceptar ser continuamente cuestionada, pues de hecho aparece como un obstáculo para que muchos cristianos hagan realidad su compromiso liberador. En este momento, más que en otras épocas, la Iglesia debe ser recreada" 43. Su concepto fundamental es que la Iglesia oficial fue absorbida por los poderes dominantes y utilizada como instrumento ideológico para perpetuar el status quo. De ahí la necesidad de una "vida eclesial alternativa" a partir de la praxis revolucionaria, con una opción clasista, para constituir una Iglesia "popular", "donde el Evangelio sea devuelto a los pobres y donde el Mensaje, desde ellos, recobre toda su fuerza, liberado ya de la indebida apropiación burguesa", con nuevas expresiones de la fe, nueva liturgia, relectura de la Biblia y ministerio del pueblo. Pero quieren llevar esta "vida eclesial alternativa" en el seno mismo de la Iglesia institucional: "nosotros no vivimos aún esta realidad. La vida eclesial dominante sigue siempre transmitiendo un Evangelio ideologizado y una práctica despolitizadora. Nos es necesario para servir a nuestra liberación, ir contra esa transmisión y esperamos hacerlo en el terreno mismo de las Iglesias. Allí se da una exigencia de la lucha revolucionaria de la vida cristiana. Nuestra fe en Jesucristo resucitado y vivo hoy día nos impulsa a actualizar su fuerza liberadora. Nuestra lucha revolucionaria nos prohíbe dejar las Iglesias. Esto sería dejar el Evangelio y el Espíritu que lo anime en las manos de la clase dominante" 44.

Las constantes acusaciones a la Iglesia de haber ideologizado la fe; el trabajo de desbloqueo de las conciencias populares con un cambio cualitativo de la moral cristiana; la reinterpretación de la fe reducida al fin y al cabo a un acto político, con negaciones o alteraciones del contenido de la fe católica; la caprichosa relectura de la Biblia; las arbitrariedades en lo que llaman reapropiación popular de la Liturgia; la opción por el socialismo marxista con todas sus consecuencias de odio y de lucha de clases; todo eso debería tener como conclusión o actitud lógica el abandono de la Iglesia católica o la ruptura con ella. Sin embargo declaran solemnemente:

"Los cristianos que estamos comprometidos en la lucha marxista-revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia" 45. "Y es también así avanzando en la acción y análisis, como resolveremos todas las preguntas que rodean nuestro intento de ser cada día más cristianos y más marxistas, de ocupar con más derecho un puesto dentro de la Iglesia y cubrir con creciente eficacia nuestra trinchera en el frente socialista" 46.

No es por su amor a la Iglesia ni mucho menos por su identificación con ella por lo que reclaman su puesto en la Iglesia: es para poder realizar en su interior la lucha ideológica. "Al reclamar y ocupar un puesto dentro de la Iglesia, al realizar en su interior nuestra lucha ideológica, creemos que no nos ha de resultar especialmente difícil 'expresarnos' colectivamente de forma plural" 47.

Con este fin declarado quieren también seguir en el ejercicio de su ministerio sacerdotal. Esta instrumentalización táctica del sacerdocio ya apareció en la cuna misma del movimiento. Uno de sus iniciadores lo revela explícitamente: "En un comienzo nosotros buscamos intencionalmente formar un movimiento **sacerdotal** (el subrayado es del original) . . . Insistimos en el carácter sacerdotal del movimiento, pues a nivel popular y campesino, el sacerdote era el líder espiritual e ideológico en su propio ambiente. También a nivel público y social, el peso sociológico del sacerdote era determinante" 48.

Gonzalo Arroyo, S.J., al analizar la situación de América Latina en los años de 1972, constataba que para las grandes masas la voz del Cristianismo está centrada en la Iglesia, más concretamente en los Obispos y sacerdotes. "De ahí que, desde el punto de vista sociológico, la lección de ruptura con la Iglesia actual, Iglesia que muchas veces la vemos comprometida con los privilegiados, sería indudablemente una acción poco eficaz políticamente, en el caso general, porque reduciría nuestro campo de acción a masas muy restringidas" 49. "El hecho de que en nuestro movimiento exista un número grande de sacerdotes le da un valor simbólico, una presencia simbólica mucho mayor a los

cristianos que si no existiera. Por el momento, la presencia con cierta preponderancia de sacerdotes es útil para llegar a masas cristianas aún no concientizadas, aún no politizadas, para poder aumentar y sumar fuerzas por la causa que buscamos, por el socialismo” 50.

Los Movimientos Sacerdotales de América Latina que se confederaron en el encuentro de Lima en febrero de 1973, tenían conciencia del valor de esta estrategia política: “Nuestra condición de **sacerdotes** da características propias a nuestro compromiso revolucionario. En un mundo como el latinoamericano, donde la Iglesia —Iglesia institucional— tiene un peso político importante, nuestra pertenencia a ella como sacerdotes nos sitúa en la sociedad, con una representatividad propia, con posibilidades de eficacia y tareas específicas que debemos asumir” 51. “**Como movimiento sacerdotal**, es importante subrayar que su papel político es real, en su especificidad propia, en la medida en que ejercemos nuestro sacerdocio en la Iglesia y en solidaridad con las clases populares. Ello supone una acción evangelizadora y una ubicación sacerdotal en comunidades cristianas que viven su fe en el compromiso político” 52.

Esta misma estrategia es afirmada por los Sacerdotes para América Latina (SAL, en Colombia), en su “Consenso Mínimo” 53, cuando resuelven: “Encontramos como opción fundamental, que nuestro compromiso con el pueblo oprimido debe ser **como sacerdotes** (el subrayado es de ellos), nos lo exige nuestra propia vocación y el mismo pueblo. Esto requiere, en las circunstancias actuales, un replanteamiento teológico”.

En una entrevista concedida a la revista panameña, dirigida por Jesuitas, *Diálogo Social*, de marzo de 1982, Pablo Richard declara rotundamente: “Yo recorro las universidades, los colegios, etc. y les hago discursos de marxismo, leninismo, etc. Lo que más les pega a los muchachos es que yo les diga: bueno, compañeros, y por lo demás, hace diez años hice una opción marxista-leninista que ha supuesto para mí una riqueza enorme de espiritualidad cristiana. Lo terrible es que te siguen!” Así, pues, la vaga opción “por el socialismo” de 1972, hoy es una declarada y clara “opción marxista-leninista”. Su tesis, fuertemente recalada también por

la revista (que sigue presentando al ex-sacerdote como sacerdote, teólogo y escriturista), es esta: “Para madurar en la fe, hay que ser ateo en el sentido marxista”. Tan paradójica y casi paranoica proposición es así explicada: “Decir ateísmo es decir práctica política de liberación. Es exactamente lo mismo. Los cristianos tienen que asumir esta práctica con todas sus implicaciones. La crítica marxista a la religión, somos los cristianos, quienes primero debemos vivirla. Para madurar en la fe, hay que ser ateo, justamente” (p. 51). Y hay más: “El desafío mayor para los cristianos y su maduración en la fe, es la Iglesia. Es que la Iglesia, muchas veces, se convierte en el máximo obstáculo a la fe. Gracias a Dios va surgiendo un rostro de Iglesia nuevo, que permite a los cristianos superar este mayor y más difícil desafío”.

A la pregunta sobre postura ante la Iglesia oficial, responde: “Yo me planteo la lucha interna en la Iglesia; no paralela”. Su propósito es el de permanecer en la Iglesia para promover en su seno la lucha ideológica: “A nosotros nos interesa recuperar esa zona de la Iglesia que está en el poder. Nosotros no nos vamos a ir de la Iglesia. Les haremos la vida imposible para que se vayan ellos. . . Nos interesa vivir ese conflicto al interior de la Iglesia. . . El conflicto que tuvo Cristo hay que reproducirlo, institucionalizarlo, que haya gente que comprenda que quien quiera seguir en la Iglesia tiene que convertirse, y si no que se vaya, aunque sea un Obispo”.

Dos afirmaciones merecen ser destacadas:

- Nos interesa vivir el conflicto al interior de la Iglesia.
- Es necesario institucionalizar este conflicto.

Parece ser la única institución deseada por los antiinstitucionalistas.

“Sólo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia”, aseguraba Frei Betto (Alberto Libanio Christo, O.P.) a los participantes del Encuentro de Teología de Managua en 1980 54.

“Los enfrentamientos que nuestros movimientos han tenido con autoridades eclesiásticas han tratado de ser colocados

en la perspectiva más amplia de nuestras responsabilidades en la lucha popular. En este campo predomina, con escasas excepciones, la tendencia a no dejarnos aislar al interior de las Iglesias, pero simultáneamente a no dejarnos recuperar ni al interior ni al exterior de ellas por una orientación procapitalista e interclasista” 55.

También aquí deben ser anotadas con mucho cuidado dos consignas que explican el comportamiento de no pocos clérigos, religiosos y religiosas en estos últimos años:

- “No dejarnos aislar”.
- “No dejarnos recuperar”.

Los que proclamaban el pluralismo eclesial para sus movimientos al interior de la Iglesia, acaban en un monótono monolitismo, intransigente dogmatismo y unísona uniformidad de pensamiento y de acción. Es una grave enfermedad en el Cuerpo místico de Cristo.

Al denunciar en la Exhortación **Paterna cum benevolentia**, de 8-12-1974, los fermentos de infidelidad al Espíritu Santo que hoy aparecen en la Iglesia y que por desgracia “tratan de socavarla desde dentro”, el Papa Pablo VI observaba este hecho, constatable también en América Latina: “Promotores y víctimas de dicho proceso pretenden permanecer en la Iglesia, con los mismos derechos y las mismas posibilidades de expresión y acción de los demás, para atentar contra la unidad de la Iglesia” (n. 3).

V. EL ROSTRO ACTUAL DE LA IGLESIA

1. La Iglesia del Vaticano II

Para rematar lo que esquemáticamente fue indicado en la primera parte de este ensayo y para completar el marco en el cual actualmente se mueve nuestra Iglesia, sea a nivel internacional, sea a nivel latinoamericano, sea a nivel estrictamente local, se me permita reproducir unas páginas redactadas bajo el impacto casi inmediato del Concilio Vaticano II 56. Pues este Concilio de nuestro tiempo y para la difícil etapa de transición que nos toca vivir, es y debe ser determinante para

la actual configuración de nuestra Iglesia católica. Es y será para el futuro próximo nuestro tipo de eclesiología. En su Discurso inaugural de la Conferencia de Puebla nos decía el Papa Juan Pablo II: “En el primer Discurso de mi Pontificado, subrayando el propósito de fidelidad al Concilio Vaticano II y la voluntad de volcar mis mejores cuidados en el sector de la Eclesiología, invité a tomar de nuevo en mano la Constitución Dogmática **Lumen Gentium** para meditar con renovado afán sobre la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre su modo de existir y actuar. No sólo para lograr aquella comunión de vida en Cristo de todos los que en Él creen y esperan, sino para contribuir a hacer más amplia la unidad de toda la familia humana. Repito ahora la invitación, en este momento trascendental de la evangelización en América Latina: la adhesión a este documento del Concilio, tal como resulta iluminado por la Tradición y que contiene las fórmulas dogmáticas dadas hace un siglo por el Concilio Vaticano I, será para nosotros, Pastores y fieles, el camino cierto y el estímulo constante en orden a caminar por las sendas de la vida y de la historia”. Dos días antes, en la Catedral de México, había exclamado: “Tomad en vuestras manos los documentos conciliares, especialmente la **Lumen Gentium**, estudiadlos con amorosa atención en espíritu de oración, para ver lo que el Espíritu ha querido decir sobre la Iglesia”.

Ni los soñadores más audaces habrían imaginado veinte años atrás lo que sucedió en el Vaticano II y, sobre todo, lo que está aconteciendo en la vida eclesial posconciliar. Muchos viven sinceramente espantados y se interrogan con ansiedad si aún somos católicos de verdad y se preguntan, perplejos, sobre los rumbos que las cosas irán a tomar. No pocos creen que la Iglesia —o al menos muchos de sus representantes destacados— han dado un peligroso timonazo en dirección al protestantismo condenado en el siglo XVI y al modernismo rechazado al principio de este siglo. Los hombres que dirigen el actual movimiento de renovación y purificación de la Iglesia (inequívocamente comenzado y expresamente deseado por el Vaticano II) son, en ciertos sectores, considerados sospechosos de oponerse a la Tradición y de rechazar las preciosas lecciones de la historia.

Para poder entender e interpretar correctamente la situación actual de la Iglesia y sus movimientos más marcados,

es necesario poner en su contexto histórico lo que está aconteciendo ahora. La Iglesia es peregrina, situada en la historia, y, como tal, inevitable y profundamente marcada y condicionada por los acontecimientos. La situación y las contingencias históricas del s. XVI forzaron a la Iglesia, en el Concilio de Trento, a tomar una enérgica y clara posición contra las innovaciones doctrinales de los protestantes. La doctrina formulada en el Concilio de Trento (como también en otros Concilios anteriores) era, por eso, característicamente antiherética, antiprottestante.

Esto significaba: que era el hereje quien iba a determinar la materia y el ángulo bajo el cual esta materia habría de ser tratada. Determinados dogmas que iban a ser solemnemente definidos irían a recibir esta singular importancia en la conciencia teológica de la Iglesia no precisa y formalmente porque fueran importantes o centrales desde el punto de vista de las exigencias intrínsecas de la Revelación o de la vida cristiana, sino simplemente porque eran contestados o puestos en duda. Ciertas prácticas religiosas (por ejemplo indulgencias, sufragio por los difuntos, devoción a los santos) eran oficialmente protegidas o defendidas por el más alto Magisterio de la Iglesia no porque fuesen en sí esenciales o vitales para la vida cristiana, sino porque eran despreciadas o menospreciadas por algún influyente innovador. Estas doctrinas o prácticas, así tan autorizadamente protegidas, pasaban a recibir un valor y un acento que antes, tal vez, no tenían, ni, quizá, mereciesen recibir, desde el punto de vista meramente teológico. Era entonces sobre ese "Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum" (Denzinger) sobre el cual se construía la Teología. Otras verdades y prácticas, igualmente o aún más bíblicas y patrísticas, solo porque jamás habían sido contestadas, no entraron en el *Enchiridion* y, consiguientemente, no encontraron lugar en los manuales de Teología y Espiritualidad. Y había más: ciertas verdades reveladas y prácticas cristianas —por otro lado perfectamente bíblicas y patrísticas— por el solo hecho de que eran afirmadas y acentuadas por los innovadores, no recibían la importancia y el valor que objetivamente merecían o deberían tener: y aún, a veces, no solo no recibían esa importancia, sino que hasta eran positivamente calladas.

Para poner ejemplos:

Con relación al binomio Tradición-Biblia, la clara posición católica antiprottestante produjo más o menos el siguiente cuadro: el protestante es el hombre de la Biblia y el católico es el hombre de la Tradición (generalmente identificada con el Magisterio de la Iglesia o más concretamente con el Catecismo). Contra el biblicismo protestante, la Iglesia tridentina y postridentina acentuó fuertemente la palabra "Tradición" y las "tradiciones". Contra ese tradicionalismo católico elaboraron los protestantes una característica espiritualidad basada en la virtud de la Palabra de Dios. Es absolutamente cierto que la Iglesia no negó el valor y la fuerza de la Palabra de Dios como alimento espiritual; pero es igualmente cierto que los católicos postridentinos no aprendieron a valorizar debidamente ese alimento espiritual. La actitud antiprottestante produjo en la Iglesia un cierto desequilibrio en la tensión Tradición-Escritura, y la balanza acusó más peso del lado de la "Tradición".

Semejante desequilibrio se dio también en la solución de las tensiones entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. Como los protestantes negaban la Iglesia visible, externa, jurídica, institucional y jerárquica para profesar una Iglesia invisible, interna, carismática, por eso los católicos postridentinos y antiprottestantes se afianzaron sobre todo en la constante afirmación de la Iglesia como sociedad jerárquicamente organizada y superiormente dirigida por el Obispo de Roma. Es absolutamente cierto que los elementos invisibles (sobre todo la presencia constante y actuante del Señor Glorificado y de su Espíritu) jamás fueron negados por la Iglesia; pero es igualmente cierto que esos elementos —por lo demás mucho más importantes y centrales que los visibles— ocupan un lugar insuficiente en los manuales de eclesiología católica.

Consideraciones análogas podrían hacerse con relación a gran número de otros binomios, como Jerarquía-Carismas, Sacerdocio ministerial-Sacerdocio común, Sacramentos-Fe, Iglesia universal-Iglesia particular, Santos-Cristo único mediador, etc.

Todo esto había producido una Iglesia un tanto desequilibrada en la acentuación de doctrinas y prácticas. En esta

Iglesia antiherética y antiprottestante todos nosotros nacimos y fuimos educados y formados. Con ella nos habíamos identificado.

Surgió entonces, “por inspiración divina” —dijo Juan XXIII el 9-8-1959— “como una flor de inesperada primavera”, la idea y la realización del XXI Concilio Ecuménico, el Vaticano II. Mas, por voluntad expresa de su idealizador, iba a ser un Concilio diferente de los anteriores. “En nuestro tiempo la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos. . . La Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella”. Así habló Juan XXIII el día de la apertura del Concilio. Era un programa diferente, sin los terribles anatemas de otros tiempos. Los Obispos del mundo entero eran convocados más para ser maestros y pastores que jueces. No se reunían para condenar. No sería un Concilio antiherético. En el Primer Mensaje a la Humanidad, el 20-10-1962, luego al principio del gran encuentro, declaraban los Padres Conciliares: “Queremos en esta reunión, bajo la dirección del Espíritu Santo, buscar el modo de renovarnos a nosotros mismos, para que seamos hallados cada vez más fieles al Evangelio de Cristo. Procuraremos presentar a los hombres de nuestro tiempo, íntegra y pura, la verdad de Dios de tal manera que ellos la puedan comprender y a ella adherir espontáneamente. Puesto que somos Pastores y deseamos saciar el hambre de todos aquellos que buscan a Dios . . . Consagraremos de tal manera nuestras energías y pensamientos a la renovación de nosotros mismos, Pastores, y del rebaño a nosotros confiado, que a todos los pueblos que se presente amable la faz de Jesús”.

Iban a ser, pues, un Concilio positivo y optimista, de construcción, no de condenación; de comprensión, no de imposición; de servicio, no de dominio; de bendiciones, no de anatemas; de amor, no de temor; de diálogo, no de monólogo; de unión, no de separación; de renovación propia, no de corrección de los otros; de atracción por la amabilidad, no de repulsión por la severidad; de viva transmisión comprensible

de la verdad revelada, no de mera y complicada conservación de un depósito congelado; de apertura al mundo, no de encerramiento en ghetto. Para ser signo, ejemplo, testimonio, sal de la tierra, fermento actuante en la masa, bandera levantada entre las gentes, ciudad construída sobre el monte, luz brillante entre los pueblos, capaz de iluminar a todos los hombres con la claridad de Cristo que resplandece delante de la Iglesia, sacramento e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano. El Concilio habría de ser un motivo “para conmover el cielo y la tierra”, profetizaba Juan XXIII el 17-5-1959; sería “punto de partida para una general renovación, nueva y vigorosa irradiación del Santo Evangelio en todo el mundo” (27-7-1960); sería una “extraordinaria Epifanía”, un “nuevo Pentecostés” (12-9-1960).

El Vaticano II no sería, pues, un Concilio antiherético. Los protestantes y ortodoxos (los “herejes” y los “cismáticos”) estarían oficialmente presentes como Convidados u Observadores. En su primer documento oficial el Concilio proclama que quiere “promover todo lo que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo” (SC 1). Y en otro documento declara que “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto Concilio Vaticano II” (UR 1a).

Con esta mentalidad y finalidad, el Vaticano II podría y debería tomar una actitud fundamentalmente diferente de la del Concilio de Trento. En este nuevo clima habría de valer como norma exponer y formular la doctrina católica “con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados” (UR 11b). Ahora ya había atmósfera y disposición subjetiva para reconocer que también fuera de la estructura visible de la Iglesia se encuentran elementos eclesiales de santificación y de verdad (Cf. LG 8b y 15) y aún hasta elementos numerosos e importantes (cf. UR 3b) capaces de producir realmente la vida de la gracia y aptos para abrir las puertas a la comunión salvadora (UR 3c). “Es necesario, por otra parte, que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre nuestros hermanos separados” (UR 4h). Aunque no estén en plena y perfecta comunión eclesiásti-

ca con nosotros, proclamamos que ellos. "justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor" (UR 3a).

En este nuevo y saludable clima, ciertamente deseado y producido por el Espíritu Santo (cf. UR 1 b y 4a), no basta que los protestantes afirmen alguna cosa para que nosotros la neguemos o callemos. Pues "todo lo que la gracia del Espíritu Santo obra en los hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación" (UR 4i). Estaba creado así el ambiente que permitiría corregir el mencionado desequilibrio que se había producido en la Iglesia tridentina y posttridentina para solucionar las tensiones latentes en binomios como Tradición-Biblia, Jerarquía-Carismas, Autoridad-Libertad, Superior-Súbdito, Magisterio-Inspiración, Iglesia universal-Iglesia particular, Cristo-Santos, etc.

Para dejar claro el pensamiento, desearía escribir aquí con letras bien grandes lo siguiente: **El Vaticano II es sobre todo un Concilio que se distingue mucho más por el nuevo espíritu, que por las nuevas explicitaciones de la doctrina cristiana.** No faltan, es cierto, nuevas explicitaciones (por ejemplo sobre la Iglesia, el Episcopado, el Presbiterado, la Tradición, la Libertad Religiosa, etc.), pero **lo específicamente nuevo e importante** del XXI Concilio Ecuménico y de la vida eclesial que de él resulta está en su actitud pastoral, ecuménica y misionera ante el mundo de hoy; en su espíritu de apertura a nuevos valores; en su disposición de dialogar y aún de cooperar con los no católicos, con los no cristianos y con los no creyentes; en su clima de comprensión de los demás; en su convicción de ser apenas el signo, el instrumento o el sacramento (*mysterium*) del Señor Glorificado; en su conocimiento del deber de disponerse a ser de hecho el sacramento universal de salvación; en su afirmación sobre los caminos de salvación sobrenatural que solo Dios conoce; en su mayor confianza en la presencia y en la acción del Espíritu Santo; en su admirable cristocentrismo; en haber descubierto de nuevo la liturgia como principal medio de santificación; en el énfasis con que busca una vida cristiana más personalista y al mismo tiempo comunitaria que se realiza en la caridad; en el reconocimiento de la im-

portancia de los signos de los tiempos como manifestación de la voluntad de Dios; en la consecuente valoración de lo existencial y de las situaciones concretas; en su nuevo concepto de unidad (que no es sinónimo de uniformidad) y catolicidad (que admite y desea el pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar y espiritual); en su sorprendente humildad en reconocer los propios límites y sombras; en su decidido propósito de renovar y purificar la faz de la Iglesia; en su intención de identificarse más con Cristo y con su Evangelio; en su mayor comprensión de la fuerza de la palabra de Dios; en su determinación por el servicio, sobre todo de los pobres y humildes; en el abandono del juridicismo y del extrinsecismo; en su comportamiento menos triunfalista; en su mayor respeto a la libertad y a los derechos universales e inalienables del hombre y de la recta conciencia; en su reconocimiento de la autonomía del orden temporal; en la confianza en el hombre, en su dignidad y en su sentido de responsabilidad; en su optimismo frente a las realidades terrenas; en su deseo de ayudar en la construcción de la ciudad temporal y en el desarrollo de los pueblos; en su disposición para desligarse de los compromisos humanos; en su renuncia al fixismo y al legalismo; en su conciencia de ser peregrina, esencialmente escatológica, siempre en marcha, inacabada, dinámica, viva, situada en la historia del presente, en un mundo que pasa, entre creaturas que gimen y sufren, hasta que El vuelva. . .

Es manifiesto que todo ese conjunto, sin cambiar en nada la doctrina de fe anterior, le da a la Iglesia un rostro nuevo y una configuración o imagen que antes no tenía. Así nace en verdad un nuevo tipo de eclesiología, marcadamente diferente del tipo posttridentino. Pero hay que conceder también que el optimismo del Vaticano II fue después gravemente herido por las patologías examinadas en la cuarta parte de este ensayo.

El Vaticano II es sobre todo un Concilio con nuevos acentos y nuevas palabras subrayadas; subrayar una palabra o una frase es sin duda un acto esencialmente subjetivo, condicionado por situaciones y circunstancias particulares, pasajeras o intermitentes. Si pidiera a diez personas que leyeran el penúltimo párrafo con lápiz en mano, tendría probablemente diez resultados diferentes sobre el mismo texto. Cada uno

subraya lo que parece más útil, importante, notable o interesante según su punto de vista en aquel momento exacto y en aquella situación precisa; mañana y en nueva circunstancia acentuará otras palabras. Lo mismo pasa también con la Iglesia; para poder cumplir su misión, a todo momento, tiene el deber de escrutar los signos de los tiempos (SG 4a) y actuar, hablar y rezar según los acontecimientos, las exigencias y las aspiraciones de los diversos tiempos y lugares (GS 11a; 44b). En este sentido (nótese bien: únicamente en este sentido) es posible y aún inevitable decir que la Iglesia es necesariamente relativa y mudable. Sin esto ella no estará en condiciones de cumplir su misión pastoral, que es la más importante. Las circunstancias del movimiento protestante del siglo XVI obligaron a la Iglesia de entonces a subrayar palabras como Tradición, Jerarquía, Obediencia, Sujeción, Sacramentos, Santos, Indulgencias, Purgatorio, etc. Y ya que los acentos dan el colorido, la teología y la espiritualidad postridentina tomaron los colores de aquellos acentos. No eran ciertamente los acentos ni de la Escolástica, ni de la Patrística, ni de la Era Apostólica. En la absoluta y piadosa fidelidad a lo necesario (cf. Hch 15, 28; UR 18) hay muchos modos de ser auténticamente cristianos. Y el modo de hoy, después del Vaticano II, se está alejando sensible y rápidamente del estilo postridentino y antiprotestante. Este es el punto principal que los que se dicen "tradicionalistas" (porque, a decir verdad, todos en cierto sentido queremos y debemos ser tradicionalistas) deberían considerar con atención, simpatía y serenidad. **Se dio en el Concilio y se continúa dando después de él, una notable transposición de acentos.** Sin embargo, cambio de acento no significa ni implica alteración en la doctrina. El acento es accidental, pero —conviene insistir— es precisamente el acento el que da el colorido y el estilo. Si en un ambiente de exacerbada negación protestante era conveniente y aún necesario acentuar palabras como Tradición, Magisterio, Obediencia, Sacramentos con efecto *ex opere operato*, etc., hoy, en un sano clima de ecumenismo y búsqueda de unidad, será útil y aún indispensable acentuar los valores bíblicos y patrísticos contenidos en la Palabra de Dios, en la Iglesia invisible, en el Carisma, en el Sacerdocio común, en la cualidad cultural del acto de evangelizar, en la fe personal y consciente, etc., sin negar, es cierto, los valores que estaban al otro lado de la balanza. Así volvemos a adquirir el equilibrio. Precisamente por esto el Vaticano II

es el gran Concilio del equilibrio. Las personas rígidamente educadas y formadas en la mentalidad preconiliar e identificadas con la Iglesia postridentina, podrán tener la impresión de que la Iglesia después del Vaticano II tiene sabor y tendencia protestantes. En realidad no es así, pues los valores acentuados ahora son genuinamente bíblicos, evangélicos y patrísticos. Por ser menos inhibida y formalista, la Iglesia del Vaticano II se hizo más rica y espontánea, más humana y más abierta. Y, lo que es sumamente importante, por ser menos legalista y jurídicista (lo que evidentemente no impide la existencia de estructuras y leyes necesarias), sobre todo por ser menos minuciosamente determinada y organizada, puede ser más signo e instrumento vivo del Espíritu Santo. La excesiva determinación y organización corre siempre el peligro de no dejar suficiente lugar a las mociones del Espíritu. El hombre, aún el cristiano, y hasta el Papa, puede extinguir el Espíritu. Todo irá bien "si son dóciles al Espíritu de Cristo, que los vivifica y guía" (PO 12c).

Y quiera Dios que los síntomas de enfermedad (la fobia a la Iglesia institucional, la aversión al poder, la ojeriza a la ortodoxia, la obsesión contra la nueva cristiandad, la idealización de los pobres, la institucionalización del conflicto, la instrumentalización del ministerio ordenado y la alianza estratégica con el marxismo) puedan ser superadas sin mayores y dolorosas cirugías y sin poner en peligro la salud, la vitalidad y el espíritu de esta hermosa Iglesia del Vaticano II.

2. El Rostro desde Medellín

Esta Iglesia del Vaticano II toma en América Latina su fisonomía especial. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968, tenía como tema "la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". En Medellín nuestra Iglesia recibió 16 documentos, agrupados en tres unidades fundamentales: promoción humana, con cinco documentos; evangelización y crecimiento de la fe, con cuatro documentos; y la Iglesia visible y sus estructuras, con siete documentos.

Después de Medellín la Iglesia en América Latina presenta una serie de características que configuran su rostro

renovado. Aún con el riesgo de generalizar y de omitir aspectos importantes, se presentan diez rasgos:

1. Medellín significó un gran esfuerzo de renovación, de concreción del compromiso eclesial con la lectura de los signos de los tiempos a partir de la fe. Es fruto temprano de la renovación conciliar, con las grandes opciones por el hombre, por nuestros pueblos, por los pobres, por la liberación cristiana integral. Denuncia estructuras de opresión interna y externa. Abre caminos con los nuevos motivos de liberación, e impulsa a las pequeñas comunidades eclesiales.

2. Entre Medellín y Puebla el Episcopado Latinoamericano ha publicado más de 500 documentos ⁵⁷. Hay en ellos una sencillez de expresión, de lenguaje directo, que conserva el sabor del ambiente del pueblo cristiano, de cuya vida nacieron y para cuya realidad fueron redactados. Es una reflexión accidentada y surcada por los conflictos de la hora eclesial y de las vicisitudes de nuestros pueblos.

3. Muchas Conferencias Episcopales adoptan como primera prioridad la formación de pequeñas comunidades eclesiales (impropiamente llamadas "de base"). Es una forma concreta y novedosa de articular el pueblo de Dios. La herencia del pasado hace que grandes muchedumbres cristianas se encuentren en la situación y condición de ovejas sin pastor, sin actuación personal dentro de la Iglesia, sin vocación de ayudar eficazmente en la transformación del mundo. Tal vez el 70-80 o/o de nuestros católicos viven en esta auténtica situación de abandono pastoral. Por eso:

— resbalan fácilmente hacia un tipo de sincretismo de pura religiosidad, mezclada con supersticiones y falsas creencias, pero conservando siempre una apariencia católica;

— en esta área, alcanzada sólo superficialmente por nuestra pastoral tradicional (parroquias con 20.000 hasta 80.000 o más habitantes), la acción proselitista de numerosos grupos religiosos autónomos ("sectas") encuentra su inexplorado campo de trabajo.

Se espera que la multiplicación de pequeñas comunidades eclesiales sea el mejor remedio para estas situaciones:

pues saca al hombre del anonimato de las grandes parroquias; e incentiva una mayor y más activa participación ya sea en la misma liturgia, ya sea en la solución de los problemas humanos de la comunidad.

4. La extraordinaria multiplicación de pequeñas comunidades eclesiales y la simultánea escasez del clero tuvo como efecto buscar nuevos ministerios entre los Laicos y las Religiosas:

— Entre los laicos: ya en la época colonial los Laicos contribuyeron de modo muy efectivo en la acción evangelizadora, en la conservación y transmisión de la fe: eran los catequistas y "fiscales" de doctrina cristiana, los intérpretes con los indios y negros, el personal de las cofradías, los maestros de las pequeñas escuelas. Actualmente han surgido de las mismas pequeñas comunidades eclesiales líderes capacitados humana y espiritualmente, no solo para dirigir la celebración de la Palabra sino también con miras a promover el desarrollo integral de sus comunidades.

— Entre las Religiosas: la presencia apostólica de la mujer consagrada en medio del pueblo es, tal vez, uno de los fenómenos más impresionantes en la actualidad de la Iglesia latinoamericana. Muchísimas de ellas desempeñan de hecho y de forma ordinaria funciones ministeriales hasta ahora secularmente reservadas al varón ordenado. Ellas hacen todo lo que el n. 20 de *Lumen Gentium* había previsto para los Diáconos.

5. La revaloración de la religiosidad popular es uno de los rasgos más característicos del momento actual de nuestras Iglesias. Redescubre la cultura propia del Continente y muestra la compenetración de la Iglesia con el pueblo. Aunque el encuentro de culturas y religiones haya estado marcado por una tensa dialéctica de conquista y evangelización, dominación y fraternidad, asunción y avasallamiento, la primera evangelización (el "siglo heroico" de evangelización, que comenzó con el descubrimiento de América, antes del Concilio de Trento ⁵⁸ y duró hasta la mitad del siglo XVII) tocó determinadamente el ser del pueblo, lo formó y constituyó sus valores culturales, expresándose en sus manifestaciones religiosas y en sus actitudes. La "memoria cristiana" de nuestros

pueblos no desaparece ante los embates de la Ilustración racionalista ni del Laicismo secularizante y oficialmente dominante en la sociedad política. Tampoco sucumbió ante el cuestionamiento protestante disociador.

6. Al mismo tiempo asistimos también al surgimiento de una rica reflexión teológica, que ofrece rasgos propios y característicos. En efecto, es frecuente que el ejercicio del pensar teológico entre nosotros se sitúe en la perspectiva de una intención pastoral. Se trata de un modo de pensar que busca resolverse inmediatamente en líneas y formas de acción que ayuden a nuestro pueblo a profundizar y dinamizar los valores que arraigan en la vivencia religiosa de América Latina, ajenas a problemáticas teológicas surgidas en otras partes, a plantearse y resolver los problemas reales que su misma vida cristiana enfrenta en el Continente y que tengan en cuenta la peculiar experiencia que ha caracterizado el proceso histórico de nuestras naciones.

7. Ya en los documentos de Medellín y posteriormente la Iglesia latinoamericana se caracterizó por un amplísimo movimiento de compromiso con los pobres y liberación de los oprimidos:

— Los Obispos han asumido personal y colectivamente, dentro de la Iglesia y en la vida pública, la defensa de los derechos humanos y de los derechos de los pobres en situación de opresión.

— El Clero abrió sus parroquias y comunidades a la clase obrera y marginada, particularmente también en el sector campesino.

— Los Religiosos y las Religiosas están en un proceso de acercamiento hacia los pobres, eligiendo vivir entre ellos, orientando su servicio hacia ellos, levantando la voz en nombre de ellos.

— Entre los Laicos se han articulado movimientos de defensa o promoción de los derechos de los campesinos expulsados de sus tierras, de los obreros sometidos a represión sindical.

8. Este movimiento de compromiso con los pobres y los oprimidos tuvo su precio: la Iglesia conoció y está conocien-

do persecuciones: muchos movimientos seculares fueron destruidos, sus dirigentes detenidos, exilados o muertos; no pocos religiosos, sacerdotes y hasta obispos tuvieron que sufrir en carne propia su acción.

9. Así, pues, una pujante vitalidad se manifiesta en variedad de grupos y movimientos, iniciativas y programas, en orden a responder evangélicamente a las exigencias angustiosas. Toda esta extraordinaria riqueza muestra la existencia en América Latina, de una Iglesia sana, audaz, creativa y de entrega total, a pesar de la presencia activa y proselitista de ciertos grupos radicalizados de derecha y de izquierda, con las tensiones y patologías descritas en páginas anteriores.

10. El futuro de nuestras Iglesias particulares está latente en las líneas o actitudes fundamentales del presente:

— Despojándose de apariencias y sentimientos triunfalistas y de inconsistentes seguridades, va adquiriendo el estilo de una Iglesia en conversión, en retorno a la fidelidad. Hay esfuerzos por suprimir o reformar estructuras sin espíritu evangélico; por abandonar privilegios que ocultan su sacramentalidad del Señor; por convertirse sinceramente al pobre y entrar en comunión con todos.

— Se percibe una especial sensibilidad profética para captar los problemas, encontrar sus causas, buscar soluciones, suscitar disponibilidad y cooperación.

— Hay un ansia de vivir la diversidad dentro de la comunión del Espíritu; de integrar a la comunión la más rica variedad de funciones y carismas; de promover y fortalecer las relaciones personales entre Obispos, Presbíteros, Religiosos y Laicos; de reencontrar los valores evangélicos de la sencillez, la pobreza, la docilidad, la libertad de espíritu; de buscar la participación activa, orgánica y total de todos los miembros de la comunidad eclesial.

— Se nota un anhelo de servicio que busca encarnarse en la realidad para vivir evangélicamente, tomando un rostro latinoamericano, insertándose en sus múltiples culturas, asumiendo el lenguaje de los pueblos y su experiencia religiosa.

3. La Fisonomía a partir de Puebla

La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla, México, del 27 de enero al 13 de febrero de 1979, tenía como tema "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Quería ser una lectura latinoamericana de la Exhortación *Evangelii Nuntian-di* de Pablo VI, resultado del Sínodo de los Obispos de 1974. Puebla continúa Medellín. Lo había indicado el Papa Juan Pablo II en el Discurso inaugural: "Deberá tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición".

El Equipo de Reflexión teológico-pastoral del CELAM ensayó una visión de conjunto de las tomas de posición y opciones de Puebla 59. Tal vez sirva para ver las particularidades de la configuración eclesial latinoamericana después de Puebla, sin olvidar los rasgos que marcan nuestra Iglesia desde Medellín y que son también ahora sus signos de esperanza y alegría (cf. Puebla n. 1309). De las opciones de Puebla señaladas por el Equipo recuerdo diez:

1. Como respuesta al Discurso inaugural del Papa, que a su vez retoma los deseos de varias Conferencias Episcopales Nacionales, es manifiesta la intención de reafirmación doctrinal que tuvo la Asamblea de Puebla. Ella se concreta en la asunción temática del trípode doctrinal (Cristo, Iglesia, Hombre) en la segunda parte del Documento, así como en la función que éste ocupa dentro del conjunto. Su doctrina es evidentemente la de la Iglesia universal.

2. Otra opción clara de Puebla, que prolonga una intención ya afirmada desde su preparación, fue la de elaborar un solo Documento y no, como en Medellín, una serie yuxtapuesta de documentos distintos. Ello hace que el Documento de Puebla deba ser leído en unidad, como una totalidad, y de ahí que la doctrina explícita que Puebla expone acerca de cada tema no se encuentra sólo en la sección especial a él dedicada, sino también diseminada en otras partes del mismo.

3. En la exposición de algunos puntos importantes fue voluntad explícita de Puebla que no se comenzara por la consi-

deración del misterio de iniquidad o sólo de los aspectos negativos, sino por la realidad positiva. Lo negativo, cerrado en sí mismo, es desaliento, aquí lo esencial es la capacidad de superar lo negativo.

4. Puebla busca un enraizamiento latinoamericano de la consideración de sus temas. Como telón de fondo obró el deseo de tener en cuenta el método pastoral de "ver, juzgar, obrar".

5. La evangelización de la cultura ocupa un lugar central en la preocupación de Puebla. No se trata de un mero campo más de evangelización, sino de la tarea pastoral global que abraza a las otras.

6. Con la evidente revalorización de la enseñanza social de la Iglesia, ésta ocupa también un lugar mediador, entre la evangelización de la cultura y las tareas que luego concretizarán la misión evangelizadora del mundo latinoamericano. De este modo se proporciona especificidad cristiana tanto a las opciones preferenciales como a la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista, basándolas en la comprensión cristiana del hombre y su dignidad, a la luz de Cristo.

7. También es evidente la voluntad de Puebla acerca de las opciones preferenciales prioritarias. En primer término, la opción preferencial por los pobres que, no por casualidad, se presenta en primer lugar, como respuesta al gran desafío que ya aparecía desde la primera parte. Esta opción es capital y no meramente una entre otras.

8. Una opción explícita de los Obispos fue titular la primera parte como "visión pastoral de la realidad", pues se trata de apreciarla y valorarla, no desde un punto de vista científico o técnico, sino eminentemente pastoral.

9. En Puebla no se quiso ni aprobar ni condenar la teología de la liberación. Pero la liberación en la línea de la *Evangelii Nuntian-di* es su temática permanente y central. Previene fuertemente acerca del riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partien-

do de una praxis que recurre al análisis marxista, y señala las graves consecuencias de una tal ideologización (cf. n. 545). Los criterios claramente señalados y extraídos de la experiencia de la Iglesia latinoamericana, de la **Evangelii Nuntiandi** y del Discurso inaugural de Juan Pablo II establecen nítidas reservas a algunas posturas e interpretaciones sobre la liberación.

10. En íntimo vínculo con la liberación, Puebla hace una decidida opción por la comunión y participación. En Eclesiología y Antropología es criterio estructurador del texto, y en Cristología aparece como fundamento del texto. Luego prosigue como medio y meta de la acción eclesial en la sociedad.

El mismo Documento de Puebla trata de describir en los nn. 1302-1305 la fisonomía de la Iglesia por la cual opta:

- * Una Iglesia-sacramento de comunión, que en una historia marcada por los conflictos, aporta energías irremplazables para promover la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos.
- * Una Iglesia servidora, que prolonga a través de los tiempos al Cristo-Siervo de Yahvé por los diversos ministerios y carismas.
- * Una Iglesia misionera que anuncia gozosamente al hombre de hoy que es hijo de Dios en Cristo.
- * Una Iglesia que se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres.
- * Una Iglesia que se inserta solidaria en la actividad apostólica de la Iglesia universal, en íntima comunión con el sucesor de Pedro.
- * Una Iglesia en proceso permanente de evangelización.
- * Una Iglesia evangelizada que escucha, profundiza y encarna la Palabra.
- * Una Iglesia evangelizadora que testimonia, proclama y celebra esa Palabra, el Evangelio, Jesucristo en la vida.
- * Una Iglesia que ayuda a construir una nueva sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo, denunciando las situaciones de pecado, llamando a la conversión y comprometiendo a los creyentes en la acción transformadora del mundo.

NOTAS

1. Sobre el lugar de lo conflictivo hizo Mons. Orozimbo Fuenzalida, Obispo de los Angeles, Chile, una preciosa intervención en Puebla. Véase el texto en **Documentación CELAM**, n. 24, pp. 184-185.

2. Sobre este tema véase René Latourelle, **Cristo y la Iglesia Signos de Salvación**. Ediciones Sígueme, Salamanca 1971, pp. 193-246.

3. El informe sobre el encuentro se publica en la revista **Solidaridad**, Bogotá, abril de 1979; el texto citado, en las pp. 40-41.

4. Estos conceptos se encuentran más ampliamente desarrollados en mi artículo "Evangelización", publicado en la revista **Medellín** 1979, pp. 451-478; los conceptos unidimensionales, en las pp. 453-460.

5. Cf. **La Documentation Catholique**, n. 1644, de 16-12-1973, columna 1070-1081.

6. El tema es por su naturaleza complicado y no es este el lugar para profundizarlo. Para ulteriores aclaraciones remito a mi estudio titulado **Salvación Cristiana y Progreso Humano Temporal**, Ediciones Paulinas, Bogotá 1978.

7. Cf. Alberto Parra, S.J., **Ministerios desde la Iglesia de América Latina**. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Cuadernos de Teología n. 5 (1981), p. 46.

8. El texto completo del Panorama presentado por Mons. Aloisio Lorscheider está publicado en **Evangelización. Desafío de la Iglesia**. Edición del Secretariado General del CELAM, Bogotá 1976, pp. 126-133; el texto aquí citado está en la p. 131 s.

9. En enero de 1975 y en julio de 1976 hubo en Victoria, capital del Estado del Espíritu Santo, Brasil, el I y el II Encuentro Nacional de Comunidades de Base. En los dos encuentros la idea central era "la Iglesia que nace del pueblo".

10. Véase la amplia documentación posterior a Puebla en la segunda edición de mi libro **Iglesia Popular**, Bogotá 1982.

11. Publicado en la revista mexicana **Servir**, n. 69-70, pp. 351-382.

12. Pablo Richard, **Mort des Chrétientés et Naissance de L'Eglise**, Centre Leuret, Paris 1978. Publicado en Brasil por Ediciones Paulinas, S. Paulo 1982, con el título **Morte das Crisandades e Nascimento da Igreja**, con 244 pp.

13. Véase Leonardo Boff, **Igreja: Carisma e Poder**, Editora Vozes, Petrópolis 1981, p. 188; Clodovis Boff, A ilusão de nova cristandade, en **Revista Eclesiástica Brasileira** 1978, pp. 5-17.

14. En **Historia General de la Iglesia Latinoamericana**, CEHILA, Ediciones Sígueme, Salamanca 1981, vol. VII, pp. 548-550.

15. Emilio Colagiovanni, **Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi**, Citta Nuova Editrice, Roma 1973.

16. Sobre estas encuestas véase mi libro **Identidad Sacerdotal**, Ediciones Paulinas, Bogotá 1975, pp. 10-29.

17. Cf. **Revista Eclesiástica Brasileira** 1981, pp. 567-577.

18. Cf. **L'Osservatore Romano**, ed. española, del 22-12-1974, p. 626,

19. El original brasilero fue publicado por Editora Vozes, Petrópolis 1981. Del mismo libro se hicieron dos ediciones en español, una en Colombia (Indo-American Press Service, 1982), otra en España (Editorial Sal Terrae, Santander 1982). Véase mi comentario en la revista **Medellín** 1982, pp. 267-286.

20. Concepto semejante se encuentra en la obra del P. Mario Morin, M.Ss.A., **Cambio Estructural y Ministerial de la Iglesia**, "una respuesta a la Iglesia que está cambiando ministerialmente". Edición de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1979, principalmente en las pp. 79 ss. Véase también el libro **Modelos de Iglesia**, de José Marins, Ediciones Paulinas, Bogotá 1976, pp. 44 ss.

21. Albert Lang, **Teología Fundamental**, tomo II, sobre la misión de la Iglesia. Ediciones Rialp, Madrid 1977, p. 21 ss.

22. Véase la obra citada en la nota 13. Este libro tiene el subtítulo de "Ensaíos de eclesiología militante".

23. Esta doctrina es propuesta por Leonardo Boff en su obra **Eclesiogénesis**, Editora Vozes, Petrópolis 1977, en el capítulo titulado "El laico y el poder de celebrar la Cena del Señor" (pp. 73-81).

24. El mismo artículo es más ampliamente desarrollado en el libro **Le Ministère dans L'Eglise**, CERF, París 1981, pero sin cambiar la doctrina.

25. Por ser puramente disciplinar y no doctrinario o dogmático este canon no se encuentra en el **Enchiridion Symbolorum** de Denzinger. Textualmente dice así: "VI. Que nadie sea ordenado de modo absoluto: nadie debe ser ordenado de modo absoluto, ni presbítero, ni diácono ni en cualquier otro grado eclesiástico, si no es especialmente asignado a una Iglesia de ciudad o de aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. Para los que son ordenados de modo absoluto, el santo sínodo decretó que tal imposición de manos sea sin efecto y que en ninguna parte puedan ejercer su ministerio, para confusión del que los ordenó".

26. Más tarde, en 1563, contra otro tipo de abusos, el Concilio de Trento enseñará que "en la ordenación de los obispos, de los sacerdotes y demás órdenes no se requiere el consentimiento, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad o magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordenación sea inválida" (Dz 960).

27. Para completar las consideraciones críticas, véase mi "Nota sobre la Potestad Sagrada", en la revista **Medellín** 1982, pp. 135-138.

28. El original brasilero fue publicado en la **Revista Eclesiástica Brasileira** 1978, pp. 5-17; es el texto aquí citado.

29. Véase la obra citada en la nota 14.

30. Se trata de las actas de un "encuentro latinoamericano de teología" celebrado en Managua, Nicaragua, en 1980. Fueron publicadas por el Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1981. Sobre estas actas véase la revista **Medellín** 1982, pp. 129-135.

31. El documento de Medellín sobre la Paz, n. 16, entendía por "violencia institucionalizada" una situación en la cual "por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política".

32. El libro fue publicado por la Editorial Sal Terrae, Santander (España), en 1981. Tiene 349 pp.

33. Pablo Richard, **Cristianos por el Socialismo**, Sígueme 1976, p. 16.

34. "Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra", enseñaba el Pbro. Gustavo Gutiérrez en El Escorial. Cf. **Fe Cristiana y Cambio Social**, Sígueme 1973, p. 234.

35. Del documento **Qué hacer**, de la jornada chilena de noviembre de 1973, publicado por Fierro/Mate, **Cristianos por el Socialismo**, Editorial Verbo Divino, 1975, p. 422.

36. Véase el documento de Quebec, del Segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo, abril de 1975, publicado en la revista **Medellín** 1975, pp. 144-150; el texto aquí citado: n. 16.

37. *Ibidem*, n. 26.

38. Documento de la Comisión Primera del citado Encuentro de Québec, publicado en el boletín n. 11 del grupo SAL de Medellín, n. 2.7.

39. Francisco Vanderhoff y Miguel Campos, "La Iglesia Popular", en la revista **Contacto**, México, diciembre de 1975, p. 49.

40. Francisco Vanderhoff, "La epistemología moderna y la problemática teológica actual", en **Liberación y Cautiverio**, México 1975, p. 289.

41. Cf. Jon Sobrino, **Resurrección de la Verdadera Iglesia**, Editorial Sal Terrae, Santander 1981, p. 13; véase también **Revista Eclesiástica Brasileira** 1982, p. 70.

42. Véase el texto completo en la revista **Medellín** 1980, pp. 556-560.

43. Cf. **Los Cristianos y el Socialismo**. Primer Encuentro Latinoamericano. Siglo Veintiuno, Argentina S.A. 1973, p. 239 s. El texto aquí citado es tomado del aporte de la Comisión VII del Encuentro.

44. **Los Cristianos por el Socialismo y la Iglesia**. Documento de la Comisión Segunda del Segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo, Québec, abril de 1975. Reproducido en el boletín n. 5 del Grupo SAL de Medellín, pp. 3-7. Lo aquí citado está en el numeral 3.2.1.

45. Documento de Avila, España, enero de 1973. Publicado por la revista **Contacto** (México) n. 5, octubre de 1973, pp. 80-88. El texto aquí citado está en el n. 54 del documento.

46. Cf. Fierro/Mate, **Cristianos por el Socialismo**, Editorial Verbo Divino 1975, pp. 222-236, el documento de Perpiñán, n. 43.

47. Tomado del documento de Perpiñán, n. 38.

48. Pablo Richard, **Cristianos por el Socialismo**, Sígueme 1976, p. 203.

49. Gonzalo Arroyo, S.J., Significado y sentido de Cristianos por el Socialismo, publicado por Fierro/Mate, **Cristianos por el Socialismo**, Editorial Verbo Divino 1975, pp. 367-391. El texto aquí citado está en la p. 387.

50. *Idem ibidem* p. 391.

51. Cf. "Resumen de los apuntes del encuentro de dirigentes de movimientos sacerdotales de América Latina", publicado en **Contacto**, diciembre de 1973, pp. 75-80. El texto aquí citado está en el numeral 3.

52. *Idem ibidem*, n. 4.

53. El texto de este "Consenso Mínimo" se encuentra en el boletín n. 4, septiembre de 1974, del Grupo SAL de Medellín, p. 3.

54. Cf. **Apuntes para una Teología Nicaragüense**, Managua-San José de Costa Rica 1981, p. 79.

55. Tomado del documento de la Comisión Quinta del Segundo Encuentro Internacional, Québec, abril de 1975, reproducido en el boletín n. 13 del Grupo SAL de Medellín, pp. 3-15 y n. 14, pp. 9-12. El texto aquí citado en el n. 4 del documento.

56. Cf. mi libro **Eclesiología del Vaticano II**, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 13-19.

57. Cf. José Marins y Equipos, **Praxis de los Padres de América Latina**. Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978). Ediciones Paulinas, Bogotá 1978, con 1199 páginas, Cf. José Marins, Reflexión episcopal entre Medellín y Puebla, en **Medellín** 1978, pp. 316-333.

58. Sería un evidente error histórico afirmar que la Iglesia en América Latina nació bajo el signo del Concilio de Trento. Hemos conocido una pujante Iglesia pretridentina y de sus huellas todavía se alimenta gran parte de nuestra religiosidad popular.

59. Cf. **Reflexiones sobre Puebla**, edición del Secretariado General del CELAM, Bogotá 1979, pp. 19-23.

Iglesia Universal e Iglesia Particular

Mons. Javier Lozano B.

Un intento de reflexión teológica es siempre un connato de crecimiento eclesiológico; es un adentrarse vitalmente en el Hijo de Dios, para en Él escuchar y ser la llamada del Padre, según la medida de la donación de Cristo en el Espíritu Santo. Así, desde las infinitas virtualidades del Misterio de Cristo, se trata de oír distintos tonos y contenidos de la llamada del Padre, de acuerdo a la luz amorosa del Espíritu, y al esfuerzo agradecido del hombre, que es a la vez que estudio, oración de contemplación y alabanza.

Siendo esta llamada del Padre el núcleo de la ECCLESIA, la Teología es una renovación, ampliación y unificación de la Iglesia, y aplicada a nuestro tema, Iglesia Universal e Iglesia particular, es un intento de obtener mayor identidad de la singularidad del llamado de Dios Padre en nuestra Iglesia que peregrina en las diversas Iglesias particulares del Continente latinoamericano.

Nuestras Iglesias particulares latinoamericanas exigen cada vez más su identidad. Puebla traza esta exigencia desde su hilo conductor de comunión y participación, ya que la base de la comunión y participación es la identidad. De hecho, esta identidad se ha proyectado en los esfuerzos por definir el estilo salvífico de Dios en nuestra propia realidad, que ha

generado corrientes de pensamiento como las diversas teologías de la liberación, y en ellas, las eclesiologías diversas de las que se ha tratado anteriormente, toda la fuerte corriente teológica de la Religiosidad popular y, en íntima conexión con ella, la tarea que tan en serio se ha asumido de reflexionar desde el Evangelio sobre la cultura latinoamericana.

Un ensayo como el presente, tiene la finalidad de hacer un pequeño aporte al tema de la identidad eclesial latinoamericana desde la teología trinitaria. A su luz quisiéramos balbucear algunas pistas sobre las relaciones existentes, y diría, constituyentes, entre la Iglesia Universal y la Iglesia particular. Las relaciones entrambas llevan consigo muchos puntos que se implican: vgr., la esencia de la Iglesia, la Encarnación, la Eucaristía, la Colegialidad Episcopal, el Primado pontificio, el Magisterio de la Iglesia, etc. Después de dar una mirada rápida al tema, según el mismo Magisterio de la Iglesia y algunos rasgos de la S. Escritura, trataré de adentrarme en él, a la luz, como he dicho, de la teología trinitaria.

I. IGLESIA PARTICULAR EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Hablar de la Iglesia local y particular, es contraponerla a Universal. Se designa una parte de la Iglesia. Sin embargo, a la vez se afirma que toda la Iglesia actúa en la Iglesia particular. Así, en el Vaticano II se dice que la Iglesia particular es donde se encuentra y actúa verdaderamente la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Cristo ¹, y que la Iglesia Universal, es una gran comunión católica, una y única, que existe en las Iglesias particulares y a partir de éstas ².

Se usa indistintamente el término Iglesia particular y el término Iglesia local, que tienen precisión al contraponerlos a Iglesia universal. Iglesia particular o local, a su vez, se usa en

1. Cfr. *Christus Dominus*, 11.

2. Cfr. *Lumen Gentium*, 2.

un sentido lato en el Concilio Vaticano II y lleva consigo seis significaciones distintas: Iglesia Latina, Patriarcados, Conferencias Episcopales, Diócesis, Parroquias, Comunidades eclesiales de Base ³.

Evangelii Nuntiandi por su parte, no entra a más precisiones. Para esta exhortación apostólica, Iglesia Universal es una gran comunidad que ni el espacio ni el tiempo pueden limitar y que no tiene más fronteras que la limiten que las del corazón y el espíritu del hombre pecador ⁴. En cambio, la Iglesia particular es una porción de la humanidad tan necesaria, que sin ella la Iglesia Universal fuera una mera abstracción, pues ésta se encarna en las Iglesias particulares. A su vez, las Iglesias particulares no constituyen la Iglesia universal a manera de una federación de las mismas, sino que son sus expresiones diversas. Las Iglesias particulares amalgaman a las personas con sus aspiraciones, riquezas, límites, modos de orar, criterios y culturas, modos de encarnar distintamente el Evangelio en la propia situación y circunstancia. Todo en clara apertura a la Iglesia Universal, sin traicionar, vaciar o desvirtuar el contenido del Mensaje ⁵.

En este contexto, tanto del Vaticano II, como de *Evangelii Nuntiandi*, aparece la Iglesia Católica como una comunidad de comunidades, con factores culturales y sociales de identidad y distinción, que son asumidos por Dios para realizar la unidad eclesial.

3. Cfr. B. Kloppenburg, *La Iglesia particular según el Sínodo de 1974*, Medellín (1) 1975, 181-206. El Concilio Vaticano II toca aspectos teóricos y prácticos de las iglesias particulares en los lugares siguientes: *Lumen Gentium*, 13, 13, 26. *Sacrosantum Concilium*, 111. *Orient. Eccl.* 2, 3, 4, 19. *Ad Gentes*, 6, 19, 20, 38. *Unitatis Redintegratio*, 14. *Christus Dominus*, 3, 6, 11, 23, 33, 36. Los Documentos postconciliares que dan valor en la práctica a las iglesias particulares, además de *Evangelii Nuntiandi* son especialmente: *Pastorale munus*, AAS 56 (1964) 5-12; *Sacram Liturgiam*, *ibid.*, 139-144; *Apostolica Sollicitudo*, AAS 57 (1965) 756-780; *De Episcoporum muneribus*, AAS 58 (1966) 467-472; *Ecclesiae Sanctae*, *ibid.*, 757-775.

4. Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 61.

5. Cfr. *Evangelii Nuntiandi*, 62-63.

II. ALGUNOS RASGOS ESCRITURISTICOS

Es notable que en la S. Escritura del Nuevo Testamento aparece primero la Iglesia particular como identificada en la conciencia de los primeros cristianos con la Universal. Poco a poco se va extendiendo físicamente "hasta los confines de la tierra", gracias a la acción del Espíritu Santo y como presencia actual del Señor Jesús muerto y resucitado (Hechos de los Apóstoles). Así la Iglesia fue teniendo conciencia de la aplicación práctica de su universalidad. El sermón de la Cena, el mandato misionero universal de los sinópticos, el episodio de Cornelio y el Concilio de Jerusalén ⁶, van dando los primeros testimonios claros de ello; así como la significativa actuación del Papa Clemente, en el año de 96, con relación a la Iglesia de Corinto ⁷.

San Pablo por su parte es muy claro al comprender el misterio de la Iglesia en toda su amplitud y su concreción en las diversas comunidades ⁸. El relato de Pentecostés es como la cumbre de esta conciencia de universalidad y particularidad de la Iglesia gracias a la acción del Espíritu Santo. Las lenguas diversas de que se habla, significan el meollo de las diversas culturas que se expresan en la unidad de un sólo Espíritu ⁹.

III. PROBLEMATICA TEOLOGICA

Constatamos pues esta realidad, y al tratar de comprenderla mejor se ofrece como clave las relaciones entre la Iglesia

6. Cfr. Act. 10, 15 y passim; Mt. 28, 16-20.

7. Cfr. R.J. 11-29.

8. Cfr. Ef. 2, 1-22; 4, 1-10.

9. Cfr. Act. 2, 1-41. Para la interpretación de estos textos, Cfr. F. Tamayo, Reflexiones sobre la Iglesia particular, en Documentación CELAM (31), 1982, 117-128. En especial sobre la significación de Pentecostés para la universalidad de la Iglesia y su relación con la Iglesia local, Cfr. J. Herrera, Iglesias particulares e Iglesia universal, en ISEE, Libro anual (1977-1978), 117-137. Estudios amplios escriturísticos al respecto, pueden consultarse: L. Cerfeaux, la Iglesia en San Pablo, Desclée de Brower, Bilbao 1959, 159-173; 241-248. K.L. Schmidt, Ekklesia en Kittel Grande Lessico del Nuovo Testamento, IV, Col 1497-1524.

particular, y la Iglesia universal. En efecto, la Iglesia particular realiza todo el ser de la Iglesia de Cristo y a su vez es parte de la Iglesia Universal, es su manifestación original y adecuada, es su parte o porción. ¿Cómo es posible que siendo parte a la vez sea manifestación original y adecuada de la Universalidad?; ¿cómo a la vez puede ser todo y parte?

Para tratar de responder a esta pregunta ya Evangelii Nuntiandi nos dijo que entendiéramos esta relación como la que existe entre el Misterio y su concreción, pero no como la que se establece entre un Estado federado y el conjunto de las partes de la federación. En el campo cristiano ha habido varias respuestas, que ayudaría considerar brevemente para entendernos mejor.

1. Protestante

Desde el punto de vista protestante en general, la Iglesia universal aparece como el misterio de salvación que es el Señor Jesús, y que se ofrece inmediatamente a todos los hombres en plenitud de interioridad. Se describe preferentemente como la "Ecclesia Abscondita". Todo el mundo exterior, en toda su complejidad, no es más que el escenario donde se realiza la salvación. La peculiaridad que en las culturas forja los límites que caracterizan a la Iglesia particular, no sería más que una tramoya o un diverso telón que decora el mismo escenario, pero que permanece extrínseco al acontecimiento de salvación que allí se realiza. La Iglesia particular pertenece a la visibilidad de la Iglesia, no como algo ontológico, sino como el fieri de la Iglesia por el dinamismo divino del Evangelio y la palabra de la predicación ¹⁰.

2. Ortodoxa

Dentro de la mentalidad ortodoxa no se acepta el concepto de Iglesia local como contrapuesta a Iglesia universal, pues la local es la misma universal. Y la razón es que en la local el Obispo celebra la Eucaristía y la celebración eucarística episcopal constituye toda la Iglesia. Existen varias Iglesias

10. Cfr. Thomas Sartory, OSB, el Misterio de la Iglesia visto por la Reforma protestante, en Hölböck-Sartory, el Misterio de la Iglesia II, Herder, Barcelona 1966, 643-657.

locales, pero no constituyen la Iglesia universal, sino una generalidad, una comunidad, una unidad llevada a cabo en especial por el lazo de unión eucarística, por las enseñanzas de los cinco primeros Concilios, por la comunidad de los fieles, por la sucesión apostólica de los Obispos, y por las mismas comunidades eclesiales, por los sacramentos, por Cristo como Cabeza del Cuerpo Místico, y por el lazo de amor del Espíritu. Esta unidad no es la catolicidad tal como la concibe la Iglesia occidental, sino algo distinto, y el nombre que se le da se toma más bien del eslavo como "sobornaja" o "sobornost" 11.

En esta forma no se acepta un primado de jurisdicción en la Iglesia, aunque sí lo que pudiera decirse un primado de autoridad. Esto no exige que las Iglesias locales no puedan ordenarse al no haber un centro jurídico primacial, pues pueden numerarse, así como al decir de S. Basilio el Grande, pueden numerarse las personas divinas, exactamente iguales, en la Santísima Trinidad. Se acepta que haya iglesias locales más importantes que otras, aunque iguales en sí, pues su naturaleza es como en la Trinidad, igualdad de personas unidas por el amor pleno 12.

3. Católica

En la respuesta católica se ha dicho que según la pasada concepción monolítica de la Iglesia, de los tiempos posteriores al Concilio de Trento y la Reforma hasta el Vaticano II, la Iglesia particular perdía fácilmente su identidad, para perderse en el anonimato como parte de la Iglesia romana. Los obispos eran considerados como vicarios y representantes del Papa.

En cambio ahora, se dice, a partir del Vaticano II y Evangelii Nuntiandi, las cosas han cambiado, se le ha dado toda la personalidad a la Iglesia particular, aunque sin descuidar la

11. Cfr. E.v. Ivanka, Sobornost, en LTK, IX, col. 841-842.

12. Cfr. Emmanuel Lanne OSB, La Iglesia como Misterio e Institución en la Teología ortodoxa, en Hölböck-Sartory, oc., II, 519-560; H.J. Schultz, El diálogo con la ortodoxia, Concilium (4) 1965, 120-121; E. Corecco, El Obispo cabeza de la Iglesia local, Concilium (33) 1963, 244-246.

fuerza del todo, la Iglesia universal. A esta última concepción ya nos hemos referido, al describir anteriormente la Iglesia particular como porción de la Iglesia universal y concretización de la misma, desde la concepción de la Iglesia como Sacramento y de la Colegialidad episcopal "Sub Petro". Es esta respuesta la que ahora tratamos de profundizar 13.

IV. PERSPECTIVAS TRINITARIAS DE LA "KOINONIA"

Así ahora pretendemos ensayar una hipótesis teológica acerca del sacramento eclesial, teniendo en cuenta como ha-

13. Para mayor profundización en las relaciones entre Iglesia particular e Iglesia universal, Cfr. Y.M.J. Congar, Ensayo sobre el Misterio de la Iglesia, Estela, Barcelona 1959. K. Rahner-J. Ratzinger, Episcopado y Primado, Herder, Barcelona 1965, 24-25. P. Haner, La Iglesia es una comunión, Estela, Barcelona, 1965. Y.M.J. Congar, De la comunión de las Iglesias a una Eclesiología de la Iglesia universal; en El Episcopado y la Iglesia Universal, Estela, Barcelona, 1966, 213-244. B. Neuenheuser, Iglesia Universal e Iglesia local, en B. Barauna, La Iglesia del Vaticano II, Ed. Juan Flors, Barcelona 1966, 2 vol. T.I., 631-656. W. Bertrams, De analogia quoad structuram hierarquicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem, Per. de re morale (56) 1967, 267-308. H. Küng, La Iglesia, Herder, Barcelona 1968, 270-290. G. Philips, La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, Herder, Barcelona, 1968, 2 vol. T.I. 43-44; 229-230; 424; T. II, 395; 425. K. Rahner, Iglesia Universal, en Sacramentum Mundi, Herder, Barcelona 1973, T. III, 703-708. J. Ratzinger, El nuevo Pueblo de Dios, Herder, Barcelona, 1972, 252-255. Y.M.J. Congar, Propiedades esenciales de la Iglesia. La Iglesia es una comunión, en *Mysterium Salutis*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973, IV, 1, 410-425. L. Bouyer, La Iglesia de Dios, Studium, Madrid 1973, 447-565. E.L. Dóriga, Jerarquía, Infalibilidad y Comunión eclesial, Herder, Barcelona, 1973, 231-254. G. Thils, La communauté Eclésiale sujet d'action et sujet de droit, R.T.L. (4) 1973, 443-468. B. Serboüe, Ministères et structure de l'Eglise, en *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Ed. du Seuil, 1974, 347-417. J. Hamer, Chiesa locale e comunità eclesiale, en Amati, La Chiesa locale, L.A.S. Roma, 1976, 29-96. A. Amati, La Chiesa locale, Prospetive teologicche e pastorali, L.A.S. Roma, 1976. G. Danneels, Le "prénoméne communautaire", R.T.L. (7) 1976, 329-336. A. Antón, La Iglesia de Cristo, B.A.C., Madrid 1977, 501-503.

bíamos dicho, especialmente su densidad trinitaria que se palpa en la unidad de las Iglesias particulares. Esta peculiar unidad es la que viene llamada "Koinonía" en la S. Escritura, denotando la unión de los cristianos con Cristo y su participación en la misma divinidad ¹⁴.

1. Iglesia, igual a llamada del Padre en Cristo por el Espíritu

La íntima naturaleza de la Iglesia nos da la razón de esta unión. En efecto, de acuerdo a Lumen Gentium 1-4, la Iglesia es una llamada que el Padre eterno hace a todos los hombres. Esta llamada es su Hijo al encarnarse, es el Verbo encarnado. La llamada es para que el hombre, creado por Dios, ahora sea hijo de Dios en el hijo de Dios. Para que el hombre oiga esta llamada y la comprenda, el Padre y el Hijo envían a su Espíritu Santo, Quien da al hombre la capacidad de escuchar la llamada y de comprenderla. Este llamar y comprender llevan consigo el participar de la filiación divina y así unirse al Hijo de Dios, siendo hijos adoptivos de Dios en el Hijo de Dios. Y como el Hijo de Dios es la Palabra de Dios, lleva consigo el escuchar y comprender esta Palabra, participar de la Palabra del Padre y ser palabras del Padre en la Palabra única del Padre, y pues precisamente esta Palabra la Imagen y el Resplandor del Padre, el escucharla y comprenderla conlleva ser imágenes y resplandores de la Palabra del Padre, participando de una manera inefable y siempre creciente, de la infinita imagen y resplandor del Padre que es el Hijo de Dios. Ahora bien, Quien ha dado la posibilidad de escuchar y comprender la Palabra, es el Espíritu Santo.

Es pues el Espíritu Santo, Quien realiza la unificación de los hombres con Cristo y en Cristo, con el Padre Eterno. Esta unión es en virtud de la participación de la filiación divina. Consiste así, en la participación de la misma vida divina. Entonces, unión y vida divina, aquí se identifican. Como todos los hombres que escuchan la Palabra reciben la vida divina, así, todos los hombres se unen también entre sí, no sólo con Dios, sino en Dios, como es obvio, entre sí.

14. Cfr. Fil 3, 10; 4, 15; I Cor. 5, 7; 9, 10; 1, 9. Ro. 8, 17; Gal. 2, 9. Ef. 1, 3-14; 10, 16. I Jo. 1, 3, 6, I Pd. 1, 4. Para el sentido de "Koinonía", Cfr. P. Neuen-Zeit, Koinonía, en LTK, VI, col. 368-369.

Como la vida divina es la unidad de Dios, entonces los llamados por el Padre en Cristo por el Espíritu, son llamados en la unidad de Dios y así aparece el conjunto de los llamados, la "ECCLESIA TOU THEOU", como "la muchedumbre congregada en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu" de que habla Lumen Gentium 4.

2. Unidad distinta de la Iglesia particular

Esta unidad es trinitaria, esto es, es Dios quien es tres personas distintas. Por tanto la unidad-Iglesia, es una unidad distinta. La unidad distinta divina es infinita, en cambio, la unidad distinta humana, es limitada, y consistirá siempre en una tensión entre identidad común y distinción. Que siendo como es en Dios, jamás deberá destruir la identidad común y jamás tampoco deberá destruir la distinción personal. Así la Iglesia consistirá en una identidad común distinta.

En Dios el principio de unidad es el amor y el principio de distinción son los orígenes: el Padre, principio ingénito, el Hijo que procede del Padre por verdadera generación y el Espíritu que procede del Padre y del Hijo por inspiración. Las procesiones fundamentan la historia de la salvación cuando hablamos de la llamada del Padre, la Iglesia. Y la realizan analogando la distinción trinitaria en el hombre, de acuerdo a las misiones divinas. La Iglesia es así fruto de la misión que el Hijo recibe del Padre en virtud de su origen y que el Espíritu recibe de entrambos por su inspiración. Y los llamados se distinguen de acuerdo a la misión que reciben del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Esta misión que el Hijo da es distinta según la voluntad del Padre y fundamenta la distinción en la Iglesia entre Pastores y fieles. A los Pastores el Señor los llama y envía para que modelen al pueblo de Dios, lo rijan, confeccionen la Eucaristía y la ofrezcan en nombre de este mismo pueblo. Al restante pueblo de Dios, a que en torno a sus Pastores profesen la misma fe, la misma esperanza, celebren los mismos sacramentos y construyan la unidad en el mundo, inmersos en la misma caridad que es el amor de Dios.

Los Pastores fundamentalmente son llamados a confeccionar la Eucaristía, esto es, a hacer presente hoy la Pascua del Señor Jesús; en otras palabras, han sido elegidos por Dios para que a través de ellos la Palabra del Padre

resuene hoy en su Hijo Jesucristo y sea escuchada y comprendida por la fuerza del Espíritu Santo. Esto quiere decir que son elegidos y enviados desde la Eucaristía para ser fuente instrumental de la Iglesia.

La misión la reciben para ser llamada eucarística que transparenta la misma y única llamada del Padre que constituye la Iglesia. Pero que la transparenta de acuerdo a la misma misión recibida, distinta en un pastor y en otro, de acuerdo a la analogación de las personas trinitarias y, consecuentemente, a la distinción infinita de Ellas. Por otra parte, la diversidad de las personas, la diversidad de los grupos humanos, las diversas etnias y sus diferentes culturas, también tienen su modelo en la distinción en la unidad divina.

Los diversos conjuntos personales culturales en torno a un pastor, en torno al enviado-apóstol-obispo, constituyen las diversas Iglesias particulares, esto es, las diversas encarnaciones de la única llamada del Padre, de la única vida divina, del único misterio salvífico, de la única Iglesia de Cristo. Una por la única vida divina, distinta, por las distintas personas.

3. Su unidad

La unidad es pues efecto de la misma vida divina, de la misma palabra, de la misma Eucaristía-Sacramentos, de la misma Caridad-Construcción de unidad y también de la distinción de la misión. Pues es cierto que hay en todos los obispos la misma sucesión apostólica, como dicen los ortodoxos, pero para que ésta sea la misma, Cristo dio a sus apóstoles una misión de coincidencia en Pedro. Esta misión especial es la misión de unidad, pues siendo Pedro constituido como Piedra sobre la que se construye la Iglesia, es constituido el principio de la unidad y de la firmeza del llamado divino a la humanidad. Como principio de unidad, sin él, el llamado se resquebraja; esto es, las Iglesias locales no obtendrán el mismo y único fundamental llamado, y proclamarán como palabra de Dios lo que no es palabra de Dios en su totalidad. Como principio de firmeza, sin él, la claridad de la Palabra no se obtendrá y su escucha y comprensión será débil y defectuosa.

En esta forma, la unidad de las Iglesias locales viene, es cierto, de la misma vida divina y de la misma distinción de personas que se significa en las misiones distintas, pero que

de ninguna manera se contradicen sino que se complementan convergiendo en el Primado pontificio como en su centro de unidad y de firmeza.

Este parece ser el sentido del servicio-autoridad-ministerio pontificio que en esta forma fundamenta la colegialidad episcopal y, analogando, la colegialidad de las iglesias locales o particulares.

4. Su distinción

En esta visión la Iglesia particular es todo: llamada plena divina, filiación divina participada, misma fe, misma esperanza, misma Liturgia, mismos pastores, misma construcción del Reino de Dios, misma corresponsabilidad, misma coincidencia primacial. Y a la vez la Iglesia particular es parte: por la diversidad de misiones, diversidad de personas, matices especiales de la llamada de acuerdo a la diversidad de culturas.

La "Koinonía" de que hablábamos es esta unión de lo diverso con lo idéntico, diría que es la colegialidad de las Iglesias particulares en un mismo Espíritu, de acuerdo a la misma misión primacial. Y ésta también será la Iglesia Universal.

Se nota así que el ser de la Iglesia particular es un ser eminentemente relacional. Su razón de existir es la comunión en la Iglesia universal. Así es imposible que la Iglesia particular se cierre en sí misma ya que no agota la llamada divina, aun siendo su expresión original y adecuada a sus personas y sus situaciones.

Pero también debe abrirse en totalidad mediante una donación plena a las demás iglesias, puesto que se distingue de las demás en virtud de su propia personalidad, y la propia personalidad de la Iglesia particular se funda en la misión trinitaria en donde las personas se constituyen como infinitamente distintas en tanto que plenamente se donan, pues el Padre es Padre en tanto que entrega todo lo que es al Hijo y el Hijo es todo lo que ha recibido del Padre, que regresa a su vez al Padre, originando amorosamente al Espíritu Santo, que es la donación infinita de ambos y que así revierte al Padre y la Hijo. Esto es, la Iglesia particular crece en tanto se participa a los demás.

La vida trinitaria es así el modelo donde se encuentra el paradigma de acuerdo al que se es Iglesia, donde la escala de mayor identidad distinta eclesial es la escala de mayor o menor donación. Esto es en último término la "Koinonía" eclesial que, decíamos, es la clave de la Iglesia particular. Desde la comunión se funda la participación y la participación hace crecer la comunión.

5. Iglesias particulares latinoamericanas

Hablando desde estas perspectivas en nuestras Iglesias particulares latinoamericanas, quizá pudiéramos encontrar pistas interesantes para su crecimiento; a modo de ejemplo apuntaremos algunas de ellas.

5.1. Romanidad

Se ha dicho que nuestras Iglesias particulares en América Latina adolecen de un romanismo a ultranza. Que la mentalidad preconiliar del obispo como vicario del Papa y su representante sin ninguna iniciativa propia siguen adelante y se reflejan en la misma naturaleza de nuestras comunidades eclesiales.

No se trata aquí de hacer frente a acusaciones; posiblemente ha habido iglesias que hayan adolecido de ese defecto e iglesias que no; y además habría que ver las situaciones concretas históricas y saber juzgar desde ellas. Por supuesto que sin caer en los claros defectos aludidos, no hay que olvidar que insistir y acentuar la fuerza de comunión que hace oír con claridad y sin resquebrajamientos la llamada que constituye la Iglesia local es el secreto de la pujanza y vitalidad de nuestras iglesias latinoamericanas. La religiosidad popular hace patente el sentido de la fe del pueblo de Dios; en las visitas que el Papa ha hecho a nuestras iglesias latinoamericanas se ha notado con mucha fuerza el lugar que ocupa el primado pontificio en nuestras iglesias; el entusiasmo con el que ha sido recibido hace concreta y no abstracción matemática la convergencia pontificia de nuestras iglesias locales, acentuando así nuestra identidad distinta de las iglesias particulares de otras latitudes, pero a la vez en profunda comunión con ellas.

5.2. Cultura

La llamada del Padre que crea nuestras iglesias latinoamericanas continuamente exige para ello una respuesta que brote del núcleo dinámico de nuestra personalidad como pueblo distinto; este núcleo lo constituye el conjunto de valores que tenemos como motores de nuestra actividad que nos constituye como individuos y como pueblo. Estos valores son la concreción de nuestros criterios de acción que se basan en la comprensión del yo mejor hacia el cual cada quien tiende, ya individual, ya colectivamente. Estos valores exigen a la vez determinadas concepciones de la vida que legitiman y hacen crecer, o bien tratan de borrar o corregir al menos, las realizaciones económicas, políticas, sociales y terminativamente culturales que vienen a constituirnos en nuestra individualidad y en nuestra colectividad, esto es, que vienen a constituirnos en la realidad latinoamericana que actualmente vivimos.

Hablando Puebla de estos valores los describió como nuestro "sustrato radical católico", al hacer mención en el n. 7 de los grandes momentos de la evangelización en América Latina. Siendo pues estos valores radicalmente católicos, podemos decir que radicalmente ha sido escuchada la llamada del Padre en nuestra realidad latinoamericana y así ha sido implantada dinámicamente la Iglesia y hemos sido radicalmente una comunión de iglesias particulares en el ámbito de nuestro Continente.

Seguir siendo católicos, seguir siendo iglesias particulares, conlleva seguir escuchando la llamada del Padre en el núcleo de nuestra cultura. Ello importa seguir concibiendo como nuestro yo mejor a Cristo el Señor, la llamada concreta del Padre. E importa también el seguir recibiendo al Espíritu Santo para poder concebir a Cristo en nuestra formulación de valores y para que el Espíritu siga siendo la fuerza de respuesta para darla de muchas maneras distintas en nuestras situaciones cambiantes de tipo económico, social, político y cultural estrictamente dicho. Tanto en el plano individual como en el societario. Sin olvidar el marco de modernidad que como sistema individualista o colectivista pretende ensordecerse a la llamada del Padre; pero que como elementos presenta muchas realizaciones que significan el dominio del universo, y que son susceptibles para crear un mundo de hermanos,

hijos del mismo Padre Dios, escuchando así nuevos y maravillosos tonos de la llamada del Padre que funda nuestras iglesias particulares. 15.

5.3. Puebla

Expresiones auténticas de nuestra comunión y participación latinoamericana, de nuestra "koinonía", de nuestra realidad de iglesias particulares, han sido nuestras Conferencias episcopales latinoamericanas, especialmente Puebla, en donde de una manera intensa realizamos el ser universal y particular de nuestras iglesias.

Puebla fue un pronunciar la llamada del Padre en Jesucristo hoy, gracias a la presencia viva y maravillosa del Espíritu Santo, que realizó de una manera tan palpable como extraordinaria la unidad de los Obispos latinoamericanos en la misma Palabra de Dios. Y esta palabra-Iglesia dinámica, pronunciada por los obispos latinoamericanos con la unidad y firmeza de la palabra pontificia, encarnada en la situación y realidad latinoamericana, ha dado un nuevo impulso a la constitución dinámica continua de nuestro ser de iglesia local, en cada uno de nuestros países latinoamericanos.

Las pistas de Evangelización para el presente y el futuro de América Latina, son estrictamente las pistas del crecimiento de nuestras iglesias. Pues son la Palabra del Padre que se escucha y se obedece, se conoce, se celebra y se confiesa hoy 16.

5.4. Magisterios paralelos

Se ha dicho, y juzgo que con razón, que uno de los más importantes problemas para la auténtica evangelización de América Latina lo constituye el de los Magisterios paralelos. Todo mundo se basa para evangelizar, se afirma, en la S. Escritura. Pero como la evangelización no puede ser descarnada, hay necesidad de que el Evangelio penetre en nuestra realidad latinoamericana y así la transforme. Pero ahora la pregunta es, ¿cómo tender el puente entre el Evangelio y la

15. Cfr. Documento de Puebla, La Verdad sobre el hombre: la dignidad humana, en especial, nn. 321-329.

16. Cfr. Documento de Puebla, 3. Catequesis, en especial, n. 999.

realidad?; en otras palabras, ¿cuál es el criterio último para entender el Evangelio en la transformación de América Latina?

Un criterio es la ciencia aplicada y muchas veces dirigida, a la realidad latinoamericana (análisis del materialismo histórico, por ejemplo); o bien, o también, el mero análisis literario científico del texto escriturístico. Cuando estos criterios se absolutizan como últimos, es evidente que la Palabra de Dios se manipula dirigiéndola hacia los intereses de la ideología que usa las ciencias mencionadas hacia sus propios fines. Y entonces es cuando se establece el Magisterio paralelo al Magisterio de la Iglesia a quien ha sido confiado el depósito de la Revelación para que lo custodie, defienda y explique.

El problema del Magisterio paralelo no es el de un mero criterio desviado de discernimiento, sino un atentar contra el mismo ser de la Iglesia latinoamericana, pues al deformarse la Palabra fundante con la que el Señor convoca y hace la Iglesia, ya no se convoca más en ella, no se origina más la Iglesia.

Cuando a Puebla se le planteó el que para evangelizar adecuadamente se decidiese entre Capitalismo y Marxismo, ya que según el planteamiento de varios, los problemas de falta de evangelización se debían al Capitalismo liberal, y la solución estaría en una alianza con el Socialismo marxista, se le estaba planteando un dilema altamente destructor del ser de la Iglesia; una decisión a uno o a otro de los términos presentados por cierta opinión pública, en su cerrazón última al Trascendente, conllevaba necesariamente la destrucción de la Iglesia por su incapacidad para encarnar en dicha mediación la llamada del Padre. Es aquí donde de una manera especial se palpó la acción del Espíritu Santo Quien hizo captar la llamada del Padre precisamente como COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN. Que es con exactitud la "koinonía" fundante de la Iglesia y que es la forma como Puebla respondió a la pregunta evangelizativa.

Un magisterio paralelo a la Palabra del Padre, discernida en última instancia por el Magisterio jerárquico de los pas-

tores, simplemente no es de la Iglesia, ni puede hacer la Iglesia.

* * *

Para terminar quisiera insinuar solamente la significación y el cometido intenso en el continuo forjar de nuestras Iglesias locales que tiene y ha tenido desde su fundación el CELAM. Su servicio sólo se entiende en el marco de la comunión y participación de nuestras iglesias locales; es una expresión muy válida y tantas veces decisiva, de nuestra "koinonía". Como expresión depurada de nuestra propia identidad y mutua complementación, el ser relacional de nuestras Iglesias particulares latinoamericanas, encuentra en el CELAM una de sus mejores realizaciones

México, D.F., 30 de julio de 1982

Javier Lozano Barragán
Obispo Auxiliar de México

La Iglesia de los Pobres

Antecedentes bíblicos y realidad presente

P. Alfredo Morín, p.s.s.

Introducción

La expresión "Iglesia de los pobres" fue lanzada por el papa Juan XXIII un mes antes de la inauguración del Concilio Vaticano II (septiembre 11 de 1962). "La Iglesia, dijo, se presenta como ella es y quiere ser: **la Iglesia de todos**; pero hoy más que nunca, como **la Iglesia de los pobres**". Poco tiempo después, el 21 de octubre, los 2.200 Padres del Concilio dirigen un "Mensaje a todos los hombres" que el Papa Paulo VI calificaría de gesto profético y de irrupción del Espíritu: "Ante todo debe volar nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles, e imitando a Cristo, hemos de compadecernos de las turbas oprimidas por el hambre, por la miseria, por la ignorancia, poniendo ante nuestros ojos a quienes, por falta de los medios necesarios, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre".

A veinte años de distancia, quisiéramos evocar los fundamentos bíblicos de esta "opción preferencial por los pobres" (DP 382, 707, 733, 769, 1134, 1217. . .), subrayando aspectos que, a pesar de una literatura abundante, quizás no hayan sido todos debidamente aprovechados.

En efecto, varios son los temas que giran alrededor de la pobreza y que se entretajan a través del Antiguo y del Nuevo

Testamento. Un intento de presentación genética de dichos temas puede ayudar a captarlos mejor y a aprovecharlos más completamente en nuestra acción pastoral a favor de nuestros hermanos pobres. Procuraremos, pues, mostrar cómo Israel, a través de su historia, supo mirar con los ojos de la fe, el escándalo de la indigencia, preparando así la Buena Nueva de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-22) y la misión consecuente de su Iglesia.

Por cierto, las distintas etapas de reflexión que vamos a presentar no son exclusivas las unas de las otras y se desarrollan, a veces en forma paralela, a veces logrando síntesis más ricas. De todos modos, el distinguir varias facetas nos ayudará a descubrir distintos valores que convergerán en la figura liberadora de Jesucristo y a situar mejor ciertos mensajes de los Evangelios que nos siguen retando en nuestra Iglesia de hoy en América Latina.

A) Riqueza y pobreza en el Antiguo Testamento

La primera reflexión de Israel sobre pobres y ricos resulta un poco simple. En la Alianza del Sinaí, el Pueblo elegido se compromete a obedecer a la Ley de Yave, y Yavé, por su parte, se compromete a proteger a su Pueblo y a obsequiarle bienes terrenales. En el contexto de esta Alianza, se llega a creer a veces entre los hebreos que el rico es tal porque ha recibido la bendición de Yavé (su *brajáh*). Abraham, por ejemplo, por ser un hombre justo, es rico: posee grandes rebaños y va a ser el padre de una multitud. La misma suerte le corresponde de derecho a Job. Dentro del esquema de esta teología arcaica, la pobreza, como su compañera de camino, la enfermedad, puede fácilmente aparecer como un castigo. Y resulta interesante señalar que, a pesar de que la reflexión teológica haya progresado a través de los siglos, esa ideología logra sobrevivir hasta el Nuevo Testamento. En Jn 9, ante el ciego de nacimiento, hay quienes preguntan en la ingenuidad de su religiosidad popular: ¿Quién ha pecado: sus padres o él mismo?" Jesús, por cierto, rechaza esta teología arcaica ¹.

(1) Cf. A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1966, 81ss: "Le problème de la rétribution".

1) Todos los miembros del Pueblo de Dios COHEREDEROS

Paralela a esta reflexión incipiente, se va manifestando en el Pueblo de Dios una conciencia social de una profundidad teológica excepcional, fundamentada en su fe. Gracias a esta fe, Israel se adelantará a todos los pueblos vecinos por su "doctrina social" y nos dejará una herencia sorprendentemente moderna, una utopía susceptible de inspirar nuestro actual servicio de los pobres en América Latina.

— Primera característica de esta fe: el Pueblo de Israel tiene conciencia de ser él mismo propiedad de Yavé, pueblo elegido, pueblo salvado, en un gesto de amor irrevocable. Esta conciencia marcará profundamente toda la vida moral de Israel. "La fe de Israel consiste hoy en bendecir aquel acto antiguo, en renovar su adhesión, en responder por el cariño de la obediencia al cariño divino de la elección. Esta respuesta se expresa en gran parte por la forma como Israel ejercerá la propiedad privada en presencia de Dios". ²

De ahí resulta que Israel quedará pendiente de la voluntad de su Señor en el uso de los bienes terrenales. El modo de poseer quedará fuertemente condicionado por el compromiso de la Alianza.

— Segunda característica de esta fe de Israel que incide en su modo de entender la justicia social: el Pueblo de Dios sabe que solo Yavé es dueño verdadero del mundo, y especialmente de la Tierra Prometida ³. Esta tierra, Yavé la cede a su Pueblo en herencia (*najaláh*). El Pueblo de Dios la podrá usar, pero siempre de acuerdo con el plan de Dios. Y una parte importante del culto de Israel consistirá precisamente en recordar (tema del memorial: *zikkarón*) que todo lo que el Pueblo posee es don de Yavé y que nunca lo podrá usar a su antojo (*jus utendi et abutendi*). Y para no olvidar nunca quién es el verdadero dueño de todo, el israelita deberá ofrecer las primicias de su familia, sus cosechas, su ganado en una

(2) A. DUMAS, "Bible et propriété, en *Prospective et prophétie. Les Eglises dans la société industrielle*, Paris, Cerf, 1972, 13-26.

(3) Lev 25, 23: "La tierra es mía y Uds. sólo están de paso por ella como huéspedes míos".

ceremonia especial en la que se alegrará por los dones recibidos y pronunciará su confesión de fe:

“Ya declaro hoy a Yavé mi Dios que he llegado a la tierra que Yavé juró a nuestros padres que nos daría. . . Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yavé Dios de nuestros padres, y Yavé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yavé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yavé, me has dado” (Dt 26, 3-10).

Las grandes fiestas del calendario litúrgico reactualizarán cada año la liberación de la esclavitud y la toma de posesión del país.

Esta *lex orandi et credendi* orienta la vida cotidiana del Pueblo de Dios y se traduce en instituciones sociales. Varios códigos recordarán que es la voluntad de Yavé el que cada israelita posea su porción de herencia. Y por esto ni se puede pensar entre hermanos coherederos obrar como si uno hubiese adquirido sus bienes como fruto de su propio trabajo, con derecho de disponer de ellos como más le guste. El pecado de Efraím consistirá precisamente en olvidar que todo es don de Dios y en imaginarse que ha merecido disponer libremente de sus bienes por su trabajo:

“Efraím es tramposo. Dice: Sí, me he enriquecido, pero es exclusivamente el producto de mi trabajo. En mí no se encontrará ningún crimen, ninguna iniquidad”. (OS 12, 9).

Lo que aquí vale a los ojos de la fe no es el trabajo de cada uno sino la **solidaridad en la herencia** ⁴. A la luz de la fe, la

(4) Esta visión solidaria de la propiedad ha sido favorecida por una característica notable de la mentalidad hebrea que ha sido estudiada especialmente por H.W. ROBINSON bajo la etiqueta de

propiedad privada no se entiende sin su “hipoteca social”, pues la propiedad aquí no tiene otra función fuera de hacer compartir entre todos la herencia recibida de las manos de Yavé. La solidaridad en la herencia pasa antes de cualquier otra consideración y si las causas naturales (muerte del padre de familia, sequía, etc. . .), el juego de las leyes económicas en una sociedad sedentaria o los abusos de quienes, olvidando los imperativos de su fe, crean desigualdades sociales inadmisibles, la Ley del Pueblo de Dios buscará el modo de restablecer una cierta paridad, normal entre hijos coherederos de un mismo Padre. En este contexto, es muy significativo el hecho de que el préstamo con interés no se permite entre israelitas (Dt 23, 19s).

De hecho, ya en el Código de la Alianza (Ex 21-23), el más antiguo de todos en la Biblia, hay una defensa del pobre, hay leyes para luchar contra la injusticia. Igualmente en los códigos posteriores (v.g. Dt 15, 7-11; 24, 10-21; Lv 19, 9-10. 13-15. 33-36; 25, 35-53), encontramos medidas de tipo institucional encaminadas a defender al pobre, para restablecer cierta igualdad en el disfrute de los bienes terrenales. Cabe subrayar especialmente el recurso al **año sabático** ⁵ que es como una reforma socioeconómica periódica: cada año se hace un reajuste en la repartición de los bienes para corre-

“corporate personality” y que resulta decisiva para entender el misterio de la solidaridad en el pecado y el de la unión de Cristo Cabeza con los miembros de su iglesia. Cf. H.W. ROBINSON, “The Hebrew Conception of Corporate Personality”, en *Werden und Wesen des A.T.*, BZAW 66, Berlín, 1936, 49-62; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Etude sur la notion de “personnalité corporative” dans la Bible*, DDB, 1959; F. DREYFUS, “L’actualisation à l’intérieur de la Bible”, en RB 83 (1976) 161-202.

(5) La ley del año sabático ha sido una molestia para los ricos durante un largo período de la historia de Israel y estaba vigente en tiempos de Jesús. El tratado *Shebi’it* del Talmud está precisamente consagrado a la casuística de Ex 23, 11, Lev 25, 1-7 y Dt 15, 1ss. Cf. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l’intelligence du N.T.*, Roma, P.I.B., 1954, 123-131. En cuanto al año jubilar, no ha dejado huellas en la historia bíblica. Este silencio no es de suyo prueba de que no haya sido celebrado.

gir los desniveles demasiado escandalosos que todo hebreo, heredero de Yavé, pueda sacar provecho de su pequeño lote de terreno, su casita, su viña, sus cabritas, sus gallinas ⁶. Y cuando, por ejemplo, el rey Ajab quiere apoderarse de la viña de Nabót, el profeta Elías protesta en nombre de su Dios (1 Re 21).

Por ser **los profetas** la conciencia viva de Israel, los carismáticos encargados de recordar los compromisos de la Alianza a un pueblo duro de cerviz, no sorprende encontrar en sus oráculos mucha denuncia de la injusticia social: Am 2, 6; 4, 1-3; 5, 7-17; 6, 8, 4-7; Is 1, 23; 5, 1-24; 9, 17-10, 4; Miq 6, 12; Jr 5, 26-29; 22, 13-15; Ez 22, 7; Mal 3, 5, etc . . Estos textos, bien conocidos, que leemos especialmente en tiempo de Cuaresma, denuncian a reyes, sacerdotes, seudoprofetas, jueces, ricos egoístas y todos aquellos que usan el poder en provecho propio.

La misma preocupación social se manifiesta en la literatura **sapiencial**. Baste con recordar el muy conocido texto de Pr 14, 31 (“Oprimir al pobre es insultar al Creador”) y otros dos sacados del Libro del Eclesiástico, especialmente evocadores para la historia de América Latina, ya que fueron la palabra de Dios que conmovió el corazón del clérigo Bartolomé de LAS CASAS y marcó el principio de su conversión. Detrás del “pobre” evocado por estos textos, LAS CASAS vio perfilarse al indio de su encomienda. ¡Ojalá hubiera descubierto que estos textos se aplicaban también al esclavo negro!

“Hijo, no prives al pobre del sustento,
ni dejes en suspenso los ojos suplicantes.
No entristezcas al que tiene hambre,
no exasperes al hombre en su indignancia.
No te ensañes con el corazón exasperado,
no hagas esperar la dádiva al mendigo.
No rechaces al suplicante atribulado,
ni apartes tu rostro del pobre.

(6) Esta normalidad se expresa por un giro estereotipado: “cada cual a la sombra de su vida y de su higuera” (1 R 4, 25; 2 R 18, 31; Mi 4, 4; Zac 3, 10).

No apartes del mendigo tus ojos,
ni des a nadie ocasión de maldecirte.
Pues si te maldice en la amargura de su alma,
su Hacedor escuchará su imprecación” (Ecli 4, 1-6).

“Sacrificios de posesiones injustas son rechazados,
ni son aceptados los dones de los inicuos,
No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos,
ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados.
Es sacrificar a un hijo delante de su padre,
quitar a los pobres para ofrecer sacrificio.
El pan de la limosna es vida para el pobre,
el que se lo niega es homicida.
Mata a su prójimo quien le arrebató su sustento,
quien no paga el justo salario es un asesino”. (34, 18-22)

Toda esta reflexión de fe sobre los derechos del pobre, coherederos de la Tierra de Yavé, va preparando las bienaventuranzas tales como las encontramos en el Evangelio según Lucas, quien se muestra especialmente sensible al mensaje social de Jesús.

Notemos que en aquella primera etapa, más que todo pre-exílica, no se encuentra ningún juicio favorable sobre el hecho de la pobreza. La pobreza es un castigo, una calamidad o el fruto del abuso de otros, pero no se percibe de ninguna manera como una virtud, algo que pueda acercar al Señor. La simpleza de este enfoque no resistirá a las experiencias posteriores del Pueblo de Dios.

2) Emergencia de los “POBRES DE YAVE” (janawim): la pobreza socioeconómica, el sufrimiento y la persecución unidos a la confianza en Dios

El siglo VII marca una evolución importante del tema de la pobreza en Israel. En ese momento el tema de la fe humilde se entrelaza intimamente con el de la pobreza-indignancia.

La nueva reflexión nace de una dura experiencia, como tantos progresos teológicos que jalonan el Antiguo Testamento. Durante el reino funesto de MANASES, rey impío que abrió las puertas de Jerusalén a los cultos paganos, los fieles

yavistas fueron perseguidos (2 Re 21, 1-16). De esta situación resultó un gran escándalo en Israel porque aquellos que recordaban los compromisos de la Alianza se preguntaban: si Yavé es fiel a su promesa ¿cómo pueden triunfar los impíos y sufrir los que observan la Ley de Yavé? Yavé ha prometido a los suyos bienes terrenales y protección contra los enemigos y opresores. Si esto es cierto, piensa la gente, los buenos deberían ser todos gordos, felices y exitosos, mientras que los malos deberían ser flacos, hambrientos, infelices y fracasados. Ahora bien, el paisaje social en tiempo de MANASES revelaba una situación completamente al revés. Con toda evidencia, la teología oficial no daba cuenta de la realidad que se estaba viviendo. De esta trágica prueba nació una reflexión teológica cuyo principal iniciador fue el profeta SOFONIAS, alrededor del año 630, en los albores del reino de JOSIAS. Tres expresiones nuevas vendrán a enriquecer en adelante el vocabulario teológico: “día de la cólera de Yavé”, “pobres de Yavé” y “pequeño resto” de Israel.

El nuevo mensaje se puede resumir en la forma siguiente: No basta con pertenecer al Pueblo elegido para disfrutar de los bienes de la Alianza. Viene el día de la cólera en el cual Yavé aplastará a los impíos. Sólo se salvarán los humildes, un pequeño resto de fieles.

“Buscad a Yavé vosotros todos, los humildes de la tierra, que cumplís sus normas.
Buscad la justicia, buscad la humildad;
quizás encontréis cobijo el día de la cólera de Yavé”.
(Sof 2, 3).

“Yo dejaré en medio de tí
un pueblo humilde y pobre,
y en el nombre de Yavé se cobijará
el Resto de Israel”. (Sof 3, 12s)

El objeto de las promesas divinas ya no es Israel en su totalidad, sino un resto, espiritualmente humilde y socialmente pobre y oprimido. Son los perseguidos por causa de su fidelidad a Yavé, clientes de su Dios sedientos de justicia, puros de corazón que no se dejan atraer por los falsos ídolos. Ya se van perfilando el **Magnificat** (Lc 1, 46-55) y las bienaventuranzas en la versión de Mateo (5,

3-11). En este contexto, no causa sorpresa el hecho de que el Mesías anunciado por ISAIAS (11, 4; cf. Sal 72, 4. 12s) sea un juez:

“... dictará sentencias justas a favor de la gente pobre;
su palabra derribará al opresor”.

En la persona del profeta JEREMIAS, pobre y perseguido, que lucha por la justicia y la fidelidad a Yavé, se va perfilando el “Siervo de Yavé”, víctima de la opresión, síntesis del pequeño Resto, pobre y perseguido, que mantiene su fe en las promesas del Señor (cf. Is 41, 17; 49, 13; 61, 1; 26, 6). La pobreza material, la persecución, el sufrimiento, unidos a la humildad de corazón, constituirán en adelante el título más poderoso para la gracia: invitan al Señor a cumplir sus promesas escatológicas, ahora que Israel se convierte (Is 41, 17; Sal 74, 19-21; 9, 13.19).

3) Tercera etapa: LA VERDADERA RIQUEZA

Después del Exilio, la teología de la pobreza dará otro gran paso adelante. Y como en la etapa anterior, la reflexión de fe quedará favorecida por una situación de crisis y de sufrimiento.

Al regresar del Exilio, los **janawim** creen que ahora se van a cumplir las promesas de Yavé, tales como ellos las percibían. Pero nuevas pruebas les obligarán a purificar su teología. Ante nuevos sufrimientos, ellos se preguntan: ¿Por qué Yavé no cumple las promesas de su Alianza? ¿Qué se propone nuestro Dios? Poco a poco, caerán en la cuenta de que la imagen que se hacían de su recompensa era demasiado cruda: esperaban que Yavé les diera lo que no alimenta una felicidad duradera. Y poco a poco se va criticando la doctrina antigua de la retribución temporal. Dos certezas se van afirmando:

– No es cierto que la posesión de los bienes de este mundo quede asegurada para los justos, los humildes, los piadosos como recompensa de virtud (Job; Tobías).

– La posesión de bienes temporales no sólo no sella ni autentifica la virtud: es un peligro para quienes confían en

ella. Las riquezas son vanidad, no pueden llenar el corazón del hombre (Eclesiastés; Eclesiástico). Ya se va condenando la mentalidad consumista.

A esta altura, nos encontramos muy lejos de la teología arcaica evocada al principio de este estudio. El hebreo antiguo esperaba la riqueza como recompensa de su fidelidad y, a ratos, podía dar la impresión de que su Dios tenía una opción preferencial por los ricos. Ahora, el "pobre de Yavé" desconfía de las riquezas con su carácter ambiguo, y puede decir con el autor sapiencial:

"No me des ni indigencia ni riqueza,
basta con que me dejes probar mi bocado de pan,
no sea que llegue a hartarme y reniegue
y diga: '¿Quién es Yavé?'
o no sea que siendo mísero, me de al robo" (Pr 30, 8s).

Y a fuerza de desengaños, ya se va preparando el terreno para un descubrimiento capital en la fe: esta vida no es la definitiva. No pasa de ser un tránsito, muy importante por cierto, en el que uno se define ante Dios y sus hermanos, pero un tránsito. Más allá de la tierra tenemos otra morada donde los justos reciben su verdadera recompensa. El descubrimiento del más allá, lejos de ser una invitación a huir de las responsabilidades terrenales, dará más importancia a esta vida ya que en ella se juega nuestra suerte eterna. Esta verdad de la existencia de otra vida en la que el pobre de Yavé será acogido en el seno de Abrahám para vivir en la intimidad de su Dios aparece casi simultáneamente a partir del siglo II antes de Jesucristo en medio de los salmistas, en Alejandría (Sabiduría) y en los círculos apocalípticos (Daniel 12, 2-4; 2 Mac 12, 44ss) 7.

* * *

En resumidas cuentas, nuestro estudio del Antiguo Testamento nos ha llevado a destacar **tres grandes temas**, igualmente importantes y que volvemos a encontrar en la predicación de Jesús:

(7) A. GELIN, 1.c. 90-93.

– Dios quiere que **todos** sus hijos sean tratados como coherederos y tengan el mínimo de bienes para llevar una vida digna, y esto sin consideración de los méritos personales, pues Dios hace llover sobre buenos y malos.

– **No todos** se salvarán en el "día de la cólera". Sólo un "pequeño Resto" de pobres, humildes, fieles perseguidos por su fe.

– A éstos Dios no se compromete a dar riquezas, porque éstas se vuelven un ídolo rival de Dios: Mamón no es una recompensa sino un peligro mortal para los herederos de Yavé. Los justos irán a habitar cerca del Señor en su Templo celestial y serán asociados a su Reino (Sabiduría 3 y 5).

Esta cadena de descubrimientos en la fe, logrados a través de experiencias dolorosas, nos prepara para entender mejor la gran proclamación mesiánica de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-22), la perícopa más citada por el Documento de Puebla (6 veces).

B) JESUS, liberador de los pobres

"El Espíritu del Señor está sobre mí. . ."

Esta proclamación extraordinaria que resuena en Nazaret como un campanazo de liberación en una mañana de primavera, viene a responder a la espera de los siglos. Lo que generaciones de pobres, enfermos, presos, perseguidos anhelaban, por fin se cumple con la venida de Jesús: en aquel "hoy" definitivo de Galilea se abre una vez por todas la página última de la historia humana, irrumpe el **esjatón**, brilla por fin la luz de los últimos tiempos, de un año jubilar ya no reducido a la estrechez de unos cuantos meses cada cuantos años, sino estirado sin ruptura hasta la eternidad.

Cristo, alfa y omega, viene a cumplir la Promesa, desbordándola en forma imprevista por todos los acimut. Todos esperaban un Salvador: unos lo veían bajo los rasgos de un rey, otros anticipaban un profeta, otros un sacerdote. Ante los repetidos fracasos de estas mediaciones humanas, muchos esperaban una intervención espectacular y directa del mismo

Yavé. Cristo, en forma inesperada, conjuga todas estas esperanzas en una sola: es rey, profeta, sacerdote, y es el mismo Dios salvador, Emanuel, residente y activo en medio de nosotros ⁸.

El Pueblo de Dios esperaba bienes materiales, ventajas temporales: paz, justicia, pan cotidiano. Jesús traerá todos los bienes mesiánicos en super-abundancia. Los bienes terrenales no son despreciados en este proceso, pero quedan en su debido sitio. Reciben una promoción imprevista: se vuelven **signos, sacramentos** providenciales de bienes todavía más preciosos: el banquete celestial, la filiación divina, la tierra, la fraternidad definitiva, la comunión íntima con Dios en la vida eterna.

El pan compartido con el pobre, pues, no pierde nada de su importancia. Tampoco el vino de la convivencia festiva: se vuelven los signos privilegiados de una nueva Alianza, de un nuevo compromiso de amor. Así como Jesús es el camino (Jn 14, 6) obligado hacia el Padre, en una forma análoga, Jesús se hace camino de gloria en la presencia sacramental del pobre alimentado, vestido, visitado con amor (Mt 25, 31-46).

Para entender mejor el carácter **realista** de la Buena Nueva, su anclaje material y terrenal, conviene hacer tres muy breves aclaraciones sobre “evangelio”, “Reino de Dios” y “año de gracia”, pues la cara “espiritual” del evento arriesga hacernos olvidar que en la economía de la Encarnación y del sacramento, el Espíritu irrumpe en gestos muy concretos y en realidades muy palpables: en la “santa materia”, diría el P. CHENU.

1) “Evangelio”

El sentido de esta palabra se ha ampliado mucho a través de los siglos. ¿Qué evocaba la palabra “evangelizar” para los contemporáneos de Jesús?

El contexto original es **político**. El **evangelista** era un funcionario del gobierno, el heraldo encargado por el rey de

anunciar las buenas noticias importantes en la plaza pública. Podía tratarse de una victoria sobre el enemigo, de una amnistía o de una rebaja de impuestos con motivo, por ejemplo, del matrimonio del rey o de su hijo. Los favorecidos por dicha amnistía podían ser los pobres encarcelados por no poder pagar sus deudas o sus impuestos. Este contexto nos ayuda a captar lo que podía significar para los palestinos del primer siglo la expresión: “evangelizar a los pobres”. Aquí no se trata en primera instancia de una prédica o de una catequesis, sino del anuncio de una buena noticia de liberación para gente emproblemada, víctima de abusos, y especialmente en el terreno muy concreto de lo económico.

Y como Lc 4, 43 nos dice que la buena noticia que se pregonaba tiene por objeto el Reino de Dios, conviene aclarar también rápidamente el sentido original de esta expresión.

2) “Reino de Dios” (Mc; Lc) o “Reino de los cielos” (Mt)

Aquí es preciso señalar que también esta expresión tiene un **Sitz im Leben** político, como toda la esperanza mesiánica que le da su contexto. Mesías (**Mashiaj**) significa “ungido” (cristos), y en este caso, “ungido” significa: **rey**.

Todo el mesianismo hebreo gira alrededor de la convicción de que Dios va a salvar a su Pueblo por la venida de un rey dotado de poderes excepcionales.

De ese rey, los hebreos esperan:

- **paz**, o sea: liberación de los enemigos;
- **prosperidad**, o sea: pan cotidiano;
- **justicia** para todos, especialmente para los pobres.

Y como los reyes se van sucediendo en la historia de Israel sin que aparezca ni la paz, ni la prosperidad, ni la justicia deseadas, el Pueblo se pone a esperar la liberación, ya no de un rey terrenal, sino de **una intervención directa de Dios**. Después de tantos fracasos de reyes humanos ¡venga el gobierno del mismo Dios, el único capaz de enderezar las cosas!

Y como, en ciertos círculos judíos, se acostumbraba reemplazar el nombre de Dios, demasiado santo para ser pronun-

(8) A. GELIN, art. Messianisme, en SDB V, 1165-1212.

ciado por labios humanos, por la expresión “los cielos”, encontramos paralelamente a “reino de Dios” en Mc y Lc, “reino de los cielos” en Mt. Lo cual no significa, por cierto, que este reino no tendría nada que ver con esta tierra. Significa simplemente que Dios (“los cielos”) va a reinar, gobernar, salvar, restablecer la justicia, que sea en esta tierra o en la otra vida.

3) “Año de gracia”

El texto que Jesús cita en Lc 4, 18s es el de Is 61, 1s. Este pasaje del Trito-Isaías termina anunciando un año de gracia. ¿Qué es un año de gracia? No vamos a entrar en las sabias discusiones de los exégetas más de lo necesario. Lo más verosímil es que tenemos aquí un poema que describe la visión inaugural de un profeta postexílico, o sea, la experiencia espiritual en la cual descubre su vocación, su misión, con el meollo de su futuro mensaje. El profeta anónimo está llamado a ser el heraldo, el pregonero de un mensaje de liberación y consuelo. Anuncia un año jubilar de parte del Señor, en el que Dios realizará su salvación. Vale la pena señalar que en tiempos de Jesús, este texto venía acompañado en la lectura sinagoga con el texto de Lv 25 que se refiere al año sabático y al año jubilar. Y el año sabático, como ya lo explicamos, era una especie de reforma economicosocial periódicamente puesta al día: cada 7 años. El reajuste en la distribución de bienes que en el año jubilar se llevaba a cabo cada medio siglo, se realizaba cada 7 años en el año sabático.

¿Y qué medidas concretas suponía este reajuste? Eran básicamente cuatro:

- Se dejaba descansar la tierra. No se sembraba nada.
- Se perdonaban las deudas.
- Se liberaban los esclavos.
- Se devolvía a cada uno la propiedad familiar, cuando uno se había encontrado en la necesidad de venderla para pagar deudas.

Cuando en Lc 4, 18s, Jesús proclama el año de gracia, sin duda se refiere a todo esto, enriquecido, claro está, con toda la novedad que traía.

Algunos pasajes de los Evangelios parecen confirmarlo. Por ejemplo, una de las grandes preocupaciones que causaba el año sabático en Israel se expresa en Lv 25, 20s; “Si Uds. dicen: ‘¿Qué vamos a comer el 7o. año, ya que no vamos a sembrar ni a cosechar?’ Les voy a dar mi bendición en el 6o. año y dará lo suficiente para tres años. “Esto se parece mucho a lo que encontramos en Lc 12, 29-31: “No se preocupen preguntándose: ‘¿Qué vamos a comer? . . . Busquen más bien el Reino de Dios y esas cosas se les darán por añadidura”.

A este propósito, llama la atención la petición del Padre nuestro: “Perdónanos nuestras **deudas** como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. (Mt 6, 12). La palabra “**deudas**” (**ofeilémata**) indica una deuda económica. El verbo que traducimos por “perdonar” es **afiemi**, término técnico usado en los textos consagrados al año sabático o jubilar (Lv 25, 25, 28.54; Dt 15, 1ss; Is 61, 2; Jr 35, 8) para significar: borrar una deuda material, perdonarla. Esto queda más claro cuando leemos la parábola del siervo sin piedad (Mt 18, 23-35) en la cual vemos que Dios no favorece con su jubileo a quienes rehusan borrar las deudas de los necesitados.

Sin duda, los textos más sugestivos sobre este tema se encuentran en el capítulo 16 de Lucas: la parábola del administrador precavido y la parábola del rico y del pobre Lázaro, puestas juntas porque se completan y que no deberíamos nunca estudiar por separado ⁹.

(9) Esta complementariedad de las dos parábolas de Lc 16 ha sido subrayada por A. SCHLATTER (*Die Evangelien nach Markus und Lukas*, Stuttgart, 1954, 331) y felizmente aprovechada por André FEUILLET. Nuestra interpretación se inspira en los siguientes comentarios: J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucas*, Berlín, 1904, 87; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu. Eine Traditionskritische und exegetische Untersuchung*, Lund, 1954, 166; A. FEUILLET, “Les riches intendants du Christ (Luc XVI, 1-3), en RSR 34 (1947) 30-54; id., “La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16, 1-9)”, en NRT 101 (1979) 212-223; id., “Les paraboles de Luc: chap 16”, en *Esprit et Vie*, 17 (26 avril 1979) 241-250; 18 (3 mai 1979) 257-271; P. BIGO, “La richesse comme intendance dans l'Évangile”, en NRT 87 (1965) 267-271.

A) Parábola del administrador precavido: Lc 16, 1-9

No es ambigua, como a veces de ha dicho. Quiere simplemente recordarnos que Sólo Dios es el dueño absoluto de los bienes de esta tierra y que su mayor deseo es que estos bienes lleguen a los más necesitados. El hombre no es más que un **administrador**. Esto queda claro en varias parábolas que giran alrededor del tema del intendente: las minas (Lc 19, 11-27), los talentos (Mt 25, 14-30), el intendente fiel y el intendente malo (Mt 24, 45-51; Lc 12, 4-48). El rico es un administrador de los bienes de Dios. Debe compartirlos con el pobre. Si asegura esa "comunidad y participación", su suerte queda vinculada eternamente con la de pobres: los pobres le recibirán en las tiendas eternas (Lc 16, 9) 10.

B) El mal rico y el pobre Lázaro: Lc 16, 19-31

Esta parábola es el revés de la anterior. Aquí no hay comunidad ni participación. Entre el rico y Lázaro, hay una brecha ancha (**jasma mega**), un abismo. Esta distancia que el rico mantiene con el pobre permanecerá en la otra vida. Aquí, en esta tierra, el mal rico sella él mismo su suerte eterna: los pobres no lo podrán acoger en el seno de Abrahám. Y esto, agrega el parabolista, no es doctrina nueva: ya se enseñaba en la Ley y los profetas.

Así volvemos a encontrar con claridad en los Evangelios el primer tema que habíamos descubierto en el Antiguo Testa-

(10) Es interesante notar como este tema de la intendencia está subyacente a la reflexión de santo Tomás de Aquino sobre la propiedad privada. En la II-II, q. 66, art. 2, el Doctor Angélico se pregunta si el dominio natural de todas las cosas puede expresarse en forma de propiedad privada. Y responde: "Acerca de los bienes exteriores dos cosas competen al hombre: primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos. Y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. . . También compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando las necesiten. . ." (Cf. R. ANTONCICH, *Los cristianos ante la injusticia*, Bogotá, Ed. Grupo Social, 1980, 158 s.

mento sobre la necesidad de compartir entre coherederos de un mismo Padre.

No nos vamos a detener en el segundo tema, mucho más familiar quizás, de los "pobres de Yavé", presente en las bienaventuranzas de Mateo (5, 3-11), en la noble figura de la Virgen María y demás justos de los evangelios de la infancia (Lc 1-2; Mt 1-2), en los discípulos llamados a cargar la cruz (Mc 8, 34 y par.), a ser perseguidos como su Maestro Jn 15, 20), a abandonar todo para seguirlo (Mt 19, 29), en la figura de Cristo "hecho pobre siendo rico" (2 Co 8, 9), "despojando de su rango para hacerse esclavo" (Flp 2, 6-11), etc. . .

Tampoco vamos a insistir sobre el tercer tema del peligro de las riquezas (Mc 10, 23s y par.), de la rivalidad entre Dios y Mamón 11 (Mt 6, 24; Lc 16, 13), etc. . .

De hecho, todo lo mejor de la reflexión del Antiguo Testamento sobre pobreza y riqueza se vuelve a encontrar, profundizado, en el mensaje de Jesús.

C) La primera fraternidad de Jerusalén

Vamos a completar nuestros apuntes bíblicos por un breve comentario sobre la Koinonía de que se trata en el justamente famoso versículo de los Hch 2, 42: "Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la Koinonía en la fracción del pan y en las oraciones".

Este texto es particularmente importante porque sabemos que Lucas utiliza fuentes escritas arcaicas y que los sumarios, entre los cuales se encuentra nuestro versículo, se

(11) El mismo término **mamón** es la transcripción griega de una palabra aramea que probablemente se refiere a un **depósito confiado**, lo cual refuerza el tema de la intendencia. El dinero, pues, es un valor confiado al rico para que lo administre de acuerdo con la voluntad de Dios. Cuando el rico no cumple con su papel de intendente, de administrador, y hace de las riquezas confiadas su bien exclusivo, hace de ellas un ídolo y Mamón se vuelve rival de Dios.

consideran como unos de los documentos más antiguos que tenemos sobre la vida de los primeros cristianos.

¿Qué significa, pues, aquí Koinonía que unos traducen por “convivencia” (Biblia latinoamericana), “comunidad” (Biblia de Jerusalén), “unión” (nácar-Colunga), “comunidad de vida” (Juan MATEOS). . . ?

Para sacar su sentido en Hch 2, 42, no podemos valernos de otros usos de este término en Lucas: no figura nunca en los Evangelios y se encuentra una sola vez en los Hechos, en el texto que estamos estudiando. Pero afortunadamente, el adjetivo Koinos que dio origen a la palabra Koinonía se encuentra dos veces en los sumarios de los Hechos (2, 44 y 4, 32) y nos da la clave de su interpretación:

Hch 2, 44: Todos los creyentes tenían todo en común (Apauta Koina)

4,32: Nadie decía suyo lo que le pertenecía, sino que entre ellos todo se compartía (panta koina).

J. DUPONT¹² señala que estas expresiones evocaban máximas conocidísimas para orejas griegas: “Entre amigos, nada se reserva como bien propio”. Escribía Aristóteles: “Entre amigos, todo es común. La amistad consiste en compartir lo que se tiene”. (Koina ta filon, en koinonía gar he filía (Et. Nic. 1168b).

El texto de Hch 4, 32 recibe un complemento en 4, 34: “No había ningún indigente entre ellos. “Con acierto anota DUPONT que esta fórmula ya no tiene nada que ver con el tema griego de la amistad. Viene de Dt 15, 4: “No debe haber indigentes en medio de tí, pues Yavé te bendecirá si escuchas su voz. “Dicho de otro modo, Yavé se compromete a darnos el pan de cada día si nosotros perdonamos las deudas (deudas monetarias: cf. Mt 18, 23-35), si compartimos nuestros bienes con el hermano necesitado.

(12) J. DUPONT, “L’union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres”, en NRT 9 (1969) 897-915. Cf. M. HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der fruhen Kirche*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1973, cap. 4.

“Una Iglesia de Dios se reconoce por el hecho de que no hay indigente entre sus miembros”. (J. DUPONT).

Cabe agregar que San Pablo llama Koinonía la colecta que manda a los hermanos de Jerusalén (Ro 15, 16; 2 Co 8, 4; 9, 13). La misma palabra sigue utilizada con el mismo sentido material por Clemente de Alejandría (Strom 3, 4), san Atanasio (Ep. Fest. 45), san Basilio (ep. 223), etc. . . .

Esta interpretación cuadra perfectamente con el contexto: ejemplo de Bernabé que vende sus bienes (4, 36s) para llenar las arcas de la comunidad, contratestimonio de Ananías y Safira que fingen compartir todo pero que de hecho retienen parte de sus bienes (5, 1-10), escándalo de la mala repartición a las viudas helenistas que se corrige por una redistribución de responsabilidades: institución de los Siete (6, 1-6) 13.

Así aparece que la tradición veterotestamentaria de la solidaridad en los bienes terrenales percibidos como una herencia que se debe compartir entre hijos de un mismo Padre se había conservado fielmente entre los primeros cristianos.

D) Hoy, la IGLESIA DE LOS POBRES

El Concilio Vaticano II marcó una nueva etapa de ahondamiento sobre el tema Iglesia-pobreza. Las palabras ya citadas del papa Juan XXIII (“Iglesia de todos, pero hoy más que nunca Iglesia de los pobres”) recibieron un eco extraordinario en el Aula conciliar. Cabe agregar que el clima estaba favorable en el gran público de los mass media para acoger este mensaje. Todos estaban influenciados por las campañas relativas al problema del hambre en el mundo; varios países africanos acababan de conquistar su independencia (1960) y empezaban nueva vida en el subdesarrollo y la miseria; fresca a la memoria estaba la encíclica MATER ET MAGISTRA (15 de mayo de 1961) y pronto vendría la PACEM IN TERRIS (11 de abril de 1963). Todo iba preparando los espí-

(13) DIOS HABLA HOY traduce con acierto lo de la koinonía en Hch 2, 42 por: “compartían lo que tenían”.

ritus para una nueva reflexión de fe sobre el escándalo de la indigencia.

Catalizador importante en este proceso fue el Padre Paul GAUTHIER, antiguo profesor de teología en el Seminario Mayor de Dijón fundador de la Fraternidad de los "Compañeros de Jesús Carpintero" de Nazaret, quien logró formar un grupo de reflexión con obispos y expertos del Concilio, que se reunieron semanalmente en el Colegio Belga para meditar sobre el tema "Jesús, la Iglesia y los pobres", durante las dos primeras sesiones del Concilio ¹⁴.

En el Aula conciliar, fueron voceros particularmente autorizados de los pobres el Cardenal LERCARO y Mons Alfred ANCEL, obispo obrero, auxiliar de Lyon.

Desde el principio, el tema de la pobreza fue abordado con mucha altura teológica. En su intervención del 6 de noviembre de 1962, el Cardenal LERCARO decía:

"La pobreza es un signo para reconocer a la Iglesia de Cristo. La pobreza condiciona toda acción pastoral evangélica y penetrante. El ser y la vida de la Iglesia deben ir marcados por la pobreza, como fue la Encarnación del Verbo, su nacimiento en Belén, su vida y su muerte. La pobreza de la Iglesia es como una continuación de la pobreza de Cristo. El esquema de la Iglesia debe tratar de la presencia especial de Cristo en los pobres. Un signo de la Iglesia —como lo fue de Cristo— es evangelizar a los pobres. En un mundo en que las dos terceras partes de los hombres padecen hambre, la Iglesia debe dar una respuesta de austeridad y de pobreza; en un mundo en que las masas de obreros viven alejadas de Cristo y de Dios, la Iglesia debe revestirse de pobreza evangélica. En definitiva, parece que deberían afrontarse reformas prudentes, pero sin miedo ni componendas, y lograr que todos los miembros de la

(14) En este grupo figuraban varios obispos de América Latina: Helder CAMARA, Arzobispo de Olinda y Recife; H. GOLLAND TRINIDADE, arzobispo de Botucatu; Tulio BOTERO SALAZAR, arzobispo de Medellín; J.B. da MOTA y ALBUQUERQUE, arzobispo de Vitoria; Manuel LARRAIN, obispo de Talca...

Iglesia, personas e instituciones, aparezcamos y seamos pobres". ¹⁵

Por su parte, Mons ANCEL, teólogo de larga trayectoria, escribía:

"La pobreza de la Iglesia no puede tener otro fundamento doctrinal que la pobreza de Cristo, pues la Iglesia es Cristo continuando entre los hombres la misión que ha recibido del Padre. Precisamente por ser ella la Esposa fidelísima de Cristo debe entrar en el camino de Cristo. Debe la Iglesia ser pobre, porque Cristo ha sido pobre. Debe renunciar a toda gloria y a toda riqueza terrestre, porque Cristo renunció a todo ello. Debe esforzarse sin cesar en atraer a los más alejados de ella, con una predilección clara por los pobres, por todos los que sufren, por los pecadores". ¹⁵

Toda esta reflexión recibió su sello oficial el 21 de noviembre de 1964, cuando se proclamó la Constitución Dogmática LUMEN GENTIUM:

"Mas como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, **existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo** (Phil 2, 6), y por nosotros **se hizo pobre, siendo rico** (2 Cor 8, 9); así la Iglesia, aunque para el cumplimiento de su misión necesita recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4, 18), **para buscar y salvar lo que estaba perdido** (Lc 19, 10); de manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades, y pretende servir en ellos a Cristo. Pues mien-

(15) Citado por José María IRABURU, **Pobreza y Pastoral**, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1968, 283.

tras Cristo, **santo, inocente, imaculado** (Hebr 7, 26), no conoció el pecado (2 Cor 5, 21), sino que vino a expiar sólo los pecados del pueblo (cf. Hebr 2, 17), la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación". (L.G. 8).

Lo que es preciso subrayar aquí es que la pobreza de la Iglesia no es mera exigencia de la virtud de temperancia. Por cierto, no hay pobreza seria sin la austeridad de la ascesis y la pobreza evangélica supone dominar los bienes terrenales que usamos y no dejarnos poseer por ellos. Pero al quedarnos a este nivel, no saldríamos del área moral de una virtud que los filósofos paganos como Aristóteles y los estoicos ya ponderaban y que no tiene nada de específicamente cristiano.

"Ni parece suficiente exigir la pobreza como **imitación de Cristo**". escribe el Padre CHENU. Evidentemente, este tema fecundísimo, aprovechado a través de los siglos por todas las escuelas de espiritualidad, ha sido un motor muy eficaz para movilizar a los santos en el ejercicio de la caridad, "pero, con todo, la palabra resulta débil, más moralizante que teológicamente penetrante, pues expresa apenas una relación exterior entre dos personas. . .".

En verdad, "la pobreza evangélica se difunde y se estructura en la zona teológica" 16. Aquí, pues, no nos movemos a nivel meramente moral o funcional o de oportunismo pastoral para lograr credibilidad. Aquí volamos a la altura del carisma, de la moción del Espíritu Santo —que es el mismo Espíritu de Cristo— del testimonio profético, de la visibilización sacramental del misterio de Cristo encarnado y anonadado, del testimonio eficaz que se espera de una Iglesia-sacramento, sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5, 13-16), llamada prolongar a Cristo en el tiempo y en el espacio.

Y si la pobreza de la Iglesia pertenece a su sacramentalidad, al signo que tiene misión de ofrecer al mundo, habrá que

(16) M. -D. CHENU, "L'Eglise des pauvres", en LA MAISON-DIEU, 81 (1965), 9-13.

aplicarle en forma analógica lo que santo Tomás de Aquino dice de los sacramentos que **santifican significando, o sea, habrá que recordar que, para que el signo sea acogido en la fe y que la gracia de Cristo que vehicula transforme al pecador**, es requisito indispensable que le llegue con claridad, sencillez, diafanidad adaptación (cf. las normas de la Constitución SACROSANCTUM CONCILIIUM, No. 34, sobre la reforma de los ritos litúrgicos).

La **kénosis** de Cristo, que "de rico se hizo pobre" (2 Co 8, 3), "se despojó de su rango para tomar la condición de esclavo" (Flp 2, 6-7), se traduce en forma privilegiada a nivel nuestro por el carisma de aquellos que se hacen eunucos **propter regnum Dei** (Mt 19, 12), que abandonan todo: casa, mujer, hermanos, padres o hijos por el Reino de Dios (Lc 18, 29 y par.; cf. Mt 19, 21), y por los mártires que aceptan libremente la muerte para la salvación del mundo (LG 42). Pero es toda la comunidad cristiana la que está invitada a una **kénosis**: "**Hoc enim sentite in vobis quod et un Christo Jesu**". Y así como Jesús, imagen del Padre (2 Co 3, 18 - 4, 4; Col 3, 10), nos ha revelado al "Dios rico en misericordia" (Ef 2, 4, citado al principio de la encíclica del papa Juan Pablo II, del 30 de noviembre de 1980), en la misma forma su Iglesia está llamada a dar testimonio en todos los aspectos de su vida, de la misericordia de Dios, de su amor por los humildes: "Mirad como se aman", decían extrañados y cuestionados los paganos, contemporáneos de Tertuliano, ante el signo que les ofrecían las comunidades cristianas (Apología contra los Gentiles, capítulo 39).

Si es testimonio de pobreza de la Iglesia no se va a quedar en la estratósfera de las buenas intenciones, exigirá por parte nuestra una conversión continua que tendrá que traducirse por un estilo de vida y acciones concretas.

* Una conversión

- Con merecido énfasis, los obispos en Puebla afirmaron "la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral". (DP 1134).

“No todos en la Iglesia de América Latina, dicen, nos hemos comprometido suficientemente con los pobres, no siempre nos preocupamos por ellos y somos solidarios de ellos. Su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación constante, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres”. (DP 1140).

“Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza, cristiana, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva”. (DP 1157).

* Un estilo de vida

Los obispos de Puebla pasan naturalmente del tema de la conversión al del estilo de vida consecuente: “Esta conversión lleva consigo la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor ya que en la acción evangelizadora la Iglesia contará más con el ser y el poder de Dios y de su gracia que con el “tener más” y el poder secular. Así, presentará una imagen auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor” (DP 1158).

El Papa Paulo VI, en su discurso al episcopado italiano, invitó a los **obispos** a hacer “una confrontación de las diferentes expresiones históricas de la autoridad episcopal. ¿Quién no ve, por ejemplo, que en otro tiempo, especialmente cuando la autoridad pastoral iba ligada a la temporal —¿cómo no recordar el báculo y la espada?— las insignias del obispo eran de superioridad, de exterioridad, de honor, a veces de privilegio, de arbitrio y suntuosidad. Entonces estas insignias no provocaban escándalo; más aún, al pueblo le gustaba admirar su obispo adornado de grandeza, de poder, de fastuosidad y majestad. Pero hoy no es así y no puede ser así. El pueblo, lejos de admirarse se maravilla y escandaliza, si el obispo aparece revestido con soberbios distintivos anacrónicos de su dignidad, y se apela al Evangelio”. (Discurso al episcopado italiano, 6 de diciembre de 1965; ECCLESIA, 1277!

El Decreto PRESBYTERORUM ORDINIS (No. 6 y 17) invita a los **sacerdotes** al desprendimiento evangélico y a la apertura a los pobres. “Invítaseles a que abracen la pobreza voluntaria, por la que se conforman más manifiestamente a Cristo y se tornen más prontos para el sagrado ministerio. . . Llevados, pues, del Espíritu del Señor, que ungió al Salvador y lo envió a dar la buena nueva a los pobres, eviten los presbíteros, a par de los obispos, todo aquello que de algún modo pudiera alejar a los pobres, apartando, más que los otros discípulos de Cristo, toda especie de vanidad. Dispongan de forma su morada que a nadie parezca inaccesible, ni nadie, aun el más humilde, tenga nunca miedo de frecuentarla”. (PO 17).

El Decreto PERFECTAE CARITATIS (No. 13) invita a los **religiosos** a “la pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo, del cual es signo hoy particularmente muy estimado”, inventando “si fuere menester formas nuevas” de desprendimiento. . . “Sean pobres de hecho y de espíritu”. Pensamiento oportunamente completado en Puebla (747): “Así, viviendo pobremente como el Señor y sabiendo que el único Absoluto es Dios, comparten sus bienes; anuncian la gratuidad de Dios y de sus dones; inauguran, de esta manera, la nueva justicia y proclaman ‘de un modo especial la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas’ (LG 44); con su testimonio son una denuncia evangélica de quienes sirven el dinero y al poder, reservándose egoístamente para sí los bienes que Dios otorga al hombre para beneficio de toda la comunidad”.

Esta vocación a dar un testimonio de pobreza, la Constitución LUMEN GENTIUM (42) la hace extensiva a todos los **laicos**. Después de recordar los textos clásicos sobre la **kenosis** de Jesucristo, dicen los obispos: “Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado. Vigilen, pues, todos para ordenar rectamente sus efectos, no sea, que en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que les aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad, según el aviso del Apóstol: “Los que usan de este mundo, no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan” (cf. 1 Cor 7, 31 gr.).

* Acciones concretas

“Hijos, no amemos con meras palabras y de labios afuera, sino de verdad y con obras”. (1 Jn 3, 18) Animados por este pensamiento, los obispos en Puebla propusieron algunas acciones concretas.

La primera, la que pasa antes de cualquier otra por corresponder a la misión propia de la Iglesia es la evangelización de los pobres, pues no se les puede prestar mayor servicio que el de anunciarles la Buena Nueva de su liberación integral y educarles en la fe, la esperanza y el amor, pues sería el mayor engaño el liberarles de la indigencia material si fuera para hacerles pasar a la esclavitud de las riquezas y del consumismo, con el olvido de su vocación eterna.

No sobraría recordar otras siete acciones en la 4a. parte del Documento de Puebla, en el primer capítulo sobre la “opción preferencial por los pobres”:

- Condenar como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro Continente (DP 1159);
- Descubrir y denunciar los mecanismos generadores de la pobreza (1160);
- En un esfuerzo ecuménico, sumar nuestros esfuerzos a los de los hombres de buena voluntad para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno (1161);
- Apoyar las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a participar en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro y animar a todos en su propia superación (1162);
- Defender el derecho fundamental de crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común (1163);
- Mirar con respeto y simpatía las culturas indígenas y promoverlas (1164);
- Mantener viva la llamada de Medellín y abrir nuevos horizontes a la esperanza (1165).¹⁷

(17) Cf. B. KLOPPENBURG, *Puebla: opción preferencial por los pobres*, Bogotá, CELAM, 1979, 55-65.

Conclusión

Veinte años han pasado desde el día en que el buen Papa Juan XXIII acuñara la expresión “Iglesia de los pobres”. La fórmula, potencialmente ambigua como todo discurso humano, ha podido ser recuperada en sentidos distintos —y a veces adversos— de su sentido original. Con todo, se puede decir que ha tenido una feliz trayectoria y que ha contribuido a un providencial despertar en la Iglesia. La abundancia de los documentos jerárquicos sobre justicia, batallas libradas con espíritu específicamente cristiano, en las que la misericordia por el pecador no resta vigor a la defensa de los pobres.

Pero es preciso y honesto confesar que la semilla lanzada por el Papa Juan XXIII no ha caído solamente en tierra buena, aún en la misma Iglesia. Por eso los llamamientos de Vaticano II, Medellín y Puebla nos siguen retando hoy en América Latina.

¡Ay de nosotros si no anunciamos la Buena Nueva a los pobres!

¡Ay de nosotros si no damos un signo claro, diáfano de Cristo liberador, de Cristo servidor de los más humildes!

Alfredo MORIN, p.s.s.

La Iglesia y el Poder a la Luz de Puebla

Por Julio Terán Dutari, SJ.
Pontificia Universidad Católica
del Ecuador (Quito)

1. Historia reciente de la problemática

1.1. Los historiadores actuales de la teología suelen insistir en que la imagen de la Iglesia surgida del **Concilio Vaticano I** presenta todo el poder eclesiástico concentrado en manos del Sumo Pontífice, gracias a las dos posiciones fundamentales que el Concilio definió; la del primado, referente a la potestad pontificia de jurisdicción suprema y ordinaria, inmediata y plena, sobre toda la Iglesia, sobre todas y cada una de las Iglesias, sobre pastores y fieles, en cuestiones no sólo de fe y costumbres, sino también de disciplina y gobierno; y la posición de la infalibilidad, referente a la potestad de enseñar ejercida por decisiones "ex-cathedra" en asuntos de fe y costumbres ¹.

Estos mismos investigadores hacen ver que al menos después de la primera guerra mundial surge en Europa Central una nueva conciencia de Iglesia, lo que Guardini llamó "el despertar de la Iglesia en las almas", que habría comenzado a superar esa imagen meramente exterior, social o jurídica,

(1) Cfr. **H. Fries**: Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático. En: *Mysterium Salutis* (Madrid 1973), Vol. IV, Tomo I, 280-283.

canónica y jerarcológica, acaparada por la idea del poder papal, conciencia nueva que recibiría oficialmente un fuerte impulso con la encíclica "Mystici Corporis" de Pío XII (1943). Desde entonces se habría visto desarrollarse una serie de ricas visiones eclesiológicas que preparaban la nueva visión del Vaticano II en su constitución dogmática "Lumen Gentium" y en su constitución pastoral "Gaudium et Spes", donde se habría efectuado "una consciente recusación del motivo del imperio y del triunfo" y "una postergación de lo jurídico", subordinándose los restos de la antigua idea del poder a los ideales del don y del servicio expresados en la palabra "ministerio" 2.

1.2. Por lo que respecta al tema del poder, tratado independientemente de la problemática eclesiástica, podemos comprobar que las dos guerras mundiales ocasionaron en las décadas de los años 30 y 40 de este siglo una fecunda reflexión socio-política e incluso filosófica, con amplia perspectiva histórica, que ha tenido grande importancia para el pensamiento cristiano. Podemos recordar nombres del ámbito lingüístico alemán, como H. Plessner 3, J. Burckhardt 4 y G. Ritter 5, del ámbito inglés: B. Russel 6; del ámbito francés: B. de Jouvenel 7. Coincidió con esto la investigación bíblica que dio a conocer el alcance de los conceptos relacionados con el poder en el Nuevo Testamento, investigación recogida y divulgada por la monumental obra del editor protestante G. Kittel 8.

Con todos estos materiales pudo desarrollarse en el ámbito alemán una meditación filosófico-teológica acerca del poder por parte de pensadores de las dos confesiones cristia-

- (2) Ibid. 283-289.
- (3) Macht und menschliche Natur. Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. Berlin 1931.
- (4) Kultur und Macht. Postdam 1934.
- (5) Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit. München 1948.
- (6) Power. London 1938.
- (7) Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Ginebra 1945.
- (8) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933-1938.

nas, la cual se extiende hasta los años del Concilio y no deja de ejercer su influjo sobre éste. Habría que evocar aquí, entre los protestantes, las obras de E. Brunner 9, P. Tillich 10, H. Thielicke 11, H. Asmussen 12; y entre los católicos, las de R. Hauser 13, R. Guardini 14, K. Rahner 15 y B. Welte 16.

1.3. Ya desde la última parte de ese período, pero más aún en el tiempo que ha seguido al Concilio, encuentra esta reflexión sobre el poder un lugar consagrado dentro del lenguaje que maneja el pensamiento católico, como aparece en los diccionarios científicos, que se generalizan sobre todo en alemán y luego se traducen o se adaptan también en español. Principalmente atienden a este concepto de "poder" (Macht, pouvoir) los del campo bíblico, por ejemplo el de H. Haag 17 y el de X León-Dufour 18; del campo filosófico, la obra de M. Müller y A. Halder 19, y el manual

- (9) Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 1932. Die Machtfrage. Zürich 1938.
- (10) Love, Power and Justice. London 1954. Die Philosophie der Macht. Berlin 1956.
- (11) Theologische Ethik (II/2: Ethik des Politischen). Tübingen 1958.
- (12) Über die Macht. Stuttgart 1960.
- (13) Autorität und Macht. Heidelberg 1949.
- (14) Die Macht. Versuch einer Wegweisung. Würzburg 1951. (Trad. esp. Guadarrama).
Der unvollständige Mensch und die Macht. 1956. (Trad. esp.: El hombre incompleto y el poder. Guadarrama, Madrid).
- (15) Theologie der Macht. En: Schriften zur Theologie IV. (Trad. esp.: Teología del poder. En: Escritos de Teología IV, Madrid 1964, 495-517).
- (16) Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Freiburg 1961.
- (17) Biblisches Wörterbuch. Einsiedeln-Zürich-Köln 1951. (Adaptado al español con ayuda del Bijbels Woordenboek de A. van den Born, bajo el nombre de Diccionario de la Biblia, por S. de Au-sejo OFM Cap., Barcelona 1964).
- (18) Vocabulaire de Théologie Biblique. París 1962. (Trad. esp. Barcelona 1965).
- (19) Herders Kleines philosophisches Wörterbuch. Freiburg-Basel-Wien 1958.

de conceptos fundamentales de filosofía 20; del campo teológico: los Conceptos Fundamentales de la Teología 21 y el Sacramentum Mundi, enciclopedia teológica 22. Estos estudios, en sus aspectos bíblicos y teológicos, abordan alguna que otra vez, aunque de modo muy tangencial, el tema del poder en la Iglesia, pero reflejan bastante bien las corrientes de pensamiento dentro de las cuales se ha ido plasmando una problemática conflictiva, agudizada en este último decenio.

1.4. Los manuales de teología católica no parecen haber avanzado gran cosa en cuanto al estudio del poder en la Iglesia: lo enfocan de igual modo, pero desde posiciones encontradas. Los tratados de eclesiología posteriores al Vaticano II, a pesar de ciertas proclamas, siguen considerando este punto bajo el mismo planteamiento teológico fundamental como antes del Concilio, aunque naturalmente en la nueva perspectiva de "Lumen Gentium" y con notable sordina sobre lo que podría aparecer como dominio o triunfalismo: el poder sería un básico aspecto de la Iglesia como institución, que por consiguiente se complementa o balancea, acaso en su misma raíz, con otros aspectos de la Iglesia como misterio de comunión, como sacramento, como carisma, etc. 23. Con todo, en un balance reciente, promovido por portavo-

- (20) Handbuch philosophischer Grndbegriffe. Editado por H. Krings München 1973. (Con trad. esp.). Allí el artículo de J. Schwarländer.
- (21) Handbuch theologischer Grundbegriffe. Editado por H. Fries. München 1963. (Con trad. esp. Madrid 1966). Allí el artículo de R. Hauser.
- (22) Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg-Basel-Wien 1970. (Con trad. esp. Barcelona 1972). Allí el artículo de K. Hemmerle.
- (23) Véase como ejemplo la ya citada obra tan difundida: *Mysterium Salutis*. Manual de Teología como Historia de la Salvación. Vol. IV: la Iglesia, el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana. Madrid 1975. —Después de tratar en el tomo I sobre Primado y Episcopado, bajo el título de la nota de apostolicidad, aparece en el tomo II, en el capítulo IV (aspectos de la Iglesia como institución) la sección tercera: el ordenamiento eclesiástico; por P. Huizing (págs. 160-184). Aquí se trata lo referente al derecho, a la potestad, a la autoridad y a la obediencia.

ces de la avanzada católica más crítica, sobre el "estado actual de la eclesiología", que se realiza justamente después de dos congresos eclesiológicos internacionales (el católico de Bolonia y el ecuménico de Sao Paulo), se reconoce que no se ha escrito aún un verdadero tratado post-conciliar "de Ecclesia" y que en el fondo de esta alarmante situación está el problema teológico del poder en la Iglesia, detrás de los debatidos planteamientos en torno al ministerio eclesial 24.

Por su parte, los eruditos del **Derecho Canónico** obviamente siguen viendo el tema del poder en la Iglesia —a través de todas las polémicas en torno a la preparación del nuevo Código— como un tema acerca de la "potestad" que por derecho divino (y en parte por derecho eclesiástico positivo) reside en la Iglesia, según la concepción romano-católica de ésta. Una posición perfectamente ortodoxa la encontramos, por ejemplo, en el voluminoso "basamento del derecho canónico post-conciliar" recién editado por un grupo de peritos alemanes 25. El autor del capítulo correspondiente cree comprobar, respecto de la determinación del poder que compete a las autoridades eclesiásticas, un apreciable cambio desde las posiciones sobre potestad de orden y de jurisdicción, propias del Código de 1917, hasta la doctrina sobre la "sacra potestas" del Vaticano II, que se confiere con el sacramento del orden y que según el proyecto de nuevo Código —más allá de las declaraciones del Concilio— se distingue en cuanto "potestas regiminis" de esa otra potestad que en algunos casos puede transmitirse también a los laicos.

- (24) Cfr. S. Dianich: Estado actual de la eclesiología. En: *Concilium* XVII (1981) tom. II, 454-462. —Cfr. también G. Alberigo y G. Gutiérrez en la presentación de ese número 166 de la revista: "Sabemos que 'eclesiología' es un término ambiguo, pues en la evolución de la teología 'latina' ha equivalido con frecuencia a eclesiocentrismo y ha expresado un sentimiento de poder y autoafirmación de la Iglesia en y sobre la sociedad" (pág. 319).
- (25) *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*. Editado por J. Listl, H. Müller y H. Schmitz. Regensburg 1980. —Allí, parte segunda, primera sección, capítulo cuarto: Peter Krämer, die Vollmacht in der Kirche (la potestad en la Iglesia), págs. 166-172.

Es importante conocer las críticas que desde otras posiciones se hacen a los documentos preparatorios para el nuevo Código de Derecho Canónico. Estas críticas se centran claramente en el problema del poder en la Iglesia así considerado, y llegan a decir ²⁶ que se está dando un lamentable paso atrás, pues la visión de Iglesia en tales documentos será preconiliar, basada en el concepto jurídico de "societas", con un predominio total de la idea de gobierno y una retro-traducción del concepto conciliar de ministerio, como "munus" (don y servicio), hacia el viejo concepto dominador de "potestas"; bajo el agravante de que la "potestas regiminis" quedaría equiparada a la de jurisdicción y englobaría la de magisterio y la de santificación, subdividiéndose en poder legislativo, ejecutivo y judicial. Subsistiría en la base de todo este planteamiento la nefasta bipartición fundamental entre jerarquía y laicos, estos últimos tratados a lo sumo como colaboradores de aquella y con un campo de actividad que ya queda fuera de la Iglesia misma.

1.5. Mientras tanto, en todo este último decenio se ha intensificado febrilmente la reflexión sobre el poder en la sociedad, dentro de un contexto socio-económico-político, también entre los pensadores católicos. En este punto ya puede distinguirse con claridad entre pensadores europeos y latinoamericanos. Los primeros se enfrentan con un pensamiento secular sobre el poder, donde se reflejan las principales tendencias en lucha al interior de la crisis de occidente. En general, los católicos que se ocupan de este tema se sienten como la vanguardia del espíritu reinante en el Vaticano II, en angustioso esfuerzo por llevar adelante los impulsos progresistas del mismo, que ven amenazados sobre todo por la Iglesia oficial y su mismo poder.

Es así como se empieza a plantear explícitamente el tema del poder en la Iglesia desde otras perspectivas nuevas. Ca-

(26) Cfr. H. Rikhof: La eclesiología de la "Lumen Gentium", de la "Lex Ecclesiae Fundamentalis" y del "Proyecto de Código de Derecho Canónico". En: Concilium XVII (1981), tom. III, No. 167, págs. 97-111. -Véase también la Presentación de este número titulado "la revisión del Derecho Canónico ¿una oportunidad perdida?" por P. Huizing y K. Walf, sobre todo págs. 7-11.

racterístico nos parece un artículo aparecido ya en el número 90 de la revista Concilium, que trata sobre "poder, dominio, servicio; problemas éticos del poder" ²⁷. El autor se pregunta qué sentido puede tener una investigación acerca del poder en una revista de teología. En efecto, cree que la reflexión teológica sobre el poder se ha efectuado en una Iglesia que ha ejercido a través de la historia y ejerce todavía en la actualidad una determinada forma de poder, una Iglesia que ha tratado durante largo tiempo y a veces trata todavía con el poder político de potencia a potencia. Es decir -concluye- que ni siquiera la teología, cuando habla del poder, está libre de todo presupuesto; por el contrario, también su reflexión se lleva a cabo desde el interior de una relación de poder. Exige el autor entonces que la reflexión teológica comience preguntándose por su propia concepción del poder. ¿Qué idea del poder le ha transmitido la tradición? ¿Qué papel ha desempeñado allí la reinterpretación histórica de la práctica de Cristo frente al poder? ¿Qué función han ejercido las necesidades de supervivencia y desarrollo de la institución eclesial? ¿Qué oficio ha desempeñado el hecho de que, dentro de esta institución, estuviera establecido un particular tipo de poder? ¿Qué es lo que determina a los teólogos a que, en su interpretación del poder, elijan a esta o aquella forma política? En resumen, reconoce el autor que se trata ahora del tema "poder e ideología" como obligado punto de partida. No es difícil identificar aquí, y en el desarrollo ulterior de estas ideas, conocidas posiciones marxistas.

En esta misma dirección avanzan quienes empiezan ya a cuestionar abiertamente el que se dé cabida en la concepción de Iglesia a la idea misma del poder, que ven ligada a la idea de institución como se ha vivido históricamente. Así, en la misma revista citada hace un momento, ha aparecido poco después otro artículo en que, bajo el título de "Iglesia e institución", se propugna suprimir la potestad de la autoridad formal en la concepción de Iglesia e institucionalizar más bien en ella ciertas "reglas de juego" que permitan realizar una "Iglesia sindominación" ²⁸.

(27) J. Guichard: Ideologías y poder. En: Concilium, IX (1973) tom. III, 539-547.

(28) G. Hasenhüttl: Iglesia e institución. En: Concilium X (1974) tom. I, 18-28.

Por otra parte, no aparece como nada extraño el que otros pensadores católicos, sin entrar en convivencia con el anarquismo ni con el marxismo, se hayan puesto a investigar preocupados el tema que se les propone de las relaciones de poder en la Iglesia y entre la Iglesia y la sociedad a lo largo de los siglos, como presunto supuesto para un estudio teológico del poder en la Iglesia 29.

1.6. Sabemos que en **América Latina** florecen durante los años setenta una teología y una filosofía de la liberación, que tienen por trasfondo conceptos como los de opresión, dominación e imperialismo, lo que las aboca necesariamente a ocuparse del tema del poder. Lo hacen en la misma línea que hemos insinuado, por lo que respecta a los impulsos provenientes tanto de un pensamiento católico que pretende inspirarse en el Concilio Vaticano II, cuanto de un análisis socio-económico-político de carácter revolucionario y a veces hasta anárquico, que presenta reconocidas afinidades con el marxismo.

Es aquí donde va surgiendo entre nosotros una reflexión, ya no sólo del poder en la sociedad desde un punto de vista que se profesa católico, sino también del poder en la Iglesia católica. Como un primer fruto, aunque todavía no sistemático, de esta reflexión, puede considerarse el reciente libro de Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y Poder* 30. Podríamos sintetizar su pensamiento sobre esta cuestión nuestra en los siguientes puntos:

a) En general, el Evangelio sería contrario al poder en la Iglesia: Jesús no proclamó un mensaje de poder, no apeló al poder ni se preocupó de legitimarlo.

b) En particular, la Jerarquía, como estructurante de la Iglesia y portadora de una "sacra potestas", no tiene un origen divino sino humano. Como la Iglesia misma, su raíz no debería decirse tanto "cristológica" (en el sentido tradicional estático y de autoafirmación, que se centra en el poder),

(29) Cfr. **J.M. Laboa**: La violencia en la historia de la Iglesia. En: *Revista Católica Internacional COMMUNIO*, 2 (1980) 135-150.

(30) *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia Militante*. Petrópolis 1981.

cuanto "pneumatológica" (en un sentido dinámico de carisma, para la construcción del mundo). La Jerarquía se funda, pues, en una decisión de la misma Iglesia bajo una moción tal del Espíritu Santo, que repetida hoy y siempre puede llevar a revisar todas las estructuras del pasado según las exigencias de la comunidad.

c) Es necesario un mínimo de institución en la Iglesia, aunque con carácter derivado y funcional, sujeta a conversión permanente. Por eso se impuso de hecho una forma institucional, que prolongó y reforzó una de las tres formas existentes en la Iglesia primitiva: al lado de la estructura carismática de las comunidades paulinas, y de la estructura sinagoga de la comunidad de Jerusalén, prevaleció la estructura centralizada de las comunidades de las Cartas Pastorales o Católicas. Esta se adaptaba a las formas autoritarias del poder temporal de entonces; se acentuó desde el viraje constantiniano, como proceso de paganización del cristianismo, y se consagró finalmente después del año 1000 en la experiencia de la Iglesia con el feudalismo. En América Latina actuó como legitimadora de dominación.

d) Hoy día esta forma estructural (la del "poder") ha tomado en la Iglesia las características del capitalismo monopolista, consumista, ideológico, burocrático y multinacional, con una clase dominadora y explotadora, la de los clérigos, que expropia a los laicos de todo el poder religioso y de los medios de producción de los bienes "simbólicos", en alianza con el capitalismo en su pleno sentido socio-económico-político.

e) Pero esta Iglesia como institución de poder está hoy decayendo, va a desaparecer. Signo de ello es precisamente el que demuestra una preocupación neurótica por el poder: la Iglesia ha hecho del poder el máximo horizonte para comprender, asimilar y anunciar el Evangelio; el ejercicio de este poder sigue los mismos criterios que la concepción pagana vigente en el mundo; la lógica del poder, a la que se obedece ciegamente, es semejante a la analizada por Nietzsche como "voluntad de poder", sólo dirigida a conservar, defender, aumentar y glorificar el propio poder.

f) En la clase social subalterna está naciendo una nueva Iglesia donde se restituye a la comunidad el poder; este se vuelve ahora carisma, mera función de servicio, mediación para la justicia, la fraternidad y la conducción del pueblo. Así la comunidad entera será la depositaria del poder sagrado, el cual no es función de una persona sino de la comunidad; a partir de ésta el poder se repartirá en diferentes formas, según las necesidades, hasta el supremo pontificado. Por esto es necesario que los laicos se liberen del dominio jerárquico para retomar sus poderes.

g) Lo específico de la nueva "potestas sacra" no es consagrar sino hacer la unidad en el culto, en la organización, en la transmisión de la fe, desde la opción por los pobres. La Jerarquía es un mero servicio interno y no una constitución de estratos ontológicos que abren camino para divisiones interiores (ecclesia discens - ecclesia docens; oprimidos - opresores). Así podrá haber creatividad y libertad frente al poder peligroso de la sociedad.

2. El aporte de Puebla

La Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) se encuentra ya con una problemática bastante definida respecto del tema del poder en la Iglesia, que flotaba sobre todo el ambiente. Aunque el documento final no lo trató expresamente, hallamos allí sin embargo posiciones doctrinales y pastorales frente a esta problemática, que nos parece importante destacar, para que puedan atenderse y aplicarse mejor.

Lo haremos de acuerdo con un esquema que sin duda puede haber influido en la configuración de esta problemática (o al menos en la forma de plantearla), aunque de ningún modo pretendemos que deba atribuírse a Puebla ese esquema en cuanto tal 31. Creemos, pues, que los frentes con que tuvo que habérselas Puebla en este punto pueden esquematizarse en tres, bien distintos pero igualmente peligrosos: el de una

(31) Este esquema coincide en lo formal con las tres cuestiones que había propuesto **K. Rahner** al final de su artículo sobre la teología del poder, citado en nuestra nota (15).

demonización, el de una idolización, y el de una neutralización del poder. Estos podrían caracterizarse con los slogans siguientes: 1) "La Iglesia debe renunciar al poder" (en definitiva el poder tendría un inevitable signo diabólico). 2) "La Iglesia es el único poder salvador en el mundo" (el poder sería divino y por tanto sólo en la Iglesia se daría su plenitud). 3) "La Iglesia debe servirse libremente del poder" (aquí se concibe el poder como neutral y en consecuencia como algo sujeto al simple juego de oportunidades).

Haremos ver, pues, que Puebla toma partido frente a la demonización del poder, primero con una clara afirmación de las verdaderas relaciones entre el hombre y el poder, que muestran cómo este es inevitable, necesario y fundamentalmente bueno, de modo que pueda realizarse auténticamente; y luego con una serena reflexión sobre la forma del poder social dentro de la Iglesia, especialmente en cuanto es potestad y autoridad proveniente de Dios en manera muy particular, y hacia fuera de la Iglesia, en las relaciones de ésta con el pueblo y las comunidades civiles. Señalaremos después cómo, frente a la idolización del poder, Puebla desenmascara esta perversión vigente en la sociedad y es muy consciente del peligro que significa para la concepción y el ejercicio del poder en la misma Iglesia. Finalmente, frente a la neutralización del poder, recordaremos que Puebla insiste en el carácter ambiguo de éste y en la consiguiente necesidad de discernimiento, aplicando esto mismo a la interpretación de la propia historia evangelizadora y a sus proyectos para el futuro en América Latina.

2.1. Frente a la demonización del poder

Ante todo, en un apartado sobre "el hombre y el poder", Puebla sitúa "las diversas formas del poder en la sociedad" fundamentalmente dentro del orden de la creación y ve en ellas una "bondad esencial" al servicio de la comunidad humana (P 498). Este es el único apartado en que se habla del poder en un plano general y de principios. Se insiste por lo mismo en la necesidad, legitimidad y obligatoriedad de la autoridad en toda vida social, dentro de un orden moral, con referencias a la enseñanza pontificia de "Pacem in terris" (P. 499). Se reconoce de inmediato el influjo del pecado sobre el poder, como veremos más adelante (P. 500).

La consideración de Puebla se centra, como es comprensible, sobre el problema del poder político en su dimensión nacional e internacional (P. 500-502). Se interpretan los anhelos y exigencias de los pueblos latinoamericanos para que el poder se realice en un orden político auténtico: igualdad, libertades, autodeterminación, justicia, institucionalmente aseguradas (P. 503-506).

Se insiste en la necesidad de un Estado bien concebido, donde se "evite el abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos", recordando que ni la exaltación desmedida ni los abusos del Estado pueden hacer olvidar su carácter necesario (P. 541; Cfr. 336). Al inculcar en los políticos y hombres de gobierno las palabras del Vaticano II: "Sólo Dios es la fuente de vuestra autoridad y el fundamento de vuestras leyes", añade significativamente: "por mediación del pueblo" (P. 1238).

El importante capítulo acerca de "la verdad sobre la Iglesia" trata, obviamente, también del poder en ella; lo hace teniendo muy en cuenta este frente que hemos llamado el de una demonización del poder. Ante todo encontramos aspectos fundamentales sobre la naturaleza de este poder. Después se entra en el tema concreto de la autoridad en la Iglesia.

Hay en la Iglesia un poder que es acción de Dios Padre en la "fuerza del Espíritu de Amor" (P. 227, 222, 240), participación del "señorío de Cristo sobre la creación y la historia" (P. 242). En esto consiste precisamente el misterio de la Iglesia, en ser una realidad de hombres limitados y pobres, pero penetrada por esta fuerza (poder) del Dios trino (P. 230). Es la fuerza del Reinado de Dios, el cual constituye el objetivo de la misión de la Iglesia, la cual es el "instrumento" que "introduce el Reino" (definición de la Iglesia en términos de poder: P. 227). Con expresa oposición a concepciones demonizantes del poder en la Iglesia, Puebla proclama que en la Iglesia ya está presente y operante la fuerza que obrará el Reino definitivo (P. 231).

La actuación de este poder de Dios hacia el interior de la Iglesia misma es la fuerza que cohesionan la Familia de Dios en medio de tensiones y conflictos, y se entiende

en primer lugar como comunión de fe y amor (en voluntad y en verdad); en seguida, como poder sacramental, actuante ante todo en la Eucaristía; y por último como potestad jerárquica, en fraternidad y servicio, no como ejercicio de un poder arbitrario (P. 246-249).

Se introduce, pues, el tema de la autoridad de los pastores, la cual se precisa más adelante (P. 256-259) como exigida por ese carácter social-institucional de la Iglesia, que se manifiesta a través de una estructura visible y ordenada; pero tal autoridad no existe sino en cuanto es misteriosa participación histórica de la de Cristo, Cabeza de la Iglesia, a quien el Pueblo de Dios reconoce como la única autoridad. Por eso, es mucho más que una simple potestad jurídica y tiene una realidad de orden sacramental. Originalmente fue comunicada la Capitalidad de Cristo a los Doce, presididos por Pedro, y de esta comunión en el misterio del Hijo de Dios fluye el poder de atar y desatar. En este mismo ministerio jerárquico sacramental y en su poder han sucedido al Colegio Apostólico hoy día el romano Pontífice y los Obispos, con sus colaboradores los presbíteros y diáconos. Este poder tiene las tres funciones de guiar a la Iglesia, ser en ella maestros de la verdad y presidir sacerdotalmente el culto divino. Hay un deber de obediencia del Pueblo de Dios frente a los Pastores, en quienes se da esta presencia sacramental del Señor.

En forma parecida se establece esta doctrina dentro del capítulo sobre el ministerio jerárquico. Después de haber señalado que la primacía de la Iglesia Particular en el conjunto de las comunidades eclesiales se debe al hecho de "estar presidida por un Obispo, dotado en forma plena y sacramental del triple ministerio de Cristo, cabeza del cuerpo místico, profeta, sacerdote y pastor" (P. 645), se afirma ahora que "el ministerio jerárquico, signo sacramental de Cristo Pastor y Cabeza de la Iglesia, es el principal responsable de la edificación de la Iglesia en la comunión y de la dinamización de su acción evangelizadora" (P. 659). Lo más importante para nuestro tema nos parece estar en la forma muy ponderada con que se dice luego que "el ministerio de la comunidad" (es decir, el ministerio jerárquico que existe en la comunidad) "implica la participación en el poder o autoridad que Cristo comunica mediante la ordenación y que constituye al sacer-

dote en la triple dimensión del ministerio de Cristo Profeta, Liturgo y Rey" (P. 661).

De toda esta doctrina se sacan algunas consecuencias prácticas, en el capítulo fundamental de "la verdad sobre la Iglesia", para enfrentar situaciones problemáticas dentro de las realidades eclesiales de hoy en América Latina: La primera se refiere a las Comunidades Eclesiales de Base, que deben inscribirse vitalmente dentro de la estructura más amplia, universal y definida de la Iglesia como Pueblo histórico e institucional, "para no correr el riesgo de degenerar hacia la anarquía organizada por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro" (P. 261). La segunda consecuencia se aplica al problema de la "Iglesia popular", la cual en todo caso —aunque se diga surgir de la respuesta de fe que dan los grupos populares del continente— aparece como contrapuesta a esa otra Iglesia "oficial" o "institucional", a la que se acusa de "alienante" (P. 262-263).

El tercer problema al que se aplica esta sana concepción del poder en la Iglesia, frente al pesimismo de los que lo demonizan, es algo que ya se refiere a nuestro desarrollo siguiente acerca del poder de la Iglesia en la Sociedad y en su historia: Hay tensiones entre cristianos "pasivistas" y "activistas"; los primeros creen no tener poder para actuar en la historia y esperan "que Dios solo actúe y libere"; los segundos pretenden, en perspectiva secularizada, tener todo el poder y la responsabilidad sobre la historia. Pero la actitud correcta es la de Jesús, vivida en la Iglesia como escuela de forjadores de historia: es la actitud de quien sabe que el poder de transformar la historia es en definitiva el de solo Dios, pero que la acción del Padre busca pasar a través de la de Cristo (en el movimiento del Espíritu) y exige así "la colaboración libre y creyente de su Pueblo" (P. 274-279).

En cuanto al poder que le es dado a la Iglesia ejercer en la sociedad, es innegable que Puebla lo tiene muy presente, aunque no lo nombra así con estas palabras expresas. Creemos que el texto más decidor en este sentido es una cita del Vaticano II (P. 519), dentro del apartado sobre "evangelización y política": reconoce Puebla que "el fin que el Señor asignó a su Iglesia es de orden religioso" y que, por lo tanto, al intervenir en el campo de lo temporal no le anima a

la Iglesia "ninguna intención de orden político"; pero añade entonces la cita de "Gaudium et Spes"; No. 42: "precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías... para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina". Nos parece encontrar aquí una clara paráfrasis de lo que es este poder.

En esta misma línea ha podido decir Puebla, poco antes (P. 516), que "la necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político proviene... del señorío de Cristo que se extiende toda la vida": Vimos que el poder de la Iglesia es participación en este señorío de Cristo; luego aquí también se está hablando de poder, cuando se menciona la relación de la Iglesia a la sociedad, entendiéndose en el sano sentido de un "poder" que hay que reivindicar contra las tendencias a presentarlo como demoníaco y malo. Por supuesto, se distinguen entonces las competencias de cada grupo de miembros de la Iglesia en cuanto a la forma de ejercer tal poder en la sociedad, dentro de la dimensión política de esta última (P. 520-530).

También el capítulo sobre la "acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" presupone este bien entendido "poder" de la Iglesia en la sociedad, por ejemplo cuando, incluso reconociendo que la Iglesia no reclama privilegios ni se atribuye competencia para proponer modelos alternativos (P. 1211-1212), se exige con todo el derecho de dar testimonio del mensaje y de usar una palabra profética de anuncio y denuncia en sentido evangélico (P. 1212); y así mismo cuando se proclama que, a pesar de ser el pueblo quien a través de sus organizaciones propias construye la sociedad pluralista, sin embargo la misión de la Iglesia no se reduce a exhortar y estimular, sino se extiende también a promover "una concientización general de responsabilidad común" (P. 1220); más aún, se tiene el valor de expresar sin ambages que en la acción para con los constructores de la sociedad "hay que trabajar prioritariamente con los que tienen poder decisorio" (P. 1228).

2.2. Frente a la idolización del poder

En primer lugar, recordemos que Puebla acepta como una de las más lamentables formas de pecado, que se dan en

tre nosotros, aquella que se basa en lo que hemos llamado la idolización del poder. En el apartado sobre "evangelización liberadora para una convivencia humana digna de hijos de Dios", se echa por delante el principio básico: "Nada es divino y adorable fuera de Dios. El hombre cae en la esclavitud cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado. ." (P. 491). Más adelante se habla expresamente de nuestro tema: el pecado corrompe el uso del poder; esto es más notorio en el ejercicio del poder político, campo que se presta más fácilmente "no sólo a los abusos de los que detentan el poder, sino a la absolutización del poder mismo". Añade: "Se diviniza el poder político cuando en la práctica se lo tiene como absoluto. Por eso, el uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como a tal la Iglesia lo rechaza enteramente" (P. 500; con citas de "Gaudium et Spes").

Sobre esta base, podemos descubrir en Puebla dos importantes actitudes de la Iglesia latinoamericana frente a la mentalidad que idolatra el poder: Por una parte la Iglesia pone en guardia contra estos abusos del poder político, distanciándose ella misma de tales fenómenos condenables. Por otra parte, la Iglesia reflexiona y toma decisiones para que su propio ejercicio del poder, al interior de sí misma y hacia la sociedad, no caiga en los mismos errores y abusos.

La denuncia del poder idolatrado es un tema recurrente en el documento de Puebla: con gran amplitud en la "visión pastoral" de la primera parte, donde especialmente se insiste en los abusos de poder típicos de los regímenes de fuerza (P. 42, 46, 49, 62. . .); así mismo en el apartado sobre liberación de idolatrías, donde se presenta la escalada de la dominación de un poder abusivo a nivel internacional, sobre el transfondo del orden político mundial (P. 501-502); en la reflexión sobre la violencia política (P. 531); en la condena de las tres principales ideologías reinantes, cada una de las cuales a su modo representa un sometimiento del hombre bajo un poder avasallador (P. 549-550); en el capítulo sobre "acción de la Iglesia por la persona", donde se habla de la violencia institucionalizada (P. 1259), de la concentración del poder por tecnocracias civiles y militares (P. 1263), del poderío de empresas multinacionales (P. 1264); e incluso en el capítulo sobre los laicos, en el cual

hay preocupación de que éstos hayan sufrido "represiones de los grupos de poder" (P. 780).

Es muy comprensible entonces que la Iglesia, según las palabras del Papa, "quiere mantenerse libre frente a... los juegos de poder" (P. 551), quiere tomar distancia de ese poder corrompido y corruptor que la tienta y que trata de asegurarse el apoyo eclesiástico. Más aún: en Puebla los Obispos comprueban que no sólo hay grupos sociales de poder "que se creían adalides del catolicismo" y ahora se sienten como abandonados por la Iglesia (P. 79), y por su parte se alejan de ella llenos de incompreensión, con lo cual ha cambiado "la imagen de la Iglesia como aliada de los poderes de este mundo" (P. 83), sino también que es la Iglesia misma quien "requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo" para cumplir su labor apostólica (P. 144), y de hecho "se ha ido desligando de quienes detentan el poder económico o político, liberándose de dependencias y prescindiendo de privilegios" (P. 623).

La reflexión eclesial de Puebla saca consecuencias también para su propio ejercicio del poder, a fin de que no vaya por la seducción de la misma idolatría denunciada en la sociedad civil. Ante todo se comprueba con satisfacción que "en América Latina, desde el Concilio y Medellín, se nota un cambio grande en el modo de ejercer la autoridad dentro de la Iglesia. Se ha acentuado su carácter de servicio y sacramento, como también su dimensión de efecto colegial" (P. 260; Cfr. 113 y 626). De esta manera "la Iglesia en América Latina quiere seguir dando un testimonio de servicio desinteresado y abnegado, frente a un mundo dominado por el afán de lucro, por el ansia de poder y por la explotación" (P. 624). El nuevo estilo de autoridad se recomienda en primer término al Obispo, quien "hace de su autoridad, evangélicamente ejercida, un servicio a la unidad" (P. 688); luego, al presbítero, quien "cree en la fuerza del Espíritu para no caer en la tentación de hacerse líder político, dirigente social o funcionario de un poder temporal" (P. 696), si bien se confiesa que hay todavía el "autoritarismo de algunos sacerdotes" (P. 633; Cfr. 784: "cierta mentalidad clerical"), así como por otra parte hay "tensiones" de la obediencia en el campo pastoral (P. 673) y hay laicos que se aferran a sus intereses de poder (P. 824). Por fin se llega incluso a desear

que “cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad, donde la autoridad se ejerza con el Espíritu del Buen Pastor” (P. 273), de acuerdo con ese carácter de “pueblo servidor” que es propio del Pueblo de Dios con respecto a todos los hombres, especialmente a los más pobres y a los que sufren, para conducir el mundo hacia el Reino de Dios, pero de tal modo que, obrando así, sólo del Señor seamos esclavos, en unión con la Virgen María (P. 270-271).

Es claro que en todo esto se implica también un cambio en la forma como el poder de la Iglesia se hace valer en el mundo: “así, libre de compromisos, solo con su testimonio y enseñanza, la Iglesia será más creíble y mejor escuchada. De este modo, el mismo ejercicio del poder será evangelizado, en orden al bien común” (P. 144). “La Iglesia confía más en la fuerza de la verdad y en la educación para la libertad y la responsabilidad, que en prohibiciones, pues su ley es el amor” (P. 149).

2.3. Frente a la neutralización del poder

La actitud con que la Iglesia en Puebla se ha acercado a nuestras realidades más complejas es profundamente cristiana: sabe de la bondad fundamental que hay en todo lo creado pero conoce así mismo la funesta consecuencia del pecado sobre el orden de la creación, que presenta entonces una ambigüedad radical. Así se enfoca la evangelización de la cultura, tema aglutinador: la Iglesia al evangelizar “denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas”, hace una crítica de las culturas. “El reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías” (P. 405).

Por tanto, si se ha desenmascarado la idolatría del poder, necesariamente queda patente en Puebla también lo ambiguo de éste, contra todos los que lo consideran como algo simplemente neutral. En efecto, uno de los fenómenos que el capítulo sobre la cultura ve, en íntima unión con el secularismo ateo, amenazar hoy desde fuera a nuestra cultura latinoamericana, es el de “una voluntad de poder y de dominio” (P. 453). Precisamente en cuanto el poder se plantea

bajo un horizonte secularizado y —en apariencia— de valoración neutra, es cuando más queda al descubierto su ambigüedad para el cristiano.

La necesidad del discernimiento ante el fenómeno del poder se presenta, por lo demás, como una consecuencia del rechazo por igual a la demonización y a la divinización del mismo. Hablando de la denuncia profética, que en estos tiempos suele ir dirigida en especial contra los abusos del poder, el capítulo de Puebla acerca de “la verdad sobre el hombre” puntualiza: “Para que todo esto se haga según el Espíritu de Cristo, debemos ejercitarnos en el discernimiento de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo, lo cual exige actitud de conversión y apertura, y un serio compromiso con lo que se ha discernido como auténticamente evangélico” (P. 338).

En ese mismo capítulo hallamos una fundamentación y un desarrollo filosófico de la ambigüedad que es inherente a todo lo humano, y por consiguiente también al poder. Se trata de la concepción sobre la libertad, don y tarea a un tiempo, en la cual se ve la meta misma del hombre según nuestra fe (P. 321) y que se describe en términos de poder, puesto que se dice: “la libertad implica siempre aquella capacidad (en el sentido de potencialidad) que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos, a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas” (P. 322). Ahora bien, se añade que esto sucede “sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas, como hermano; y con Dios como hijo” (P. 322). Pero se advierte que en este último plano siempre está la libertad debatiéndose entre “dos posibilidades extremas que la revelación cristiana llama gracia y pecado”, las cuales sin embargo “no se realizan, sino extendiéndose simultáneamente a los otros dos planos” (P. 326). Se asienta con esto que la libertad humana es esencialmente ambigua en los tres planos de sus relaciones constitutivas, también cuando se las considera como relaciones de poder.

El ejemplo que aparece en el texto se refiere justamente al problema del poder, entre otros, cuando se afirma que a la actitud personal de pecado que envilece al hombre (cuan-

do este no ordena su poder con respecto al poder divino), "corresponde siempre en el plano de las relaciones interpersonales la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y envidia, que generan injusticia, dominación, violencia"; consiguientemente, en el plano de las relaciones con el mundo ³² "se establecen situaciones de pecado", estructuras de dependencia injusta, "que esclavizan a tantos hombres y condicionan adversamente la libertad de todos" (P. 328).

La otra cara de la medalla, en el ejemplo del poder, la constituye esa otra posibilidad, la de una realización libre auténtica, la cual en el plano más íntimo comienza a desarrollarse desde una "aceptación filial y fiel de Dios" y su poder, por la que "entramos en comunión de amor con el misterio divino" (P. 326); pero desde allí, al pasar al plano de las relaciones interpersonales con los otros hombres, esta autorrealización libre se vuelve por necesidad ejercicio de algún tipo de poder social, según nuestro puesto en la comunidad civil y en la Iglesia, para servicio de los demás; (entre nosotros, "hoy, debe volverse principalmente obra de justicia para los oprimidos"); y esto a su vez, en el plano de la relación al mundo, se convierte "en un justo y fraterno señorío del hombre sobre el mundo" (P. 327).

La tarea así planteada, de un discernimiento respecto del poder, la aplica la Iglesia en Puebla a la dilucidación de su propia historia evangelizadora en América Latina. Esta es la primera gran visión, con que se abre el documento. Detrás de ésta se hallaba todo el debate que se había desencadenado durante los últimos años anteriores a la Asamblea, en el cual algunos parecían mantener actitudes triunfalistas respecto a lo que ha sido el poder de la Iglesia en la gestación de nuestros pueblos, y otros por su parte caían en el criticismo exagerado, achacando a la Iglesia el haber puesto su poder al servicio de la dominación política y aún de la explotación económica perpetradas por los conquistadores

(32) Es un error de la redacción final del documento de Puebla el haber escrito aquí "a nivel mundial", lo cual no tiene ningún sentido, en vez de "en el plano de las relaciones con el mundo", como decimos en nuestro texto según la intención original de los autores.

y colonizadores. Con la serenidad y gravedad de quien debe dar un juicio imparcial en causa propia, pero también con la preocupación de quien conoce las intrincadas ambigüedades del poder en la historia, los Obispos en Puebla elaboran en paciente esfuerzo el texto que ahora tenemos. Allí se reconoce en primer lugar la ambivalencia del tema: "confluencia, a veces dolorosa, de las más diversas culturas y razas"; "envuelta en luces y sombras"; "sometida a las vicisitudes históricas"; "acicateada por las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y culturas, aún no concluído". (P. 5-6).

Después viene el balance: "Si es cierto que la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructora del pecado, también se debe reconocer que la Evangelización, que constituye a América Latina en el 'continente de la esperanza', ha sido mucho más poderosa que las sombras que dentro del contexto histórico vivido lamentablemente le acompañaron" (P. 10; Cfr. 13).

Esta experiencia así sopesada y aquilatada es la que permite la inicial labor de la Conferencia de Puebla: "queremos aproximarnos... a la realidad del hombre latinoamericano de hoy, para interpretarlo y comprenderlo" (P. 14), "discernir las interpelaciones de Dios en los Signos de los tiempos" (P. 15). Uno de estos signos es evidentemente el angustiante fenómeno del poder, con el que la Iglesia se confronta sin neutralizarlo, sin disimular la peligrosa ambigüedad que inevitablemente lleva éste en sí mismo.

María y la Iglesia

María, mujer y pobre, arquetipo de la iglesia, femenina y pobre

José Luis Idígoras, S.J.

Una de las características más peculiares de la Iglesia latinoamericana y que pertenece a “la identidad propia de estos pueblos” (DP. 283), es la devoción a María. Juan Pablo II ha visto en la devoción a la Madre de la Iglesia, el fundamento de la unidad espiritual de todo nuestro Continente ¹. Si el amor a María es inseparable de toda vivencia del catolicismo, lo es de manera muy especial del catolicismo popular latinoamericano, desde sus orígenes hasta nuestros días.

Sin embargo, en éste como en otros aspectos, la profunda devoción que nuestro pueblo siente por María necesita una profunda evangelización (DP. 461) que haga que esa piedad se esclarezca, supere individualismos estrechos y se vincule más al misterio de la salvación en la historia. Pues lo que debemos buscar es que esa devoción ilumine constantemente la vida de la Iglesia y de los cristianos. No puede ser genuina una devoción a María que se centre exclusivamente en el logro de favores egoístas o que dispense de un compromiso con los hermanos en la fe. Ni lo es tampoco, cuando se ensalza a María, mientras se deprime a los cristianos. Esa devoción a que alude Eudokimov, de sesudos teólogos que

(1) Discurso en la basílica de Guadalupe, n. 3.

ensalzaban a la Theotokos hasta las más elevadas cumbres, mientras discurrían sobre el ser de la mujer, preguntándose si poseía un alma espiritual 2. Una exaltación de María, de espaldas a la situación real de mujeres y de hombres en la Iglesia sólo puede contribuir a acrecentar deplorables sentimientos de inferioridad.

Por eso en la línea tan claramente orientadora del Vaticano II 3, es urgente vincular la devoción a María con la Iglesia. Queremos ver en la Iglesia, como la prolongación de María en el espacio y en el tiempo, a la vez que veneramos a María, como la concentración ideal y sublime de la Iglesia y de su más pura esencia. Queremos comprender a María, como su primicia de la Iglesia, como su figura excelsa, como su arquetipo ideal. Si como nos dice Pablo VI, "no se puede hablar de la Iglesia, si no está presente María" 4, tampoco se puede hablar de María, si no está presente la Iglesia. Una y otra realidad se esclarecen y se complementan. En cada una se puede descubrir la otra.

Por eso los puntos que se pueden abordar en esa estrecha relación entre María y la Iglesia son incontables y sólo podemos aludir a alguno más particular. Nos vamos a fijar en la relación de María, mujer, con la iglesia femenina y de esa manera con la dimensión religiosa, con esa vertiente más honrada e inconsciente de la cultura que Puebla pretende evangelizar (DP. 388ss). Es decir, vamos a considerar a María, como prototipo de lo femenino y, en ello, muy peculiarmente de la Iglesia. Después nos acercaremos más brevemente a María, como mujer pobre, arquetipo peculiar de nuestra Iglesia latinoamericana, pobre y en búsqueda de la liberación.

María, arquetipo de lo femenino y de la Iglesia

Teilhard de Chardin ha entrevisto poéticamente la presencia en el cosmos del Eterno Femenino que desde los más

- (2) P. Eudokimov: "La mujer y la salvación del mundo". Barcelona, 1970. Pg. 274.
(3) *Lumen gentium*, n. 63.
(4) *Marialis cultus*, n. 28. Citado en DP. n. 291.

remotos orígenes de la creación ha ido evolucionando y despertando con su atracción la convergencia de todos los elementos originarios hacia su centro integrador. Se inspira en los textos sapienciales, donde la Sabiduría divina se nos presenta jugando desde los orígenes entre las masas primordiales hasta llegar a poner sus delicias entre los hijos de los hombres. "Situada entre Dios y la tierra, como una región de atracción común, yo los hago ir el Uno hacia la otra apasionadamente . . ., hasta que tenga lugar en mí el encuentro en que vengan a consumir la generación y la plenitud de Cristo a través de los siglos. Yo soy la Iglesia, Esposa de Jesús. Yo soy la Virgen María, Madre de todos los humanos" 5.

En forma más concreta, Gertrudis von le Fort ha expresado el misterio de María, como la suprema revelación de lo femenino y así de lo religioso y muy en especial de la Iglesia. "La Iglesia no sólo ha comparado a la mujer, a toda mujer, consigo misma en la doctrina del sacramento del matrimonio, sino que también ha proclamado como Reina del cielo a una mujer". "Sólo la Unica (María), aunque es infinitamente mucho más que el símbolo de lo femenino, es también símbolo de lo femenino: sólo en ella y por ella se ha hecho concebible el misterio metafísico de la mujer" 6. También P. Eudokimov presenta a la Theotokos, como arquetipo de lo femenino y muy en especial de la Iglesia 7.

Estas expresiones no hacen sino explicitar lo que nos dice la tradición al designar a María como la nueva Eva, es decir, la mujer en su plenitud escatológica, la suprema realización de lo femenino. Puebla lo formula así: María es mujer. Es la bendita entre todas las mujeres. En ella Dios dignificó a la mujer en dimensiones insospechadas. En María, el evangelio penetró en la feminidad, la redimió y la exaltó" (DP. 229). Pero no se trata del encumbramiento de una sola mujer, ni de todas las mujeres en ella. El encumbramiento de lo femenino expresa la elevación de la Iglesia y con ella de la hu-

- (5) Pierre Teilhard de Chardin: "El eterno femenino", en "Escritos de guerra". Madrid, 1966. Pg. 289.
(6) Gertrudis von le Fort: "La mujer eterna". Madrid. 1957. Pg. 18.
(7) Lug. cit. pg. 226.

manidad. Pues la Iglesia lo mismo que María es "una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida" (DP. 291). En María se encumbra esa vertiente eterna de lo femenino que se manifiesta en la Iglesia, solicitud de Madre sobre la humanidad.

Por eso en María debemos ver no meramente un símbolo ocasional de la mujer que necesita ser liberada en los ambientes machistas (DP. 834). Se trata fundamentalmente del símbolo esencial de la Iglesia entera, varones y mujeres, y de todos sus valores peculiares en medio de una civilización técnica y secularizada, antirreligiosa, antifemenina, anticlesial. Y debe ser, por tanto, la misma Iglesia la que se reconozca expresada en ese símbolo femenino y no se deje arrastrar por los valores dominantes en nuestro medio secularista. María, como símbolo privilegiado de lo femenino, revela el misterio de la Iglesia y de su función religiosa en nuestra civilización machista y opresora. Nos acercamos así a esa dimensión profunda de los valores, a esa matriz cultural y religiosa que, a juicio de Puebla, es generadora de las actitudes fundamentales de los pueblos. Esa dimensión escondida y generatriz de la que ha brotado la identidad de nuestros pueblos, simbolizada muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe (DP. 445s).

La Iglesia, como María: virgo, mater, sponsa

María, como arquetipo de lo femenino, cumple maravillosa y modélicamente los roles esenciales a la vida de la mujer: la virgen, la madre, la esposa. Y en esas tres funciones señala la misión fundamental de una Iglesia, servidora de los pueblos. A diferencia de cada mujer que no puede mantener simultáneamente esa triple misión, lo mismo María que la Iglesia las ejercen a la vez, en síntesis superior. Del Eterno Femenino dice Teilhard: "En adelante yo soy la Virginitad. La Virgen sigue siendo mujer y madre: he aquí el signo de los nuevos tiempos" 8.

(8) Lug. cit. pg. 286.

La virginidad es una realidad muy difícil de comprender, más aún en nuestro mundo erotizado. Aparece como una reserva inútil de belleza y de energía vital que se atesora sin que nadie la consuma. Como un derroche de ideal y de vida que nadie logra disfrutar. Y ciertamente la mera virginidad es un desvalor que conlleva renuncia a la vida y a la maternidad. Y sin embargo esa misma virginidad está colmada de sentido humano y evangélico. La virgen significa el valor de la persona por sí misma, aun desligada de sus relaciones de parentesco que tienden a mirarla desde el plano de la utilidad, La virgen simboliza la capacidad plena para la acción y la libertad. Es el señorío de la persona, valiosa por sí misma.

Además para el evangelio, la virginidad va a ser el símbolo de la entrega total, del amor absoluto a Dios, por encima de los más sagrados amores humanos a los que se renuncia. Virginidad evangélica es abstención, ayuno de amor humano que simboliza la entrega total de la vida y del amor a Dios. Expresa ante los hombres una belleza intacta y codiciada que se aparta, para ser consagrada a Dios y despertar así en los hombres el amor a la belleza y bondad de Dios que todo lo merece. **La virginidad es una vida que clama hacia la trascendencia.**

María fue siempre virgen. Es un dato que pertenece al dogma católico. Los protestantes que sólo ven en María un medio para el advenimiento de Cristo, se contentan con afirmar la virginidad antes de la encarnación, que es fundamental para el misterio de Cristo. Pero la Iglesia católica ha insistido siempre en la virginidad perpetua de María, pues sólo así su participación en el misterio salvador es plenamente humana. Su virginidad no es meramente la imposición de condiciones divinas que se exigían para el nacimiento del Hijo de Dios. **La virginidad de María significa, a la vez, su hermosura espiritual que atrae de alguna manera a Dios mismo, y su entrega generosa e incondicional al mismo Dios, para no tener otro amor absorbente, fuera de El. Solo así podía consagrarse a Cristo, como a su único amor y envolver en El todos los demás amores. Ahí está la razón fundamental de una virginidad que debía ser perpetua** 9.

(9) M.J. Nicolas: "Theotokos. El misterio de María". Barcelona. 1967. Pg. 115 ss.

manidad. Pues la Iglesia lo mismo que María es "una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida" (DP. 291). En María se encumbra esa vertiente eterna de lo femenino que se manifiesta en la Iglesia, solicitud de Madre sobre la humanidad.

Por eso en María debemos ver no meramente un símbolo ocasional de la mujer que necesita ser liberada en los ambientes machistas (DP. 834). Se trata fundamentalmente del símbolo esencial de la Iglesia entera, varones y mujeres, y de todos sus valores peculiares en medio de una civilización técnica y secularizada, antirreligiosa, antifemenina, anticlesial. Y debe ser, por tanto, la misma Iglesia la que se reconozca expresada en ese símbolo femenino y no se deje arrastrar por los valores dominantes en nuestro medio secularista. María, como símbolo privilegiado de lo femenino, revela el misterio de la Iglesia y de su función religiosa en nuestra civilización machista y opresora. Nos acercamos así a esa dimensión profunda de los valores, a esa matriz cultural y religiosa que, a juicio de Puebla, es generadora de las actitudes fundamentales de los pueblos. Esa dimensión escondida y generatriz de la que ha brotado la identidad de nuestros pueblos, simbolizada muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe (DP. 445s).

La Iglesia, como María: virgo, mater, sponsa

María, como arquetipo de lo femenino, cumple maravillosa y modélicamente los roles esenciales a la vida de la mujer: la virgen, la madre, la esposa. Y en esas tres funciones señala la misión fundamental de una Iglesia, servidora de los pueblos. A diferencia de cada mujer que no puede mantener simultáneamente esa triple misión, lo mismo María que la Iglesia las ejercen a la vez, en síntesis superior. Del Eterno Femenino dice Teilhard: "En adelante yo soy la Virginitad. La Virgen sigue siendo mujer y madre: he aquí el signo de los nuevos tiempos" 8.

(8) Lug. cit. pg. 286.

La virginidad es una realidad muy difícil de comprender, más aún en nuestro mundo erotizado. Aparece como una reserva inútil de belleza y de energía vital que se atesora sin que nadie la consuma. Como un derroche de ideal y de vida que nadie logra disfrutar. Y ciertamente la mera virginidad es un desvalor que conlleva renuncia a la vida y a la maternidad. Y sin embargo esa misma virginidad está colmada de sentido humano y evangélico. La virgen significa el valor de la persona por sí misma, aun desligada de sus relaciones de parentesco que tienden a mirarla desde el plano de la utilidad, La virgen simboliza la capacidad plena para la acción y la libertad. Es el señorio de la persona, valiosa por sí misma.

Además para el evangelio, la virginidad va a ser el símbolo de la entrega total, del amor absoluto a Dios, por encima de los más sagrados amores humanos a los que se renuncia. Virginitad evangélica es abstención, ayuno de amor humano que simboliza la entrega total de la vida y del amor a Dios. Expresa ante los hombres una belleza intacta y codiciada que se aparta, para ser consagrada a Dios y despertar así en los hombres el amor a la belleza y bondad de Dios que todo lo merece. **La virginidad es una vida que clama hacia la trascendencia.**

María fue siempre virgen. Es un dato que pertenece al dogma católico. Los protestantes que sólo ven en María un medio para el advenimiento de Cristo, se contentan con afirmar la virginidad antes de la encarnación, que es fundamental para el misterio de Cristo. Pero la Iglesia católica ha insistido siempre en la virginidad perpetua de María, pues sólo así su participación en el misterio salvador es plenamente humana. Su virginidad no es meramente la imposición de condiciones divinas que se exigían para el nacimiento del Hijo de Dios. **La virginidad de María significa, a la vez, su hermosura espiritual que atrae de alguna manera a Dios mismo, y su entrega generosa e incondicional al mismo Dios, para no tener otro amor absorbente, fuera de El. Solo así podía consagrarse a Cristo, como a su único amor y envolver en El todos los demás amores. Ahí está la razón fundamental de una virginidad que debía ser perpetua** 9.

(9) M.J. Nicolas: "Theotokos. El misterio de María". Barcelona. 1967. Pg. 115 ss.

Teilhard insiste en la Belleza deslumbrante de lo Femenino concretado en María, en torno al misterio de la encarnación. “mucho antes de que el Hombre pudiera medir el alcance de mi poder —habla el Eterno Femenino— y divinizar el sentido de mi atracción, el Señor me había ya concebido por entero en su Sabiduría y yo había ganado su Corazón. ¿Pensáis que de no haber sido por mi pureza para seducirle hubiera jamás descendido hasta el centro de su creación? Sólo el amor es capaz de mover al ser. Por eso Dios, para poder salir fuera de sí, tenía previamente que lanzar delante de sus pasos un camino de deseo, esparcir ante sí un perfume de belleza” 10.

La virginidad de María es belleza y pureza que seducen de alguna manera a Dios. Y es a la vez respuesta integral de María que no quiere tener otro amor que Dios mismo, para dedicarse a su Hijo, y sello en la hermosura de su cuerpo, señal virginal de su consagración interior. Ante ese derroche de belleza humana “no utilizada por los hombres” se descubre el valor independiente de la persona por sí misma y de Dios que merece lo mejor y en entrega total.

Pablo considera a la Iglesia como virgen que consagra su virginidad a Cristo, en autodonación total (2Cor. 11, 1ss). Y es esa Iglesia virgen la que debe comunicar a sus hijos la aspiración absoluta hacia Dios, como valor supremo, y la estima de la persona por sí misma, como dialogante con Dios. Entramos así en una de las misiones más urgentes de la Iglesia en nuestros días. Excitar el deseo de la belleza espiritual en un mundo obsesionado por los placeres carnales. Despertar en los corazones la nostalgia de Dios y de los grandes ideales generosos y universales que empujen hacia un mundo donde Él esté presente, en medio de las crueles y mezquinas luchas por el dinero y el placer que cosifican a las personas. Seducir con su encanto femenino e ideal hacia metas más nobles de entrega y de sacrificio por las causas justas, en un mundo que pisotea constantemente esos valores.

La Iglesia ha de atraer a los hombres, como María atrajo al mismo Dios. Y les ha de subyugar con la hermosura de

(10) Lug. cit. pg. 288

sus ideales y su vida consecuente con ellos. Debe ser, en medio de un mundo de pasiones desenfrenadas y egoístas, una presencia atractiva y hermosa sobre las obscenidades del amor propio y la avaricia. Debe ser dinamismo atrayente hacia los valores más generosos y humanizadores. Y eso exige de la Iglesia una vivencia virginal en constante purificación, frente al modelo siempre deslumbrante de María, la Virgen que atrajo a Dios a nuestros caminos.

Pero María no es sólo virgen. Es fundamentalmente madre, el arquetipo de ese amor desinteresado, solícito, protector e incondicional. La maternidad constituye por sí misma una de las revelaciones más impresionantes del amor de Dios que ama lo que ha creado hasta las últimas consecuencias, aun por encima de las miserias o ingratitudes del hijo mismo. La parábola del hijo pródigo es a la vez la revelación del amor de Dios y de la madre que aman preferentemente al hijo más desgraciado, por encima de su propia maldad. Con razón se ha dicho que el padre de la parábola posee los rasgos condescendientes y apasionados de la madre. Y es que la madre, a semejanza de Dios, ha sentido en el tiempo de su gestación algo de la experiencia creadora, en forma humana, y en su alumbramiento ha experimentado el desgarramiento doloroso que significa el darse para producir la vida. Por eso el amor materno como el de Dios, tiene algo de absoluto e incondicional y se desborda precisamente en los momentos de mayor depresión o fracaso del hijo.

Ese rasgo esencial de amor caracteriza toda la vida de la madre y de la mujer que es siempre potencialmente maternal. Gertrudis von le Fort pone como característica de la madre que “no tiene ninguna luz propia, sino que su luz es el hijo”. Su vida “ya no le pertenece, sino al hijo” 11. “Ser madre, sentirse maternal quiere decir inclinarse amorosamente hacia los desvalidos y estar dispuesta a ayudar a todo lo pequeño y débil que hay en la tierra” 12. Ser madre es vivir para proteger, estar siempre solícita para amparar y defender, ayudar a vivir hacia la libertad. Y eso supone siempre un cierto ser para los otros que exige un algo de im-

(11) Lug. cit. pg. 115 s.

(12) Lug. cit. pg. 124.

personalidad, propio de lo que tiene su centro de gravedad fuera de sí.

Todos estos rasgos están tan concentrados en María que con razón podemos verla como arquetipo peculiar de la maternidad. Así lo precisa la misma Gertrudis von le Fort: "La Madonna es portadora de la divinidad, igual que un candelabro que sostiene la luz del mundo. Es pedestal del niño, no fin en sí misma" 13. Pero su maternidad entregada a su Hijo posee además una nota característica que la hace orientadora de la Iglesia y de su misión. Sólo en María, entre todas las criaturas y entre todas las madres, el amor a su hijo se une en síntesis indestructible con el amor a Dios. Su amor natural de madre se integra indisolublemente con su amor sobrenatural al Hijo de Dios. Esa doble misión del amor que entre nosotros se ve desagarrada muchas veces por conflictos de intereses, era en ella unidad compenetrada.

Y vemos así como, por todas las sendas de la maternidad, María está señalando los caminos de la Iglesia desde su elevación inalcanzable. La Iglesia, como María, es esencialmente maternal y debe vivir incesantemente en ese esfuerzo de autoentrega, de servicio hacia cuantos en su seno ve golpeados por el dolor y por la opresión. La Iglesia no debe vivir para sí en involución egoísta, sino para sus innumerables hijos que necesitan del calor maternal y de la protección en situaciones deshumanizadas. Debe poner el centro de su amor en los más pobres, ser comunicativa y servidora de tantos hijos desafortunados. Si la Iglesia deja un instante de ser madre, deja de ser Iglesia. Si olvida a los pobres y desvalidos traiciona su misión fundamental.

La Iglesia que ha engendrado a sus hijos con dolor y abnegación debe amarlos con ese amor incondicional, por encima de sus mismas miserias y pecados. Más aún, su amor debe intensificarse ante la miseria de aquellos que son su obra y su vida. Por eso la Iglesia misma debe como opacarse para que sus hijos salgan a la luz y debe sacrificarse sin cesar para que su vida se desarrolle, esa vida de sus hijos que es la suya propia.

(13) Lug. cit. pg. 120.

Y el amor de la Iglesia, como el de María, debe tratar de integrar la doble **dimensión vertical y horizontal**; el amor a Dios y a los hombres. Mil tentaciones arrastran siempre a la Iglesia a exclusivizar su amor en un Cristo individual, al que contempla transfigurado y radiante, digno del amor más noble. Pero otras tantas tentaciones la empujan hoy a olvidarse del Cristo personal y reducir su amor al de los pobres y desgraciados del mundo. María es también aquí el ideal al que siempre ha de tender. Pues el amor a Jesús desligado del de los pobres no es, sino evasión apresurada hacia el Reino definitivo. Mientras que el amor a los pobres y desgraciados, desligado del amor a Cristo, tiende a hacerse interesado e ideológico, más preocupado por el éxito y la toma del poder que por el bien real y concreto de los hijos del pueblo y de la Iglesia. **El amor eclesial, como el de María, ha de ir a la vez a los hijos humanos y al Dios que en ellos se revela.**

Por último, María se nos revela, la lado de su virginidad y maternidad, como esposa. La esposa es la cooperadora en la vida, el aspecto oculto, colaborador y servidor para la existencia masculina. Como dice Gertrudis von le Fort, la mujer lleva siempre a su esposo, como dote, la otra mitad del mundo. Gracias a ella puede el esposo alcanzar la totalidad y descubrir su propia realidad en forma más plena. La esposa es presencia que libera de la soledad. Es el ser semejante con quien se puede dialogar y a la vez el ser diferente y misterioso, el silencio enmarcador de las palabras y las acciones. En ella se revela el misterio de la totalidad de lo humano.

La escena del paraíso nos revela la misión esponsal y cooperadora de la mujer. Eva, la compañera, nace del ensueño idealizador de Adán, de su anhelo de compañía, de su deseo de un otro con quien integrarse en unidad dialogante. Y nace del costado de Adán, del corazón del varón, como una porción de su ser con la que ha de complementarse ahora desde fuera, dialécticamente en el encuentro tenso del amor. La esposa nueva y en la plenitud humana es María, nueva Eva. Y esa esposa, a imitación de María, ha de ser la Iglesia, acompañante solícita y cuidadosa de la humanidad a la que ha de amar, entregándole la mitad religiosa de la existencia,

el mundo escondido de la trascendencia, la solicitud y la presencia silenciosa en todos los tiempos.

Quizás el aspecto sponsal de María queda muchas veces oscurecido por el de su maternidad. Pero maternidad y sponsabilidad son dimensiones complementarias y en algún sentido inseparables. **Si María es la Madre de Jesús, lo es por una relación sponsal íntima con el Espíritu, cuya servidora es. Y lo es también como esposa de José, su compañera en las aspiraciones y tareas que se centran en la vida de Jesús.** Sin la sponsabilidad, la maternidad tiende a hacerse absorbente y exclusivista. Con ella adquiere su equilibrada dimensión y su verdadera plenitud.

También la sponsabilidad de la Iglesia debe acompañar siempre a su maternidad esencial. Cristo es el nuevo Adán de cuyo costado abierto nace su esposa, la nueva Eva que será así la madre de los nuevos vivientes. Cristo la redime y santifica para hacerla digna de su amor. Y por eso la Iglesia es la cooperadora en la evangelización, la que congrega a las multitudes en el amor al Esposo, la compañera fiel a lo largo de la historia.

Pero también podemos ver a la Iglesia como esposa del mismo pueblo en el que simboliza la dimensión religiosa y femenina, frente a la masculina de la técnica y el poder. La Iglesia es esa compañera misteriosa y fiel que inspira y acompaña todos los esfuerzos culturales de los pueblos. Es la que aporta con su entrega la otra mitad del mundo, la más escondida y trascendente, la del silencio que da relieve a palabras y acciones. Por eso el menosprecio de la iglesia en la cultura lleva a desterrar los valores de la cooperación y la complementariedad integradora y reduce lo humano al utilitarismo de las fuerzas deterministas y materiales. Con razón concluye Gertrudis von le Fort que **"el límite de la cultura designado por la ausencia de lo femenino coincide necesariamente con el límite donde empieza la ausencia de lo religioso"** 14. Es decir, un mundo donde falta María y la Iglesia y pierde la dimensión sponsal y amorosa, en una nivelación empobrecedora de la cultura, objetivadora de todo.

(14) Lug. cit. pg. 80.

Conocer, ser y obrar de María y de la Iglesia

Hemos tratado de comprender la relación entre María y la Iglesia por una breve reflexión sobre los roles femeninos de la virgen, la madre y la esposa. Vamos ahora a profundizar un poco más en esa semejanza, reflexionando sobre la peculiaridad del conocer, del ser y del obrar de María y de la Iglesia. Vamos a descubrir en la fe, la peculiaridad de ese conocimiento religioso de María y de la Iglesia con rasgos femeninos. El ser de María y de la Iglesia se nos va a mostrar en la apertura a la gracia, nota también características de lo femenino. Y por último el obrar de María y de la Iglesia va a estar caracterizado por el amor, actitud femenina frente a la masculina de la conquista y dominación del mundo.

Esa triple dimensión la podíamos concretar en estos tres atributos que la tradición ha conferido a María y a la Iglesia indistintamente. En lo que se refiere al conocer, lo mismo María que la Iglesia son **Virgo fidelis**, acogedora de la palabra de salvación. En cuanto al ser, lo mismo María que la Iglesia se nos muestran, como **Gratia plena**, como don recibido de la mano salvadora del Todopoderoso. Y en cuanto al obrar, lo mismo María que la Iglesia son designadas como **Mater misericordiae**, que vive y actúa siempre en la dimensión de ese amor generoso y entregado que da todo su sentido a la vida.

No cabe duda que la fe es la actitud más característica de María en su actuación salvadora en la historia. En María vienen a concentrarse todos los anhelos de salvación de las generaciones veterotestamentarias y es ella la que con su fe comprometida y valiente dice un sí acogedor a la plenitud de las promesas de Dios. Podemos decir que María no es más que el gran sí de la humanidad a la entrega salvadora de Dios. El mismo Lucas coloca en contraposición llamativa la fe de María y la incredulidad de Zacarías. El sacerdocio de Israel seguía en la dureza de corazón ante las promesas previas y los signos de salvación. María, la pobre de Yahweh, es la plena fidelidad a la palabra misteriosa y conflictiva de Dios. **Beata quae credidisti**, expresa la actitud acogedora fundamental de María que es prototipo de la de Iglesia, María cree con su mente y con su corazón y se abre a la palabra salvadora que se encarna en su seno. La mujer del pueblo empieza

ya a mostrar que son los pobres los que gozarán de las promesas de Dios.

Por eso nos dice Puebla que "cuando nuestra Iglesia latinoamericana quiere dar un nuevo paso de fidelidad a su Señor" mira la figura viviente de María (DP. 294). Pues ve en María a "la creyente en quien resplandece la fe", "la perfecta discípula que se abre a la palabra y se deja penetrar por su dinamismo" (DP. 296). Y es que la Iglesia no puede vivir, sino por la fe que es el origen de su vida y su forma peculiar de conocimiento.

La vivencia de la fe es marial y femenina y expresa un mundo nuevo del saber contrapuesto al de la moderna civilización científica y técnica y machista. Para ésta todo el campo del conocimiento se encierra en el saber experimental y objetivo, o en las abstracciones generalizadoras que buscan las leyes de la naturaleza. El saber de la fe queda así despreciado, como sentimental y subjetivo, fruto de intuiciones afectivas que no se pueden manejar objetivamente ni transmitir en forma precisa. Lo considera a lo sumo como una forma inferior de conocer emocional que no puede adquirir el rango supremo del saber sistematizado: la ciencia.

Por eso el mundo de la fe se minusvalora hoy en nuestras culturas. Lo mismo en las dominantes que se apoyan con orgullo en su ciencia, descubridora de nuevos y portentosos inventos, que en las dominadas que envidian acoplejadamente ese saber y lo anhelan, como clave para su futuro progreso y dominio. Se ensalza el conocimiento científico, analítico, dominador y despótico de sus objetos y se desprecia el conocimiento fiducial, intuitivo y sintetizador, subjetivo y dialogal entre sujetos. El saber científico se equipara sin más al saber y el fiducial queda desterrado del conocimiento verdadero y considerado como saber ingenuo y popular.

Es tal el ambiente dominado por esos prejuicios que hasta la fe y sobre todo la teología han pretendido revestirse con atuendos "científicos". Tenían vergüenza de presentarse con su realidad ante el mundo moderno. Y por eso trataron de disimular sus propias formas de conocer intuitivo, sintético y

dialogal, donde la verdad surge del encuentro amoroso y no de la dominación del objeto por el sujeto, y se disfrazaron con aparejos científicos para poder ser admitidas en los ambientes prestigiados. Pero el resultado fue que se perdió muchas veces la riqueza de la fe sin alcanzar la categoría de la ciencia.

Y es que el conocimiento religioso de la Iglesia, como el de María, mujer del pueblo pero llena de intuición amorosa, ha de marchar siempre por sendas fiduciales. Y de hecho esa es la forma del conocer religioso de nuestros pueblos. Puebla describe la cultura popular arraigada sobre todo entre los pobres y que está "sellada particularmente por el corazón y su intuición" y no suele expresarse con las categorías típicas de las ciencias (DP. 414). Como toda fe vivida, la sabiduría popular "tiene una capacidad de síntesis vital", cuyos valores fundamentales van en la línea de la afirmación del valor de toda persona, como hijo de Dios y de la fraternidad entre todos los hombres, valores propios de las culturas religiosas y fiduciales que se van perdiendo, o reduciendo a meros enunciados jurídicos, en las modernas culturas científicas y técnicas.

Por eso la fe de María es un llamado incesante a la Iglesia para no avergonzarse del conocimiento fiducial, para valorar esa sabiduría del pueblo de raigambre intuitiva y dialogal, para no renegar de una rica tradición de fe aun en un mundo que tiende a divinizar la ciencia, como el único modo digno de conocimiento. Sólo así podrá la Iglesia defender nuestra cultura y mantener su abierta disposición al cristianismo. La fe de María se ha de prolongar en la del pueblo de Dios, para que éste logre también salir al encuentro de Cristo que nunca cesa de venir salvadoramente.

Gertrudis von le Fort señala así el gran aporte femenino a la cultura amenazada: "El profundo consuelo que la mujer puede aún proporcionar a la humanidad actual es la fe en el inconmensurable efecto de las fuerzas ocultas, la inquebrantable certeza de que no sólo sostiene y mantiene a este mundo puntual visible, sino también uno invisible" 15. Pero ese apoyo divino sólo puede ser acogido

(15) Lug. cit. pg. 105.

con la fuerza religiosa del *fiat mihi* de María que la Iglesia debe continuar.

P. Eudokimov ve también en la mujer el gran aporte de la fe para nuestra cultura ateizante. "Los hombres son tardos para creer... Y cuando las mujeres miróforas que con toda naturalidad se acuerdan de las palabras del Señor anuncian a los apóstoles el mensaje radiante de la resurrección, éstos lo toman por desatino y no les creen" 16. María es la primera entre las mujeres fieles. "Conserva las palabras del Hijo en su corazón, y así toda mujer posee una innata intimidad, casi una complicidad con la tradición, con la continuidad de la vida" 17. Y la Iglesia se nos muestra en esto plenamente femenina con su apego a la tradición y su fidelidad al mensaje.

Junto a la forma de conocer, es María para la Iglesia modelo en la actitud fundamental ante la vida. María es la que en nombre de toda la humanidad ha recibido la gracia por excelencia de Dios, que es Cristo. Por eso ella misma es **gratia plena**. Toda su existencia se nos presenta como "voluntad acogida" (DP. 291). **La palabra esencial y constitutiva de María en el evangelio es: "Hágase en mí según tu palabra"**. No se trata de una palabra creadora por propia iniciativa técnica. Es la palabra que expresa el acogimiento del don de Dios, de la gracia. Gertrudis von le Fort comenta así el pasaje: "El *fiat* de la Virgen es pues la manifestación de lo auténticamente religioso. Siendo al mismo tiempo como entrega la manifestación de lo femenino, se convierte en manifestación del espíritu religioso en el hombre" 18. Y Eudokimov lo expresa con palabras semejantes: La Theotokos "hace donación de su carne y en ella se implanta luego el contenido, la palabra, el poder, el acto" 19.

Y es que el varón representa siempre el poder creador y sus fuerzas. La mujer, por el contrario, acoge la vida como un misterio que ella misma no crea. La recibe como

(16) Lug. cit. pg. 273.

(17) Eudokimov, lug. cit. pg. 241.

(18) Lug. cit. pg. 20.

(19) Lug. cit. pg. 231.

mansa lluvia que cae del cielo y fecunda en ella energías misteriosas. La espera maternal del hijo es la recepción progresiva de una gracia que desborda nuestro conocimiento y nuestro poder. Y por eso en el alumbramiento recibe al hijo, como regalo indebido, como gracia de la vida que nos desborda. Mientras el varón concibe la vida como naturaleza dotada de fuerzas más o menos conocidas, la mujer experimenta la vida como don recibido, como gracia sobrenatural que reclama acogida.

Por eso la actitud religiosa se simboliza en la feminidad abierta a los dones de la gracia. Y el mundo moderno y las herejías propenden a rechazar esa dimensión femenina y emular el masculinismo de la naturaleza. "Mientras el ascetismo, como fuerza y lucha, es esencialmente violento y, en esta forma, esencialmente masculino, la pureza inmanente y la intuición inmediata de la belleza son propias de lo femenino. El hombre logra adquirirlas tras denodados esfuerzos y con el sudor de su frente, mientras la mujer, puede expresarlas inmediatamente por la pura gracia de su naturaleza" 20. María vivió la vida como aceptación de la suprema gracia de la historia de la salvación. Y la recibió sin el esfuerzo del ascetismo o de la técnica. Como regalo sorprendente y sobrenatural que aparece milagrosamente en su seno y en su corazón como la lluvia fecundadora del cielo.

También la Iglesia posee aquí una existencia peculiar que podemos designar como marial y femenina en la cultura. Frente a la civilización dominante que está formada por la acción técnica y la conquista de la naturaleza que brotan del propio esfuerzo, o frente al ascetismo que trata de alcanzar la gracia con el propio trabajo y sacrificio, la Iglesia es portadora de la palabra de Dios que ha recibido como gracia entre todas las gracias. Frente al prometeísmo moderno que rehusa el auxilio divino y se lanza a la aventura de la creación técnica, la Iglesia ha de imitar la actitud de María, acogedora de la gracia, como don. La Iglesia no puede moverse por los cauces titánicos de la moderna civilización, sino por los del acogimiento humilde de la gracia. Y en ese mismo orden, la Iglesia debe ser protagonista en la

(20) Eudokimov, lug. cit. pg. 233s.

cultura, enriqueciéndola con la dimensión de la acogida de aquellos dones que no hemos trabajado, de las cosechas que no hemos hecho crecer. **La existencia de la Iglesia, como la de María, se desarrolla en la espera anhelante, en la oración confiada, en la apertura espiritual que propicia el regalo siempre indebido, en la pasividad dinámica frente al Tú, dador de toda vida.**

La Iglesia popular latinoamericana tiene también esas características de una tradición recibida y transmitida fielmente, como don de la cultura y de la evangelización. Como la cultura "contiene encarnada la Palabra de Dios" el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo (DP. 450). Por eso tiene una sensibilidad propia sobre el valor de la oración y una honda "capacidad de sufrimiento y heroísmo" (DP. 454). Posee un hondo sentimiento de lo divino y toma la vida con actitud típicamente contemplativa. Por eso un alto sentimiento de la propia dignidad, aun por encima de las condiciones de pobreza (DP. 413), pues valora más el don recibido de la vida que los bienes que se pueden conquistar con el esfuerzo o la técnica.

Por eso la amenaza de la nueva civilización se cierne sobre la Iglesia y sobre la cultura popular. Los nuevos valores absolutizan el poder de la técnica y desprecian las actitudes contemplativas, receptivas o femeninas. Eudokimov ve en la masculinización de nuestro mundo el peligro de "un mundo sin Dios, puesto que es un mundo sin Madre Theotokos y Dios no puede nacer en él" 21. Lo masculino, abstracto y frío "sintiéndose empantanado en su propia impotencia teórica, se rebela contra la materia, contra la carne, la hace objeto de su menosprecio gnóstico y entroniza ese mismo menosprecio en las formas desviadas de un ascetismo inhumano" 22. El hombre está llamado ciertamente a dominar la naturaleza y a descifrar sus misterios. Pero por el camino de un neopelagianismo sólo alcanzará la dominación fría de un mundo sin alma y sin trascendencia.

Y no es sólo el ascetismo, cómo forma masculinizante de la religión, sino el ascetismo secularizado de la moder-

(21) Lug. cit. pg. 272.

(22) Lug. cit. pg. 231.

na técnica, controladora de la naturaleza entera. "La fe en la redención por los propios medios, como fe creadora, es la locura masculina de nuestro tiempo secularizado y al mismo tiempo la explicación de todos sus fracasos". "También el hombre recibe el genio creador en el signo de María con humildad y entrega" 23. "El hombre creador que ya no concede a Dios el honor, se exalta a sí mismo y entonces junto con lo religioso, debe excluir prácticamente también lo femenino en la línea de la cultura" 24.

Nuestro mundo secularizado de rechazar a María, aun dentro del mismo cristianismo. Y es que en ella la exaltación de la receptividad acogedora y de la espera femenina de los dones de Dios se ha convertido en prototipo supremo. El rechazo de María significa así el rechazo de la Iglesia que en la cultura mantiene los valores de la oración, de la contemplación, de la tradición, de la espera y de la gracia sin exigencias. Y es natural que por eso mismo la civilización contemporánea desprecie la fe de nuestro pueblo apegado a esa sabiduría tradicional donde lo religioso y lo femenino continúan ejerciendo un influjo decisivo. Y es que antepone siempre las realizaciones exteriores y llamativas a la vivencia en interioridad contemplativa y expectación amorosa.

También en el plano de la acción, María se nos presenta como modelo orientador de la Iglesia. Mientras en la civilización dominante, la acción se manifiesta fundamentalmente en la lucha por el poder económico y político, María se nos presenta como la madre de misericordia, dominada siempre por el amor y la compasión, tratando de unir a los hombres enfrentados por sus confrontaciones egoístas. También la Iglesia ha de ser la madre de la misericordia en nuestro mundo frío y deshumanizado. Portadora del amor compasivo y de la conciliación en medio de la lucha fratricida.

Los cristianos siempre hemos invocado a María, como la *mater misericordiae*. No sólo madre del amor, sino especialmente de la misericordia que es la inclinación amorosa dirigida hacia los más débiles y necesitados. María se nos presenta como la madre solícita de Jesús en su amor y en su en-

(23) Gertrudis von le Fort, lug. cit. pg. 33.

(24) Lug. cit. pg. 86.

trega. Así la descubrimos en la escena del pesebre de Belén, cuando acoge la vida débil y tierna del Hijo de Dios. Y de manera más impresionante aún en la escena de la pasión, junto a la cruz. María está allí junto a su hijo moribundo, de pie, hecha toda compasión por su hijo crucificado y por la Iglesia que nace de su costado. **Su presencia expresa su modo de actividad.** No está allí defendiendo política o militarmente a su hijo de los adversarios que lo torturan. **Su presencia es silenciosa con la intimidad del amor.** Pero es un amor que habla más elocuentemente que muchas acciones guerreras. Habla a Jesús que de esa manera se siente acompañado en el momento de su prueba suprema, y rompe su soledad angustiada con su presencia compasiva. Y habla también a los judíos victoriosos en su mezquina venganza. La presencia de un sincero dolor y de unas lágrimas junto al Justo que muere les reprochan su crueldad y su injusticia. ¡Cuánto hubieran deseado ellos ver a Jesús del todo desamparado! El amor fiel de María los acusa y testifica la bondad del que muere en la cruz.

Y así nace la Iglesia en ese contexto de amor y de compasión. No sólo de la entrega generosa de Jesús por los hombres, sino también de la compasión acogedora de María. Nace representada por la persona de María en su compromiso amoroso y fiel con el Salvador. Y si en María descubrimos la presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios (DP. 291), eso mismo debemos descubrir en la Iglesia con respecto a su pueblo. María, como madre, “despierta el corazón filial que hay en cada hombre” y lo llama a esa dimensión amorosa (DP. 295). Dondequiera que hay entrega y amor descubrimos un rayo del misterio de María, la madre, y de la Iglesia maternal 25.

La acción de María va siempre por el amor. Y en eso nos revela también el arquetipo de lo femenino. Mientras la acción del varón se mueve en torno al poder y a la dominación y por eso son la economía y la política sus campos preferidos, la acción femenina se desenvuelve en el plano del amor, más íntimo e invisible, pero que a la larga posee una eficacia nueva y superior. Negocios, planes de gobierno,

(25) Gertrudis von le Fort, lug. cit. pg. 25. Ver L. Boff: “El rostro materno de Dios. Madrid. 1979. Pg. 99ss.

guerras son actividades típicamente masculinas. Lo femenino y maternal se juega en las raíces religiosas de la cultura, menos sensibles a primera vista, pero dotadas de una influencia abarcante y dinamizadora.

Y esa debe ser siempre la acción de la iglesia que ha de ser como alma del mundo, inspiradora de amor y congregadora en la comunión aun de aquellos que se hallan confrontados por conflictos violentos. Por eso la Iglesia, como María, no ha de actuar en el plano exterior de lo político o lo bélico. Su influencia ha de ser más escondida, más de impacto moral, más influenciada directamente por el amor y por el amor misericordioso que se inclina hacia los más pobres y los enfermos. Y su extensión más universal, no limitada a los intereses de grupo, de clase o de nación, sino abierta a todos los hombres con marcada preferencia por los que sufren.

También aquí como en otros aspectos, la moderna civilización rechaza la acción de María y de la Iglesia y tiende consiguientemente a empobrecerse con la unilateralidad de la acción exterior y el olvido de lo interior y amoroso. Como señala G. Von le Fort, “determinar el límite de la cultura palpitante por medio de la presencia del *mysterium caritatis* quiere decir determinarlo por medio del respeto”, mientras que en nuestro mundo lo que prevalece es “el deseo de dominación” 26. Cuanto una cultura brote más pujantemente de sus raíces religiosas, más respetuosa será de todo lo humano. La nuestra, impulsada por el ansia de dominación, es avasalladora lo mismo de la naturaleza que de los hombres. Lo religioso, lo eclesial, lo femenino, lo marial es rechazado, como carente de poder. Y sin embargo, como precisa G. Von le Fort, lo religioso no es lo débil, sino que al contrario es el poder oculto de toda cultura” 27. Es la fuerza invisible y escondida, pero a la vez omnipresente y alentadora de la vida que surge de sus raíces.

No nos puede por tanto extrañar que en ambientes dominados por el ansia de poder y la lucha, también la Iglesia se sienta tentada de actuar en ese plano, deslumbrada

(26) Lug. cit. pg. 80.

(27) Lug. cit. pg. 85.

por los visos de eficacia y de dominación que ella pretende utilizar para el bien y la justicia. Pero cuando la Iglesia cae en semejante tentación se deshumaniza y deshumaniza la cultura entera, desprovista ya de la dimensión más íntima y amorosa. Por eso la Iglesia necesita siempre la presencia vivificadora de María, como modelo e ideal influyentes en su acción. Pues, como nos dice magistralmente Puebla, "sin María, el evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista" (DP. 301). María es la dimensión maternal de la compasión amorosa que hace viva y evangélica la acción cristiana, amenazada siempre por la eficacia política o por la estructuración ideológica. Para no incurrir en esas cárceles de la razón asfixiante o de la praxis determinista aun en su afán liberador, es urgente que la Iglesia viva el evangelio con la presencia amorosa y compasiva de María que da calor de humanidad y sentimiento de ternura a las elucubraciones y prácticas de una razón fría y obsesionada por el poder.

Sólo en esa dimensión podrá hoy la Iglesia mostrar su genuina originalidad. Cuando se entromete en el campo de la política, le sucede lo mismo que cuando incursiona en el campo de la ciencia. Queda relegada a esfuerzos pseudocientíficos y pseudopolíticos de escaso valor y eficacia. Aparte de que su deserción deja desierto el campo del amor compasivo y de la ternura maternal tan urgentes en nuestro mundo, por más que se trate de manifestar lo contrario. Como dice P. Eudokimov, por más arrogante que se nos presente el mundo, no deja de seguir siendo un niño que necesita del calor humano y maternal, lo mismo en el plano individual que en el cultural.

Tipos corrompidos de la Iglesia: La bruja, la feminista, la prostituta

Vamos ahora a desarrollar de nuevo el mismo tema, enfocándolo desde sus modelos deformados. La Iglesia por su dimensión humana esencial se ha alejado muchas veces de su misión maternal y evangélica. Mirándola en esas sus degeneraciones, volvemos de nuevo a comprender su gran misión. Y las desviaciones de la Iglesia sólo se llegan a comprender

en su profundidad, cuando se miran en contraste con María, su prototipo ideal e inmaculado. La perversión de su misión fiducial, acogedora de la gracia y amorosa se revela más acusadamente ante la fidelidad siempre amorosa de María.

Una de las formas más típicas de la deformación femenina que ha suscitado horror a lo largo de la historia es la bruja. Y la bruja es una desviación religiosa de la mujer que se puede extender a la Iglesia, en contraste con la figura fiducial de María. Hemos visto que María atrae a Dios con su hermosura virginal y acoge su palabra humildemente para que Dios actúe en ella con soberanía. La bruja es de alguna manera la deformación de la mujer que ha perdido su belleza y su encanto y que quiere sin embargo seguir seduciendo a los hombres. Al haber perdido su encanto femenino, acude a los encantamientos mágicos y trata de mantener de esa manera un poder y una influencia que se le escapan. Como la mujer, también la Iglesia se ha sentido arrastrada al recurso de los poderes mágicos y supersticiosos con los que ha tratado de mantener su influencia seductora sobre el pueblo.

La Sagrada Escritura prohibía ya rigurosamente la práctica de la hechicería o de la magia. Lo mismo la Ley (Dt. 18, 10ss) que las reformas religiosas (2Cron. 33, 6ss) prohibieron tajantemente todo tipo de prácticas mágicas. Y es que la brujería y la magia significaban la antítesis del mensaje bíblico de salvación. En éste la actitud radical de los israelitas debía ser la fe acogedora de la Palabra eficaz de Dios: actitud femenina que descubrimos esclarecidamente en María. En la brujería son los encantamientos humanos los que alcanzan los efectos sobrenaturales. De esa manera, lejos de poner en contacto con Dios, seducen a sus seguidores, suplantándolo con los efectos de mecanismos humanos engañosos.

La pitonisa de Endor es una de las figuras más típicas de este tipo de deformación en la Escritura. Se nos presenta en una impresionante escena, en la que Saúl, desesperado, en búsqueda de respuestas religiosas, recurre a la nigromante, después de haberle fallado los medios ordinarios de comunicación con Dios. Aun cuando quizás la narración pretende hallar una nueva confirmación de la reprobación de Saúl, lo que nos interesa es la práctica de estos

ritos oscuros para conseguir los planes divinos en forma objetiva, sin la dimensión de confianza y acogida propias de la oración. Y es precisamente una mujer la portadora de esos poderes mágicos.

Gertrudis von le Fort insiste en la **trascendencia del pecado de la mujer que contrasta con la Santidad de María, la immaculada**. "la caída de la mujer no es en realidad la caída de la criatura a la tierra, sino que es más bien la caída de la tierra, por cuanto ésta significa también lo femenino, la disposición humilde. La caída en la escena del paraíso no está motivada por la tentación del dulce fruto, ni tampoco por una curiosidad intelectual, sino por el 'seréis iguales a Dios' en contraposición al *fiat* de la Virgen. Por ello el auténtico pecado cae dentro de la esfera de lo religioso, por ello significa hasta lo más profundo la caída de la mujer. Y la significa, no porque Eva fuera la primera en tomar la manzana, sino porque siendo mujer la tomó" 28. Y nos hace ver que el horror ante la bruja significa en el fondo el horror ante la mujer infiel a su determinación metafísica 29. No han faltado exégetas que hayan defendido que el pecado de Eva en el paraíso haya sido precisamente un pecado de magia. El esfuerzo por alcanzar, por la manipulación de las fuerzas misteriosas, el saber escondido que sólo le pertenece a Dios 30.

Ese pecado femenino es el que alcanza de manera más profunda a la Iglesia, cuando se aparta del ideal de la fe acogedora que le muestra María. Cuando la Iglesia pierde sus encantos religiosos que estimulan al hombre, cuando sus atractivos espirituales se marchitan, recurre con frecuencia a la seducción de las prácticas mágicas, más fáciles de controlar y que producen efectos maravillosos. La hermosura de los grandes ideales, que encienden los corazones humanos y los arrebatan hacia metas siempre más altas, se sustituye por el encantamiento opaco y manipulable, por ritos dadores de falsa seguridad, por los milagros engañosos

(28) Lug. cit. pg. 25s.

(29) Lug. cit. pg. 27.

(30) A Colunga y Maximiliano Cordero: "Biblia comentada. I. Pentateuco". Madrid. 1962. pg. 85 ss.

que hipnotizan más que movilizan. La historia del cristianismo, como la de todas las religiones, está colmada de esas manifestaciones abusivas y deformantes. Las fronteras entre la virgen y la bruja, entre el estímulo ardiente hacia el Dios siempre mayor y los recursos mágicos y nigrománticos han sido con frecuencia muy ambiguas.

En concreto en nuestra Iglesia latinoamericana nos encontramos con muchos de esos elementos deformados por los que nuestro pueblo busca seguridades rituales y mágicas y los pastores muestran una fácil condescendencia. Puebla no duda en reconocer en la religión popular "signos de desgaste y de deformación". Más aún, se dan "sustitutos aberrantes" de la verdadera religión y "sincretismos regresivos" (DP. 453). Y se enumeran entre ellos elementos de "superstición, magia fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo" (DP. 456). En muchos casos se hallan en el fondo una gran ignorancia del evangelio en medio de arcaísmos estáticos y reinterpretaciones sincretistas. Es una larga tradición de magia y brujería que se acrecienta ahora con las nuevas supersticiones aureoladas con el prestigio de los centros de poder de donde provienen y con los atuendos pseudocientíficos de que se visten.

Por eso nuestra Iglesia latinoamericana, en sus afanes renovadores, ha de tener siempre delante la figura de María y su fe confiada y abierta. Todos los demás signos y devociones populares habrán de ser constantemente purificados a la luz de la ejemplaridad de la fe marial. Y cuanto más se alcance esa meta, más pura y evangélica logrará ser nuestra Iglesia.

Junto a la deformación de la bruja, nos encontramos también con la de la feminista radical (pues existe una feminista auténtica que lucha por descubrir el nuevo rol de la mujer en una sociedad industrial y por vencer los prejuicios machistas) que se revela contra su ser femenino y lo quiere nivelar a toda costa con el masculino. Siente rechazo instintivo ante la actitud femenina de la espera silenciosa y del acogimiento del don que se le ofrece gratuitamente, y anhela la acción técnica y política en un mundo indiferenciado. Quiere ser protagonista y no presencia acompañante y misteriosa que hace eco con su acogida a to-

da la creación masculina. Rehusa ser mujer y quiere ser igual al varón en la competencia diaria de la vida. Y rechaza por eso la maternidad como un obstáculo en la carrera competitiva, como una esclavización en una situación de espera, dejando a la naturaleza que actúe, mientras ella se asombra incandescentemente del misterio que surge en su interior.

Se trata de un fenómeno típico de la cultura moderna, pero que no deja de tener sus antecedentes en las viejas culturas. Las mujeres libertinas de Corinto parecían rechazar toda forma de comportamiento femenino y emular la independencia viril, por encima de toda costumbre o tradición. Pablo reacciona y, aunque reconoce la libertad de la mujer para hablar públicamente en las asambleas y aún para profetizar, exige el símbolo del velo que expresa de alguna manera el misterio y la trascendencia de lo femenino.

Pero el problema es característico de nuestra época. Frente a la figura de María que es esencialmente madre y dirigida esencialmente hacia su Hijo, una cierta feminidad —radical— rechaza esa imagen modélica y quiere concebirse como independencia y libertad, sin distinción alguna con la conducta varonil. Gertrudis von le Fort ve en la caída del velo un símbolo profundo de la deshumanización femenina y de la deshumanización, en general, al arrancarse a la cultura su dimensión de misterio. No es la cuestión del velo facial que hemos visto renovarse en nuestros días en la revolución iraní. Se trata de actitudes femeninas fundamentales ante la vida, como la intimidad y el respeto, que representan valores esenciales para la cultura.

Y en ese despojo de la intimidad femenina es donde se descubre una de las más dolorosas imágenes del ateísmo moderno. “Aquí ya no nos contempla el rostro infantil, ingenuo de la vanidad femenina, sino que aquí se eleva banal y fantasmagórico, el rostro que representa la plena oposición a la imagen divina. La máscara sin rostro de lo femenino. Esta y no el rostro desfigurado por el hambre y el odio del proletariado bolchevique, es la auténtica expresión del ateísmo moderno” 31. Y ve en el dogma de la Inmaculada, la ex-

(31) Gertrudis von le Fort, *lug. cit.* pg. 30.

presión contrapuesta que nos habla de la Cooperadora en la obra de la redención.

En la misma dirección ve P. Eudokimov la deshumanización que nos asalta por la desfiguración de la mujer y de lo religioso, simbolizado en ella. “El alma es cristiana por naturaleza —expresión de Tertuliano— se refiere primordialmente al alma de las mujeres. Los marxistas lo han comprendido a fondo. La emancipación de las mujeres y la igualdad de los sexos están en el primer plano de sus preocupaciones. Con la virilización de la mujer intentan modificar su tipo antropológico, hacerla interiormente, en su psiqué, idéntica al hombre. Este proyecto de nivelación denuncia, no obstante, la lucha más virulenta jamás entablada contra la ley de Dios, ya que persigue el aniquilamiento del estado carismático femenino” 32. Pero está convencido del fracaso de esa experiencia y se complace con ejemplos de la mujer rusa que trata de interiorizar la verdad que lee en los iconos de la Theotokos.

El feminismo radical comporta siempre la desaparición de lo femenino y de la maternidad, como su expresión más sublime y misteriosa. Desaparece de esa manera, en forma radical, el carácter prototípico de la imagen de María siempre femenina y siempre madre. Y de esa manera se trata de reducir la vida al plano de lo más activo y técnico, desalojando las dimensiones más misteriosas y acogedoras de los dones de Dios. La naturaleza trata así de desplazar a la gracia y se logra una nivelación en el plano más exterior y sensible, donde lo misterioso y sobrenatural queda descartado. La mujer queda reducida a lo varonil y la Iglesia al mundo y a sus tareas.

Y realmente esa ha sido una de las tentaciones más apremiantes que ha sufrido nuestra Iglesia latinaamericana y en la que frecuentemente ha sucumbido. La misión religiosa, escondida en las raíces más profundas de la cultura, ha aparecido con frecuencia como algo evasivo ante las apremiantes exigencias exteriores y mundanas. Por eso la Iglesia ha rehusado en no pocos casos su propia misión evangelizadora y se ha implicado en las tareas socio-políticas con la confianza de al-

(32) *Lug. cit.* pg. 290.

canzar en ese terreno una eficacia que no descubriría dentro de su propia misión. Por eso saludó a la política como el nuevo campo liberador y dejó descuidada su propia misión por la que sentía un cierto complejo de inferioridad, como las feministas ante su propio sexo.

La Iglesia latinoamericana creyó así en no pocos casos poder ser más fiel al mensaje liberador, en la lucha directa y en los compromisos políticos. En ocasiones trató de revestir la política con caracteres salvadores, para poder así consagrarse a ella con mayor integridad y sin vacilaciones de conciencia. Y como le sucede a la mujer que trata de equipararse con los varones, también la Iglesia sintió su propia impotencia en el nuevo campo que desbordaba su misión y en el que se jugaba con reglas muy distintas a las suyas. Y por eso también como sucede a muchas mujeres radicalmente feministas, la Iglesia hubo de sentir el duro fracaso y la amarga experiencia de verse seducida por poderes más astutos y violentos.

Ha sido la moderna civilización y las ideologías las que han significado la tentación imitativa para la Iglesia. Al peligro que venía de fuera se unió en algunos casos la traición de la propia Iglesia a su misión y de esa manera las raíces mismas de nuestra cultura quedaron amenazadas (DP. 418). En su nuevo rol de aparente independencia, la Iglesia fue instrumentalizada por los partidos o grupos políticos, lo mismo los revolucionarios que los integristas (DP. 560). En ambos casos surgían nuevas formas de neoconstantinismo por los que la Iglesia trataba de asumir un papel dirigente y activo en las tareas directamente políticas. Fueron numerosos los fracasos que contribuyeron al arrepentimiento y Puebla precisó ya en forma nítida la competencia propia y la misión evangelizadora de la Iglesia.

La tercera forma como la Iglesia se degenera y se aleja del prototipo ideal de María es quizás la más abominable y la que rebaja a la mujer y a la Iglesia a los estados más abyectos. Es la figura tradicional de la prostituta, como corrupción simultánea de la mujer y de la Iglesia. Se trata aquí de una corrupción que reviste cierta semejanza con la anterior. Pero es aquí menos cerebral e ideológica y más sensual y pragmática. Por eso su situación es más llamativamente repugnante,

aunque quizás no llegue a una perversión tan radical como la anterior más espiritualizada.

La imagen de la prostituta para designar la degeneración femenina y religiosa es antiquísima. Han sido los profetas los que la han utilizado para expresar la corrupción de la esposa de Yahweh y en ella de la dimensión religiosa del pueblo. La prostitución es signo de infidelidad en el amor, del desprecio de la misión maternal y esponsal, para alcanzar los pobres placeres de la carne y del dinero. La prostituta es por eso la antítesis de María, la corrupción de la virginidad y de la maternidad simultáneamente y por el interés vil del placer o la plata. Para los profetas los nuevos ídolos tras los que se prostituye el pueblo son los dioses extranjeros, pero no meramente concebidos en su dimensión religiosa, sino también como nuevos ideales supremos de la cultura: el placer, el lucro, el poder político, o los valores de la fecundidad pagana y disoluta.

Las palabras de los profetas dirigidas al pueblo y a su Iglesia son virulentas. "¡Acusad a vuestra madre, acusadla, porque ella ya no es mi mujer, ni yo soy su marido! ¡Que quite de su rostro sus prostituciones y de entre sus pechos sus adulterios!" (Os. 2, 4). Y el motivo de la prostitución está mostrando su patente mezquindad. Es la madre prostituída la que exclama: "Me iré detrás de mis amantes los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas" (Os. 2,7). Y Ezequiel acusa a Jerusalén, la madre de los pueblos. "Te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituírte, prodigaste tus excesos a todo transeunte entregándote a él" (Ez. 16, 15). Y el Apocalipsis en la lucha simbólica y definitiva entre el bien y el mal, no puede menos de contraponer a la mujer vestida del sol, madre del que ha de regir la tierra, con la gran prostituta. María es el símbolo fiel de la Iglesia. La gran prostituta es Roma la que contribuyó a las idolatrías de todos los pueblos. Por eso es madre de las ramera y de las abominaciones de la tierra entera (Ap. 17, 5).

Esa contraposición se ha hecho tan célebre en la tradición que se ha podido hablar de la Iglesia como **casta meretricia**, expresando el contraste de su misión virginal y marial con su corrupción pecadora y traidora al amor desintere-

sado. Dionisio el Cartujano nos habla de la "Iglesia sin mancha" y de "la Iglesia degenerada", de la que es a la vez virgen y ramera, pues "a un todo compuesto se le pueden dar nombres contrarios, según la diversidad de sus partes". "La Iglesia se llama pues degenerada, desviada, exangüe, ramera, en relación a los creyentes que no muestran amor ni obras, más aún, están manchados por vicios, y cuyas almas no son esposas de Cristo, sino adúlteras del diablo" 33.

Gertrudis von le Fort ve las consecuencias culturales de ese dominio de la mujer prostituída. "La prostituta ya no sirve como colaboradora en el espíritu del amor y de la sumisión, sino que sirve como puro instrumento. Y el instrumento se venga dominando. Sobre el hombre caído en el imperio de las fuerzas se eleva triunfante la esclavizadora de sus instintos. De la misma manera que la prostituta como infecundidad absoluta significa la imagen de la muerte, como dominadora significa el dominio de la perdición" 34.

A lo largo de toda la historia de la Iglesia podemos decir que la tentación que más amenazadoramente la ha acechado ha sido la prostitución. Y es que la Iglesia no se puede sentir tentada por la dominación directa de los pueblos, ya que carece de ejércitos y de armamentos. La Iglesia no ha podido sentir la tentación del gobierno directo de las naciones, pues éstas han estado en manos de los más poderosos de la tierra con los que no era fácil competir. Tampoco en el plano de las grandes empresas financieras o económicas ha podido la Iglesia verse llamada a la dominación, pues sus medios siempre han sido reducidos en comparación con los de los grandes magnates y poderosos.

La tentación de la Iglesia no ha corrido por la línea masculina de la conquista del poder o el dominio económico, en forma directa. Ha sido más bien femenina por la vía de la seducción de los poderosos. Con la belleza de sus ideales religiosos ha tratado de ganarse el favor de emperadores y ca-

(33) H. Urs von Balthasar: "Ensayos teológicos. II. Sponsa Verbi". Madrid. 1965. pg. 280.

(34) Ver Max Thurian: "María, Madre del Señor y figura de la Iglesia". Zaragoza. 1966. pg. 41 ss.

pitalistas. Es decir, su corrupción ha ido por la prostitución de su propio ser. En lugar de emplear su poder espiritual y sus valores evangélicos al servicio del pueblo, prefirió en muchos casos venderse a los poderosos, para alcanzar así un poder económico y político que no era capaz de alcanzar por sus propios medios. Se prostituía así con sus valores espirituales que no redundaban en servicio de los pobres y de los oprimidos, sino se instrumentalizaban para encubrir las injusticias del sistema.

De esa manera, la Iglesia se ha aliado a lo largo de la historia con los grandes de la tierra, para alcanzar así una serie de privilegios y favores con que le retribuían los que sacaban partido de sus nobles ideales y de su mensaje evangélico. En lugar de comprometerse evangélicamente con los pobres frente a los poderosos, como lo manifiesta María en su cántico, contribuyó a ocultar la miseria de los oprimidos y prostituyó el evangelio para fomentar una sumisión resignada. Y del fruto de esa traición pudo fomentar cultos, crear instituciones y sustentar a sus ministros. Pero era con el precio de sus prostituciones.

Con razón Puebla ha hecho notar que "la Iglesia requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor sin interferencias" (144). Y llama a un sincero reconocimiento de los propios errores (DP. 209) y a un compromiso valiente con los más pobres, donde no hay peligro de prostitución, pues carecen de los medios necesarios para comprar el mensaje. Al unirse a ellos, al compartir su suerte, la Iglesia vuelve a su raigambre evangélica y se aparta de esa tentación que destruye su ser de esposa y de madre al mismo tiempo. Su fidelidad maternal a Cristo y a los pobres le exige el sacrificio y el servicio generoso.

María, mujer pobre, arquetipo de la Iglesia latinoamericana

Hemos visto hasta ahora en María el arquetipo de la Iglesia femenina. Pero acercándonos un poco más a la realidad de nuestra Iglesia latinoamericana, vamos a fijarnos en la pobreza de María que posee rasgos modélicos muy especiales para

nuestra Iglesia. Y eso no significa que la pobreza evangélica se haya de circunscribir a los países pobres. Significa que nuestra situación ambiental de pobreza acerca de modo peculiar a nuestros pueblos hacia la imagen de María pobre que los simboliza y alienta por las duras rutas de su caminar.

De hecho Puebla nos ha hecho reconocer que son los pueblos pobres y sencillos de nuestro Continente los que tienen una devoción más sincera a María. Por eso ve en el amor a María uno de los rasgos típicos de la religión popular. Y citando palabras de Juan Pablo II, nos advierte que Ella y "sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular" (DP. 454). Las élites más ilustradas están mucho más influenciadas por la secularización y miran con cierta desconfianza los rasgos populares y filiales de la devoción a María. Ellas han racionalizado la vivencia religiosa y la han despojado de ese halo maternal en que la vive el pueblo. Si María es la estrella de la evangelización y la madre de los pueblos latinoamericanos (DP. 168), lo es precisamente de los más pobres y abandonados que forma las mayorías.

María en el evangelio se nos presenta como modelo de mujer pobre. La hermosa teología lucana la envuelve en sus dos primeros capítulos, en el perfume de los pobres de Yahweh que son los que acogen gozosamente el evangelio, cerrado a los poderosos de este mundo. La escena del nacimiento refleja como pocas la pobreza plena de María que es así transmisora de su propia pobreza a su Hijo. Puebla nos habla de María, como "mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio" (DP. 302; 294). Y de nuevo la escena de la cruz vuelve a poner de relieve la suprema pobreza de María, en medio del abandono de los amigos y el odio de los perseguidores. Su única riqueza, su Hijo, muere ajusticiado y escarnecido por las mismas autoridades religiosas. Y es así, sola, viuda y desamparada, como simboliza el nacimiento de la Iglesia y le transmite su propia pobreza.

María es pobre, en primer lugar, en el sentido inmediato de su pobreza real y de la carencia de los bienes de este mundo. Toda concepción de la pobreza, al margen de esa carencia real tiende a hacerse evasiva. Ser pobre en el evangelio

siempre se halla vinculado a la ausencia de determinados bienes y seguridades. María perteneció a un pueblo empobrecido económicamente por una situación de subdesarrollo y dependencia. Y aunque no podemos fijar con exactitud el nivel de vida de su familia campesina, ciertamente se movía entre una clase media modesta y una clase campesina subdesarrollada. El mismo pueblo de Nazaret en que vivía y el oficio de José lo confirman. Y no se puede olvidar que la pobreza solía visitar endémicamente a todas las familias de aquellos pueblos por las sequías, las plagas o las invasiones militares.

Pero, al lado de esa pobreza real que confiere a María muchos de los sentimientos de humildad y de solidaridad que se dan entre los pobres, descubrimos otros aspectos más espirituales de su pobreza. Uno muy destacado es el de la humildad, simbolizada en la virginidad. La virginidad es como la pobreza espiritual de la mujer, o del pueblo, que no tiene apoyo humano y deposita toda su confianza en Dios. La virginidad expresa la vacuidad, la apertura indigente del que está en manos de la providencia. Es la situación del que no se siente ligado con lazos eróticos o jurídicos con nadie y permanece en la soledad, seguro de que Dios no lo abandonará. Es la expresión plena de la incapacidad humana para la obra de la salvación, y el símbolo de la humilde confianza en la acción liberadora de Dios ³⁴.

Esa humildad creatural es la antítesis de las ideologías soberbias que todo lo pueden por sus propios medios. María reconoce que su grandeza no es más que la graciosa complacencia divina que quiso mostrarle sus maravillas. No son obra suya, sino del Señor que escogió el instrumento dócil a su gracia. Su virginidad nos habla de la soberanía del Dios salvador que otorga sus dones precisamente a los pobres, mientras deja vacíos los corazones de los ricos y soberbios, seguros en su propio poder. Fue Dios el que miró complacido a su esclava y obró en ella los nuevos portentos de la liberación.

Pero a esos aspectos hay que añadir la pobreza evangélica de María que resuena por primera vez en su cántico. Ella es la primera bienaventurada del evangelio, la llena de gracia, la que fue objeto del favor decisivo de Dios, la que fue pro-

clamada feliz precisamente por su pobreza. En su propia felicidad María descubre los planes del Señor que derriba a los poderosos, para exaltar a los humildes y a los pobres (Lc. 1, 51ss). El amor misericordioso que se revelará en la predicción de Jesús ya aparece aquí presente. Los escogidos de Dios son precisamente los pobres, los extraños a los bienes de este mundo, los que no se sienten apoyados por los ejércitos y los millones, los que no adoran al dios dinero, los que descubren la dicha evangélica de la comunicación de los bienes hacia la plena comunión.

La Iglesia latinoamericana se mira en María pobre y ve en ella la imagen de innumerables pueblos sumidos en la pobreza material, muchas veces inhumana. Y sin embargo han sido esos pueblos los conservadores de nuestra cultura popular y religiosa que les ha conferido, aun en medio de su miseria, sentimientos de dignidad, de solidaridad y de fraterna colaboración. Y no podemos prestar oídos a los que pronostican utópicamente cambios decisivos que desterrarán pronto esa pobreza. La realidad de nuestras economías, su estado de dependencia, el crecimiento poblacional y otros factores nos inclinan a pensar que la actual situación no será fácilmente superable, sea cual sea la vía política que el pueblo pueda escoger. Durante largo tiempo habremos de confrontar la actual situación de pobreza, deteriorada además por la creciente pérdida de muchos de los valores culturales del pueblo.

Y esa Iglesia popular aun en medio de sus problemas y carencias conserva la fe y la confianza en el Señor. A imitación de la virginidad de María, nuestros pueblos carecen de la fuerza política y económica para su liberación. Y por eso ponen en El su esperanza. No se dejan seducir ni por las promesas engañosas que les aseguran que su poder es superior y llevará necesariamente a la victoria, ni por el fatalismo resignado ante su suerte desgraciada. La verdadera confianza en Dios, es como en María, luz en la vida y fuerza dinamizadora para toda acción.

Por último también en la Iglesia de nuestros pueblos la pobreza se vive con sentido evangélico. Uno de los grandes descubrimientos en estos últimos años ha sido el potencial evangelizador de los pobres (DP. 1147), ya que en su vida

sencilla se revelan valores que impulsan a todos a la conversión, como "solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios". Y muchas de esas actitudes propias de la pobreza evangélica se dan preferentemente entre las crecientes clases medias modestas de nuestros pueblos (DP. 1151). Sin embargo debido a la falta de una debida evangelización, junto a esas actitudes cristianas, se dan otras muchas supersticiosas o ideologizadas que ponen de relieve el pecado en la Iglesia.

En esa situación de gracia y de pecado en nuestra Iglesia, la figura de María llama incesantemente a la verdadera evangelización de los pobres. Y es que la maternidad virginal de María está indisolublemente unida a la pobreza e invita a la Iglesia por el mismo sendero. Mientras en el mundo predomina el amor erótico que impulsa hacia la culminación de nuestros anhelos de belleza, poder y armonía, el amor maternal de María se mueve en la línea del ágape evangélico que es autoentrega para proteger a los pobres y a los necesitados. Frente a las aspiraciones eróticas hacia lo perfecto y sublime, el ágape inclina hacia lo pobre, lo débil y lo angustiado. María madre se presenta a la Iglesia como arquetipo supremo del ágape evangélico, en lo humano, y por tanto de compromiso con los pobres y los enfermos.

Por eso la Iglesia, como María, no podrá ser fiel a su misión sin una estrecha vinculación con el mundo de la pobreza. A los ojos interesados de la moderna civilización y de las ideologías, muchos hombres pobres de nuestro pueblo aparecen como útiles para sus planes, como piezas desechables para sus construcciones, como incapaces de provocar el amor erotico de poder o de gloria. La Iglesia, como María madre, ha de sentir su amor preferencial precisamente por los que se sienten más destituidos y necesitados de su amparo. Los que para el eros pueden ser despreciables son los preferidos para el ágape evangélico pues es a través de ellos como se despierta el verdadero sentido de la vida y del hombre.

María junto a su Hijo moribundo en la cruz, la Iglesia inclinada hacia los pobres y oprimidos de nuestro Continente, o la madre que se desvive junto al hijo enfermo son expresiones sublimes del amor evangelico siempre vincula-

do al dolor y a la pobreza. En ellas se descubre el genuino valor del ser humano en su propia condición e independientemente de aditamentos ulteriores, como la salud, la riqueza o el poder.

También María guía a la Iglesia en las vras de la evangelización liberadora. Su misión, a lo largo de la vida de Jesús pobre, no fue precisamente la de organizar su defensa o movilizar al pueblo que acompañaba a su Hijo. Si se hubiera deslizado a ese tipo de actividad, habría abandonado su misión femenina y maternal, para colocarse en el plano de lo político y de lo técnico. Y María fue siempre fiel a su vocación maternal que debe interpelar constantemente a la Iglesia en sus caminos.

La acción de María consistió fundamentalmente en vivir con los pobres y sentirse estrechamente vinculada a sus angustias, esperanzas y proyectos. María pobre hizo suya la causa de los pobres que era también la de Jesús. Desarrolló entre ellos su amor inundante y los dignificó con su presencia amiga y solícita. Contribuyó de esa manera a que se sintieran felices, no con la resignación fantástica y evasiva, sino con la confianza puesta en Dios que dignifica y libera a los pobres, incitándoles sin cesar a una genuina superación de su condición deprimida, aunque sin actitudes fanáticas ni luchas fratricidas absolutizadas.

Por eso Puebla nos presenta a María como "algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante" (DP. 293). Su actitud es de confianza activa y de cooperación estrecha con Jesús y con su naciente Iglesia. Y la llama desde un comienzo a la acción en favor de los pobres y de su dignificación. A colaborar en la liberación de nuestros pueblos, con entrega generosa de madre que lucha por sus hijos, pero sin caer en la dependencia servil de ideologías anticristianas que utilizan al pueblo como instrumento para conquistar un poder absoluto.

María, la mujer pobre y compañera de su pueblo hacia la salvación es por eso para la Iglesia "la figura concreta en que culmina toda liberación y santificación" (DP. 333). María ha de ser reconocida como liberadora en una Iglesia que se siente apasionadamente llamada a la liberación del pueblo.

Pero en ella hemos de descubrir los verdaderos caminos liberadores. La liberación no puede estar exenta de luchas apasionadas. Y de hecho la misma figura de María se nos presenta en el Apocalipsis en situación de beligerancia contra la serpiente que entrega sus poderes al imperio. La mujer vestida de sol y coronada de estrellas se enfrenta a los poderes del mal, como nuestra Iglesia pobre se ve implicada en dolorosas luchas.

Pero no se puede reducir el sentido de ese conflicto apocalíptico al nivel empírico de las luchas socio-políticas. Eso sería despojarlo de su dimensión más profunda e instrumentalizarlo para las ambiguas batallas de la historia en las que con los mejores deseos se ha llevado a los pueblos a nuevas formas de opresión. También aquí la presencia maternal y amorosa de María ha de ser antídoto contra las ideologizaciones y deformaciones de la liberación que promueve la Iglesia.

Y no pretendemos olvidar que las luchas liberadoras se habrán de dar en todos los campos de la cultura. Si su dimensión quiere ser integral no podrá abandonar ninguna parcela de la realidad. Sólo queremos insistir en que, desde el punto de vista mariano y eclesial, la lucha fundamental por la liberación se centra fundamentalmente en la defensa de la cultura religiosa y popular frente al dragón del secularismo y el ateísmo. Es ahí donde se defiende la genuina dignidad del pueblo, su amor a la vida aun en condiciones deprimidas, su esperanza en un futuro abierto a Dios y a la actitud fraterna y solidaria ante los hombres.

De esa manera, María nos simboliza frente al dragón una cultura integral, masculina y femenina, inspirada por una Iglesia virgen, madre y esposa, y dinamizadora de acciones integralmente liberadoras. El dragón simboliza, por el contrario, los imperios de todos los tiempos y de todas las ideologías que centralizan todo absolutizadamente en el poder sobre la naturaleza y sobre los hombres y rechazan la presencia femenina, inspiradora, compasiva y humanizadora. La lucha es por tanto entre un mundo religioso y humano y otro al servicio de la técnica y del poder que devoran al hombre. Ahí está el conflicto de la genuina liberación.

Eclesiología y Conflictualidad

Mons. Alfonso López Trujillo
Arzobispo de Medellín
Presidente del CELAM

Introducción

No abordaremos los conflictos en general, variados e históricamente situados. La historia tiene ejemplos abundantes. Seguiremos las pistas, más bien, de una modalidad de estos conflictos, que está a la raíz de muchos otros, en la Iglesia y que amenaza con dividir la comunidad cristiana y con desconocer su naturaleza y misión.

Así como alguien decía que no hay nada que enfríe más que la frialdad, diríamos que no hay algo más conflictivo que la conflictualidad, y ésta elevada al rango de ley sociológica, o de imperativo ético, o de vía de recreación del Pueblo de Dios.

Hay un problema teológico de base: cómo conciliar, desde la fe una forma de conflictualidad con el misterio de la Iglesia, Sacramento de comunión salvífica?

Presento algunos elementos de tan seria cuestión. Hasta qué punto la vía programática de la conflictualidad es, para usar palabras de Pablo VI, “una pretensión de atentar contra la unidad de la Iglesia”, socavándola desde dentro? (Cfr. *Paterna cum benevolentia*, N. 3).

1. Visión panorámica

Se ha dicho con razón que la "institucionalización del conflicto" "es una de las patologías de América Latina. No por mera casualidad en los últimos años éste y problemas afines han sido objeto de especial reflexión. Ya el CELAM, en Septiembre de 1974, había dedicado un encuentro a tratar El "Conflicto y Compromiso Social en América Latina", del cual fue publicado el libro correspondiente.

Desde entonces la cuestión se ha vuelto más aguda y candente si se quiere. Invade todos los campos y ocupa un lugar destacado de controversia en la teología y en la pastoral. Hay, bien lo sabemos, muy graves asuntos envueltos en esta reflexión.

La III Conferencia del Episcopado Latinoamericano recogió estas preocupaciones y observó el hecho de la conflictividad, no sólo en general, refiriéndose a lo propiamente social, sino más en particular, en relación con algunas tesis y opciones en lo teológico y en lo pastoral (N. 1139). Se produce el escándalo de la desunión. (N. 243).

La asunción estratégica del conflicto, en una de sus formas, se ha manifestado en radicalización política dentro de la Iglesia, fenómeno nuevo y preocupante, de "parte de sacerdotes" que participan en política partidista. . . Como grupos de presión, y la aplicación a la acción pastoral en ciertos casos de análisis sociales con fuerte connotación política" (N. 91).

A qué clase de Análisis sociales se refiere Puebla? Cuáles son estos grupos de presión. Nadie se llamaba a engaño cuando, sin decir su nombre, se señalaban algunos suficientemente conocidos y encuadrados en el Análisis Marxista y en los "Cristianos por el Socialismo".

Que se hiciera directa referencia al Análisis Marxista, no es algo dudoso. Estaba en boga "una praxis que recurre al **análisis marxista**" en la reflexión teológica y que tiene como consecuencia "la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación

cristiana" (N. 545). Es una extraña novedad. "No se trata para ellos solamente de ser marxista, sino de ser marxista en nombre de la fe" (N. 561).

— Se conocía ampliamente que una de las corrientes de la Teología de la Liberación no se limitaba a hacer una legítima defensa de los pobres o a buscar su adecuada organización para el respeto de su dignidad, sino que asumía una "praxis" típicamente marxista, no armonizable con una visión cristiana. Por eso se exigió "una liberación que sabe utilizar medios evangélicos, con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases. . ." (n. 486). Y Pablo VI había puesto en guardia contra este riesgo al alentar una liberación evangélica, con su aporte propio y específico, pues, de lo contrario "La Iglesia perdería su significación más profunda; su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos" (E.N. N. 32), asumido por Puebla en el N. 483.

Esta sería preocupación se manifestaba tanto en los aportes de las Conferencias Episcopales como en las orientaciones del CELAM. Es revelador de un malestar que desafortunadamente no ha sido superado, lo que expresaba el Card. A. Lorscheider, entonces presidente del CELAM: "Otro problema es la actividad de quienes tratan de crear un clima revolucionario violento para llegar a una síntesis. Tratan de agudizar los conflictos, las situaciones conflictivas, buscan la solución en la lucha de clases. No quieren el marxismo, pero alaban y apoyan el análisis marxista de la sociedad. Según este análisis, intentan crear una 'praxis' liberadora. Es el problema de los cristianos para el socialismo o más claramente para el marxismo. La teología de la liberación, para ellos tiene un sentido muy particular, el instrumento principal de interpretación social es el análisis marxista. En clave marxista se lee el Evangelio; se exalta el aspecto humano de Cristo, a quien se le ve como un revolucionario opuesto a los sistemas políticos de su tiempo; su muerte es consecuencia de su conflicto con los poderes civiles, políticos y económicos de entonces. La Iglesia, dentro de esta visión cristológica, aparece como una organización o institución al servicio de una liberación más bien política. Y concep-

tos como 'pobre', 'Iglesia popular', tienen un sentido muy preciso para ellos, pero en realidad bastante ambiguo. El 'pobre' es el proletario, el explotado; la 'Iglesia popular' no es propiamente la Iglesia del Pueblo de Dios, sino la Iglesia de los proletarios, que toman conciencia de sus derechos y se unen para una liberación principalmente política. Las mismas comunidades eclesiales de base son vistas más bien como comunidades sólo de base y no como comunidades eclesiales de base. La idea de comunión, de amor fraterno, no se toma en consideración, sino más bien la idea de lucha, de lucha de clase, de conflicto. En el fondo es la agudización de la dialéctica marxista para llegar a una síntesis en que todos sean iguales. No se puede negar que hoy en América Latina este problema doctrinal es muy serio y hay que decir con toda sinceridad que quizá este problema doctrinal es actualmente el problema de base de América Latina". (Véase el texto y su contexto en el Boletín CELAM - Septiembre de 1978, p. 18).

No estamos ante un problema secundario. Bien se lo califica de problema de **base** en América Latina.

No sería adecuado decir que, en un primer momento, a la altura del Documento de Consulta, el problema eje habría sido el de la secularización y que, luego, en Puebla, hubiera sido reemplazado por el de la justicia. Siempre la cuestión de la secularización ocupó el primer plano y las opciones secularizadas, las ideologizaciones, fueron abordadas rigurosamente por la Asamblea. Hay una concepción de la justicia que para el cristiano tiene radicales exigencias, algunas de las cuales quedan en el aire en una visión secularizada. Tampoco es aceptable la disyuntiva, típicamente secularizada: o Dios o el hombre; lo religioso o los derechos humanos; los derechos de Dios o los del hombre: se ve el hombre desde Dios, desde la fe y se comprende mejor su realidad.

El Análisis Marxista con su contenido de lucha de clases fue asumido claramente por los liberacionistas. Unos con consecuencias más radicales en la expresión, que otros. Muy semejantes en los contenidos. Así Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez. Otros, como Rolando Muñoz, asumen la revolución proletaria como imperativo y criterio ético. Su real alcance parece, sin embargo que era más discreto. Hay diferencias apreciables entre autores.

Son posiciones que desafortunadamente después de Puebla, a pesar de las esperanzas, no se vieron modificadas. Es típico el planteamiento reciente de Pablo Richard. No deja duda: "Yo recorro las universidades, los colegios, etc. y les hago discursos de marxismo, leninismo, etc. Lo que más les pega a los muchachos es que yo les diga: bueno, compañeros. Y por lo demás, hace diez años hice una opción marxista-leninista que ha supuesto para mí una riqueza enorme de espiritualidad cristiana. Lo terrible es que te siguen" (Diálogo Social, Panamá - Marzo 1982). Es una opción que hace metástasis desde un análisis social hasta el interior de la Iglesia, llevando su dinámica de conflictualidad. Añade Richard: "A nosotros nos interesa recuperar esa zona de la Iglesia que está con el poder. Nosotros no nos vamos a ir de la Iglesia. Les haremos la vida imposible para que se vayan ellos. . . Nos interesa vivir ese conflicto al interior de la Iglesia. El conflicto que tuvo Cristo hay que reproducirlo, hay que institucionalizarlo. . .".

Para J. Comblin, en Teología de la Revolución, la teología de la liberación no se podría hacer sin la liberación de la teología, por el camino indispensable de la liberación de la Iglesia. Esta liberación de la Iglesia supone el conflicto interno ¹.

Los participantes del Encuentro de Teología de Managua, 1980: "Solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia".

En el campo de la cristología, revélase en América Latina, en obras recientes algo similar. Primero se subraya la conflictualidad en general y luego se pasa a su aplicación. Así opinó Juan Luis Segundo: "Ahora bien, en nuestro mundo limitado es difícil imaginar un apasionamiento, un entusiasmo, un interés profundo, que no sea, de alguna manera conflictivo. . . Algo que no divide tampoco entusiasmo ni engendra militancia, ni compromiso". Alude a la conflictualidad de Jesús quien vino "no a traer la paz sino la espada", y a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre (Mt. 10,34; Lc. 12, 51-33). Hay un conflicto consciente entre los grupos, por lo cual, en contra de la posición de Bultmann (para quien "la muerte de Jesús sería, hablando históricamente, un destino estúpido", por una falsa interpretación política de su actividad), fue el conflicto político lo que llevó a

Jesús a la cruz. De hecho, observa, “tenemos que admitir que el Jesús de los sinópticos se presenta desde el comienzo al fin de su ministerio y con la proclamación central de su mensaje, como alguien que pretende —y consigue— agudizar los principales conflictos latentes en la sociedad de Israel. No obstante que Jesús no hubiere sido un zelota, su profetismo (a la manera de Elías y Jeremías), es de conflicto el poder. Por ende, también en la eclesiología, contra una fácil unidad, como la que intentaría G.S. 42, el conflicto impide “una fácil universalidad unificadora”. La Iglesia como Jesús tiene un profetismo revelado “en categorías preferentemente políticas” (Cfr. Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, Edic. Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 105-125.) No es de extrañar que rechace la oportuna y fuerte observación del Papa en el Discurso Inaugural de Puebla e invite a “evitar las trampas que nos tiende el lenguaje con sus lugares comunes”². Sin embargo no se le podría atribuir un tipo de conflictualidad marxista.

El lenguaje de la conflictualidad hizo también su ingreso solemne en la Liturgia. Abundan los cantos “litúrgicos”, los folletos en los que, de ser tomados en serio, hay una real provocación. Los cantos de guerrilla, penetrados de odio; se aducen como ingrediente de “cristianos comprometidos” en el ámbito mismo de la Eucaristía. Son cantos de lucha, de revancha, de venganza, inspirados e inspiradores de una lucha de clases sin cuartel, con altas dosis de maniqueísmo: todo el mal está en el “enemigo” al que se desprecia y busca aniquilar. Es la metástasis litúrgica de una teología y eclesiología militantes. Ya se había acuñado el lema, por la pluma de Girardi: “A los pobres se los ama liberándolos; a los ricos combatiéndolos”.

Se ha elaborado un martirologio de la conflictualidad. Aparecen junto a nombres que trabajaron por la causa del Evangelio o que fueron perseguidos por causa de la justicia (Mt. 5,10), (que es menester interpretar en el sentido bíblico), otros que “se fueron al monte”; se integraron a la lucha armada, a la guerrilla o dedicaron sus fuerzas a exacerbar los conflictos.

Un modo de exacerbar los conflictos ha sido el camino desviado para interpretar la opción preferencial por los po-

bres. Amparándose en esta opción evangélica y alimentados para la reacción por integristas de impronta capitalista, se ponen las bases para la lucha de clases y se destroza, de hecho, una eclesiología de comunión, trasladando al final la exigencia de unidad. Unidad que solo se obtendría por la mediación del conflicto.

Si la Iglesia, sacramento de comunión universal, tiene en la Eucaristía una privilegiada expresión de unidad, no es de extrañar que el debilitamiento de una concepción de Iglesia, de tono conciliar, repercuta en la concepción de la Eucaristía. La lucha de clases, trasplantada al seno de la comunidad cristiana, impediría la celebración de la Eucaristía. Cómo puede significar auténticamente la unidad una comunidad dividida entre explotadores y explotados? Sólo dignamente la Eucaristía se celebra cuando hay una base de unidad social, es decir, cuando la unidad de la Iglesia se vuelve unidad proletaria. De lo contrario, se ha proclamado incisivamente, la unidad es un mito. “La unidad de la Iglesia es considerada, con razón, por L. Althusser, como un mito que debe desaparecer si se quiere que la Iglesia se reconvierta al servicio de los trabajadores en lucha de clases”. “Son cada vez más los cristianos que piensan que la auténtica unidad de la Iglesia pasa necesariamente por la opción de los oprimidos y explotados de este mundo” (Gutiérrez G., *Teología de la Liberación*, pp. 346, 347)³. Assmann sostiene que “Hay que reconceptualizar la unidad integrando la **disfuncionalidad conflictiva** y llenando de realidad sociológica lo que significa el pueblo de Dios” (Assmann, H.: *Opresión - Liberación*, pág. 181). En nada ha modificado Gutiérrez su posición “Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una **unidad ficticia** y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido, en definitiva por la clase dominante” (*Teología de la Liberación*, pág. 243).

Hay que dejar constancia de que desde la comunión de fe, desde la koinonía eucarística, debe el cristiano luchar por la justicia, por la igualdad, por el respeto del hombre. Pero poner en duda la urgencia de la Eucaristía o aplazarla en nombre de la conflictividad es condenar las comunidades o facciones sectarias en las que la fe queda devorada por la política.

Es necesario aclarar, por parte, el sentido del término conflicto. Es de suyo sumamente gelatinoso.

2. Conflictos y Conflicto

En algunas tendencias en la Iglesia existe una aguda proclividad a favorecer el simplismo, a fabricar fáciles slogans.

El conflicto social, se afirma, es un hecho. La Iglesia no puede sustraerse a algo tan evidente. Tiene que tomar partido. De lo contrario incurriría en una neutralidad aparente y pecaminosa. En una indiferencia reñida con el Evangelio. En otros momentos se recurrió a simplificaciones como esto: "Todo es política. Luego, el Evangelio y la Iglesia son políticos". Cuánto ha costado palpar una distinción tan sencilla como la que imponen diferentes significaciones del concepto política! Se ha jugado también con las palabras al decir que "la lucha de clases" es un hecho, sin buscar precisar este concepto y lo que para el marxismo implica esta opción programática.

Ocurre otro tanto con el término "conflicto"! Quién puede negar que existen conflictos sociales? Cómo poner en tela de juicio que hay penosos desgarramientos sociales? Cómo negar el hecho de injusticias escandalosas? Hecho y fuente permanente de conflictos es la brecha que se abre entre ricos y pobres. Caldo de cultivo para la emergencia de las ideologías es la negación del hombre, la conculcación de la dignidad del trabajador.

Hay una "sociología del conflicto". Coser es uno de sus grandes exponentes. Se observa que una sociedad sin conflictos se fosiliza. El organismo se mantiene vivo cuando hay tensiones, desafíos, búsqueda de solución. Solo los cadáveres carecen de capacidad reactiva.

Juan Pablo II en la Encíclica *Laborem Exercens* reconoce la justicia de la reacción histórica de los trabajadores en la cuestión social. Sin esta reacción necesarias modificaciones, justísimas reivindicaciones y conquistas sociales no habrían tenido lugar. Los poderosos no suelen ser los primeros en actuar y se requieren fuertes presiones para motivarlos.

Todo esto lo damos por supuesto. Y, sin embargo, al reconocer la existencia del conflicto, sin ulteriores aclaraciones, no se ha obtenido un adecuado planteamiento del problema. Porque cuando se habla de conflicto y de conflictualidad se enfocan las cosas de modo muy especial y plagado de consecuencias. Se suele mirar un **tipo de conflicto** y es el peculiar del Análisis Marxista.

Cómo caracterizarlo? Sería preciso hacer toda una síntesis de los elementos del Análisis Marxista ⁴. No es aquí el caso. Limitémonos a recordar algunos aspectos.

– Es un conflicto que nace en el campo de lo **económico**, en la médula del modo de producción, de tal forma que entre quienes detentan la propiedad privada de los medios de producción y quienes de ella carecen se produce una brecha, un juego de solidaridades de clase en gestación y la consecuente oposición.

– La oposición de **este** conflicto es **antagónica**, total y no existe otra posibilidad que la desaparición de una de las clases, por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Por ende se busca una sociedad sin clases.

– Esta oposición que en su origen es **económica** en una etapa se vuelve **política**, y en todas las etapas es catalizada por una inspiración **ideológica**. El conflicto entre **amigo-enemigo**, corresponde a una sociedad encendida en la que el hombre es enemigo del hombre, "Homo, homini lupus".

– Es un conflicto estructural, de sistemas, sin conciliación posible.

Es muy importante distinguir esta clase de **conflicto** característico de la lucha marxista de clases, de otros conflictos que revisten otras modalidades.

Por tanto, antes de aceptar que el conflicto y la conflictualidad es un hecho se debe especificar cuál es la clase de conflicto que se indica.

Este **conflicto antagónico** sirve de clave para la lectura de la historia y de la sociedad. Es peculiar de una lectura del

materialismo dialéctico y condiciona la forma de aproximación y de apreciación de los fenómenos sociales.

En el análisis marxista la metodología exclusiva será la de buscar el nudo de las contradicciones sociales, en lo cual son nuestros, L. Althusser y los estrategas y agitadores. Se provoca una actitud de ruptura, de rechazo, frente al sistema, al poder, a todo poder, por sucesivas ampliaciones sícológicas.

3. El conflicto en la Eclesiología

Este recuento no representa novedad alguna. Lo novedoso y desconcertante radica en que este instrumental se vuelva la metodología declarada como "científica", salvadora y exclusiva por algunos teólogos y que sea recomendada como apoyo necesario para la Teología de la Liberación. Más penoso todavía es que se pretenda introducir de espaldas al magisterio social como la forma de reflexión adecuada para los mismos Obispos. No han faltado los intentos de asumir este esquema en seminarios y de convertir en hilo conductor de la formación sacerdotal este discutible análisis.

Lo novedoso y penoso a la vez es que se introduzca esta conflictualidad en la teología y en la catequesis.

En la teología, hay que repetirlo, han sido dos tratados fundamentales los más afectos: la cristología y la eclesiología.

Ya no es larvada una eclesiología calcada de lo conflictual. Lo fue en los inicios de la llamada "Iglesia Popular". Se procedía entonces con suma cautela. Era indispensable allegar indicios, datos y juntar perfiles dispersos para armar el esquema. No fue imposible elaborar la ficha de identificación. Hoy, es también algo nuevo, lo que aparecía como rasgos brumosos, no lo es más, a pesar de Puebla. La semejanza es clara.

Se daría una "eclesiogénesis". Sería una Iglesia en nacimiento, en proceso evolutivo, al margen de las "patologías" de una Iglesia concebida como "poder" 5.

Reaparece una corriente "Joaquinista". Para Joaquín de Friore el estadio final es el de la Iglesia del Espíritu, opuesta y diferente de la del Padre y del Hijo. Es el choque contra lo institucional bajo la "inspiración del Espíritu. Ya Tertuliano había hablado de una Iglesia comunión y otra, "Colección de Obispos". Se opone lo carismático a lo institucional y se apela a la caricatura. Profecía por un lado, Anquilosamiento y postración, por otro. Es menester dejar un espacio legítimo a lo carismático, al servicio de la profecía, incluso cuando se vuelve crítica de aspectos de la institución, sin olvidar que también el servicio jerárquico es carismático y que no es dable negarle contextura profética. El problema con los antiguos y recientes discípulos de Fiore consiste en la falta de una visión integradora.

Se introduce el Análisis Marxista en la eclesiología y se transplanta la lucha de clases. Se busca que estalle el conflicto entre revolucionarios y "conservadores".

Se atribuyen mecanismos del modo de producción a la "producción teológica". Habría una producción teológica del sistema, de inspiración "capitalista". Se apropiaría indebidamente el evangelio. A su servicio estaría la burguesía eclesial, sin profetismo. Al margen de ella, tangencialmente, en el "pueblo" (con evidente connotación socio-político) nacería la verdadera Iglesia.

La eclesiología tradicional, la del Concilio, es declarada como superada y la exigencia de la unidad redimensionada. O es declarada "mito", o la unidad de fe es señalada como del todo insuficiente, porque sería fe "ideologizada".

Extrañas combinaciones de autores y tesis han configurado este estado de cosas; combinaciones que no se daban en los planteamientos originales. Por ejemplo, en Hans Küng, el debilitamiento eclesiológico proviene de un ecumenismo, en el cual la preocupación social es inexistente. No hay ni remotos indicios de una simpatía por la conflictualidad marxista. Su preocupación es de otro género. Entre los liberacionistas en América Latina, el inicio, las hipótesis de H. Küng, no eran seguidas con simpatía. Les intersaba el Análisis Marxista y la liberación proletaria. Pasaron los años y se produjo una inusitada mezcla de intereses hasta gestarse una eclesiología de cabeza secular y de corazón ideológico.

La sacramentalidad de la Iglesia se evapora. La fuerza de su casualidad es negada. Queda el **signo** recortado. Ese signo estallarí­a allí donde, poco importa si se es creyente o no, se lucha por la justicia.

La eclesiología conflictual conduce a una catequesis con la misma semblanza. Con licencia o sin ella se hacen ensayos para producir una mentalidad afín. Son reveladores los ensayos de catecismos sandinistas, pero hay otros que siguen la misma senda.

4. Eclesiología conflictual y Comunidades Eclesiales de Base

En otra publicación he tratado el asunto con mayor amplitud y detalle ⁶. Debo aquí restringirme a algunas observaciones.

Las CEB crecieron, se indica en Puebla, y han aportado experiencias positivas. Se ha asistido a una renovación pastoral que en algunos países se atribuía al auge de las CEB. Otros han sido menos entusiastas en las apreciaciones y más perspicaces en cuanto a la multitud de CEB que habría en nuestro continente. Tal vez, se dice, ha habido el tránsito a la hipérbole.

Puebla llama la atención ante algunos fenómenos alarmantes en algunas experiencias: ⁷.

Básicamente son dos los riesgos denunciados: la politización y la conflictualización. Puede llegarse incluso a una sistemática desfiguración.

Expliquémonos: la queja no consiste en desconocer la incidencia "política" de las CEB. Una formación de la conciencia política de sus integrantes es algo útil. Sería ideal que esto se hiciera con la Doctrina Social de la Iglesia como fuente inspiradora de primer orden. Ni siquiera causa malestar alguna forma de organización política. Puede haber suspicacias y choques al respecto en países en los que la democracia está o negada o recortada. El reproche radica en la **politización** de las mismas. Esta expresión tiene sentido negativo. Lo político, en su sentido estricto, se torna lo principal. Lo

propriadamente religioso, subsidiario. La Jerarquía de valores se altera. La primacía la adquiere la acción política.

Si a lo político se le agrega lo **conflictual**, en la forma atrás explicada, las CEB pierden su sentido y destinación originales. Serían más bien grupos de "concientización", de choque, amparadas en "la pastoral" y tendrían la ventaja de ser menos vulnerables al ataque de gobiernos autoritario o totalitarios.

Cuando esa conflictualidad se dirige e impulsa contra la jerarquía, cuaja, por así decirlo, un temor que ya afloraba en el Sínodo de la Evangelización y en la Evangelii Nuntiandi. Serían CEB de espíritu contestario.

Se ha divulgado un manifiesto de CEB de Nicaragua contra los Obispos. Es un magnífico ejemplo de vaciamiento en grupos de obediencia sandinista.

Hoy se procura cambiar incluso su denominación. Se las apela Comunidades Populares. Cae, (y está muy bien!) el calificativo eclesiales, porque su gran laguna es la ausencia de eclesialidad. Pero resulta que el sustantivo **Comunidades**, en la perspectiva original, conllevaba la característica de eclesialidad. No eran cualquier clase de comunidad. Además, la especificación de la eclesialidad provenía también del concepto "**Base**". Y Puebla se encarga de arrojar luz sobre este término. La **Base** es base eclesial. No política ⁸.

Hay detrás de esto un mar de fondo. Las "Comunidades Populares", politizadas y conflictivas, canales de una eclesiología gravemente mutilada, podrían exhibir una legítima carta de ciudadanía en el concierto del Pueblo de Dios?

Los Pastores estamos no sólo obligados a acompañar la CEB, cuando merecen este nombre, sino a denunciar su tergiversación cuándo aparecen comunidades radicalizadas? Podríamos ser "pastores mudos"?

Es este el marco, me parece, de la categórica y oportuna aseveración de Juan Pablo II, al final de su visita a Brasil: "Juzgo conveniente llamar la atención sobre aquella dimensión que **más profundamente las define y sin la cual se eva-**

poraría su identidad: La Eclesialidad' (n. 3). "Ser eclesiales en su modo de existir y de operar. Se forman en comunidades orgánicas para ser mejor Iglesia. Y la base a que se refieren es de carácter nítidamente eclesial y no meramente sociológico o de otro estilo. Subrayo también esta eclesialidad porque el peligro de atenuar esta dimensión, si no de dejarla desaparecer en beneficio de otras, no es irreal ni remoto, sino muy actual. Es particularmente insistente el riesgo de intromisión de lo político. Esta intromisión puede darse en la propia génesis y formación de las comunidades, que se congregarían no a partir de una visión de Iglesia, sino con criterios y objetivos de ideología política. Tal intromisión puede también darse bajo la forma de instrumentalización política de comunidades, que había nacido en una perspectiva eclesial" (N. 3).

5. Espada o Paz?

De la institucionalización de la conflictualidad se ha pasado a la mística de la misma adoptando para tal fin un conjunto de relecturas de textos Bíblicos.

Uno de los textos favoritos, naturalmente, es el de Mt 10, 34-35: "No creais que he venido a traer la paz a la tierra, no vine a traer la paz, sino espada. Porque vine a enfrentar al hombre con su Padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra, y serán enemigos del hombre los de mi propia casa".

Para el profeta Miqueas, a quien Jesús tiene ante sus ojos, el hombre se hace enemigo del hombre, en la medida en que se aleja de Dios (Cfr. Miq. 7, 1-7). Es el desconcierto total: "Se retuerce la bondad como espinas y la rectitud como zarzales. El día de la cuenta que anuncia el centinela llegará" (v. 3, 4). La corrupción es general: "Han desaparecido del país los hombres leales, no queda un hombre honrado; todos acechan para matar" (v. 2). Como consecuencia crece la desconfianza: "no os fieis del prójimo, no confieis en el amigo. . . el hijo deshonra al padre; se levanta la hija contra la madre, la nuera contra la suegra. . ." (v. 6).

La promesa del juicio de Dios llega con el Reino de Dios que irrumpe en Jesús. Viene como **espada**: la del juicio. Este

es el comentario penetrante de Wolfgang Trilling: "Es la espada del juicio, que separa lo malo de lo bueno, los creyentes de los que rehúsan creer. También es la espada de la decisión, ante la que se pone el hombre". Es el conflicto del pecado y el juicio de Dios sobre el mismo, y no el potenciamiento de la conflictualidad. Es la aceptación o la negación de Dios, ante quien es preciso **decidirse**, tomando la cruz y haciéndose digno de él (Mt. 10, 37). Decisión que supone el conflicto de las rupturas; primero en nuestro propio ser y, luego, con todo lo que se oponga a la coherencia de esa fidelidad incluso con sus propios parientes. Bien observa Trilling que la separación que entraña la opción "no puede significar que el discípulo de Jesús deba adoptar una actitud hostil o irreconciliable. Nunca se puede abusar de estas palabras del Señor para falsear el mensaje de la Paz".

En todo caso, nada hay de una conflictualidad política programada, contra la cual está más bien el espíritu mismo del Sermón de la Montaña. Allí se cimenta la exigencia del amor a los enemigos, el perdón, de tal forma que puedan parecer insensatos a la lógica del mundo.

Si la cruz es la consecuencia del conflicto, respecto de la decisión por Dios, ella es fuente de paz, profundamente pacificadora y reconciliadora. Por eso Jesús es "nuestra reconciliación" y "nuestra paz". Es la idea de acercamiento y comunión de la carta a los Efesios, en la paz de la cruz". . . por la sangre del Mesías, porque él es nuestra paz; él, que de dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad (el odio). . ." (Ef. 2.14).

Para quienes sustentan el lenguaje de la conflictividad, el de la reconciliación resulta sospechoso. Sin embargo, la Iglesia es comunidad de convertidos y de reconciliación, "nos reconcilió consigo a través del Mesías. . . mediante el Mesías estaba reconciliando al mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos. . ." (II Cor. 5, 19). San Pablo podrá decir que Ef: "nos recomendó el servicio de la reconciliación", poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación" (Ib.).

Verdad es que se trata de la reconciliación fundamental con Dios. Pero el encuentro pacificador con Dios nuestro Pa-

dre, genera una dinámica de purificación de nuestras relaciones con nuestros hermanos.

Podría decirse que aquí el acento se pone sobre lo personal, con olvido del conflicto estructural. Es un riesgo. No hay que desconocer la existencia en grados variables de conflictos estructurales. Pero las estructuras no están definitivamente al margen, no deben estarlo, de la voluntad de los hombres, quienes las construyen y son a su vez sus víctimas. La respuesta que dio ya Medellín es clara de tal manera que sin ignorar estas realidades se vaya hacia las mismas desde la acentuación del polo personal. Uno de los aspectos más peligrosos del empleo del Análisis Marxista es precisamente la despersonalización y la progresiva sustracción de responsabilidades personales que son transferidas a los mecanismos de un engranaje del cual el hombre sería como un apéndice. Es una crítica que con sobrada razón es formulada en la Encíclica *Laborem Exercens*. No hay en el Marxismo propiamente, al menos en los escritos del Marx maduro, reconvención propiamente ética, ni un lenguaje peculiar de virtudes cristianas. Anota el Padre Dognin que para Marx esto sería como pretender apoyarse en su propia sombra. Los resortes éticos son, no obstante, imaginados por algunos cristianos, como si existiera en el análisis marxista.

“La espada” que llega con el Reino de los Cielos que se hace manifiesto en Jesús, hay además que interpretarla en el amplio contexto del Evangelio. El mejor criterio es captar lo que la Iglesia vio, recibió e interpretó de Jesús. A pesar de las notas características del Evangelio, cómo negar que es muy grande la convergencia para mostrarnos un Cristo, no sólo no Zelota, revolucionario, (lo cual es evidente hasta para los liberacionistas, en su versión más matizada y sobria), sino que es preciso introducir muchas aclaraciones para captar el sentido de un cierto “compromiso” político, siguiendo la distinción en su momento propuesta por el P. Congar. Que el Evangelio tenga repercusiones políticas no es algo puesto en duda. Pero esto es bien diferente a otorgar una finalidad directamente política al mismo o a la acción y obra de Cristo.

Provoca extrañeza y hasta desconcierto que no se tomen el trabajo ciertos autores de echar mano de la esencial pun-

tualización entre política en sentido **amplio** y en sentido estricto recordada por Puebla. Y digo recordada porque ya, con las mismas palabras y contenidos, había sido propuesta por el CELAM en el libro “Iglesia y Política”, (Colección CELAM, N. 13). Hay en Jesús un cierto compromiso por la política en su sentido amplio, pero no directamente como tampoco en la Iglesia, en el sentido estricto.

El acceso a Jesús enseña que su conducta no fue la programación del conflicto sino la llamada a la conversión, en la mejor versión profética, y al amor: no vino a buscar la muerte del pecador sino su conversión y su vida.

Jeremías, cuya conflictualidad política es tan exaltada, anuncia “Dios en un Dios de paz. Tiene designios de paz y no de aflicción” (21.11). Es una paz en la que Dios está incluido y que hace felices a los pacíficos, a los que ponen paz entre Dios y los hombres. Los evangelizadores son anunciadores de esa paz. Por eso se alaban los pies de los que traen la Buena Nueva, quienes desde Dios, con un corazón lleno de Dios, son sembradores artesanos de paz (Mt. 5, 9).

La paz Bíblica es muy rica en su contenido. El “**Schalom**” coincide con la abundancia, con la plenitud, con el logro de las esperanzas.

Sería un trabajo prolijo seguir el proceso bíblico de todo lo que es dable llamar, en contraposición a la **dialéctica conflictiva**, que supone una antropología, condicionada por la ideología, la **dialéctica del amor**. Al término de la misma se halla la plenitud del Reino, la plena realización de la unidad. Es el encuentro definitivo con Dios, cuando ya serán superados los conflictos, las penas, los dolores, ni hará falta enjugar las lágrimas de los ojos.

CONCLUSION

La unidad esencial de la Iglesia puede verse seriamente afectada por la institucionalización de la conflictualidad en el teclado de la lucha de clases. No son pocos los testimonios que presentan de bulto escritos y actividades que socavan la unidad. Y no en episodios circunstanciales, por tanto transitorios, sino en la misma concepción estructural

de una eclesiología no espontánea o silvestre sino ligada a irrelegables criterios.

Aún en medio de los peores conflictos, aun en medio de la guerra, la Iglesia se levanta, no como un "viejo blasón medioeval", como alguien ha dicho, sino como bandera de unidad, de reconciliación, de esperanza, precisamente por ser signo eficaz de comunión con Dios y con la humanidad (Cfr. L.G. 1).

Como misterio de comunión, su unidad de fe es fuente: es Iglesia de convocados, congregados por el Espíritu en torno del Resucitado. Es la reunión de los que en la fe responden a la llamada de Dios. Es una unidad que viene de Dios y que suscita en los fieles la voluntad de unidad. Puebla expresa gráficamente cómo es unidad que se anuda fundamentalmente hacia arriba (No. 248).

Es una unidad que se mantiene aún sobre el drama y la división de las guerras. Y urge para la fraternidad y la paz. Por eso la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano expresa que como pueblo universal no entra en pugna con ningún otro pueblo. Es mansión del diálogo, en la expresión de Pablo VI, y lugar donde los hombres se hacen familia de Dios (Pb. No. 240).

De la misma manera como es grave vaciamiento de la noción de Pueblo de Dios atribuirle al "pueblo" una mera connotación socio-política, desvinculada de la fe, de la consciente pertenencia a Dios, es también grave atentado sustituir el sentido de su unidad esencial con Dios y con la humanidad, con otra clase de "unidad" de lucha política.

Tiene gran valor una unidad de opción en el amor preferencial por los pobres. Hace parte integrante de la evangelización y es nota de la autenticidad en el comportamiento de la comunidad, "de la sinceridad de vuestra caridad" (II Cor. 8, 9), de una caridad que tiene su ejemplo perfecto es quien siendo rico se hizo pobre. No es ni mucho menos indiferente el sentido de fraternidad, de solidaridad, de igualdad: "El que mucho recogió no tuvo de más; y, el que poco, no tuvo menos" (II. Cor. 8, 14).

La ruptura de la fraternidad, por la injusticia, es rechazo del don de Dios. Es pecado. La cerrazón de quien no acude a responder a la necesidad del hermano es pecado. Por eso San Pablo, en un contexto social pide que no haya este tipo de divisiones de tal forma que haya unos hambrientos y otros repletos: "Despreciáis a la Iglesia de Dios y queréis afrentar a los que nada tienen" (I Cor. XI, 21, 22). Condena San Pablo vigorosamente semejantes actitudes en algunos cristianos de Corinto: "Cada uno se apresura a comer su propio alimento, de suerte que uno tiene hambre, pero el otro está borracho" (I Cor. 12, 21). No es en tal caso digno el cristiano de celebrar la Eucaristía (I Cor. 11, 27). Es el conflicto del pecado el que aleja del hermano y de la Fracción del Pan. El pecado es una forma de división.

Pero no es esta una conflictualidad según el esquema de la lucha de clases. Es un conflicto que encuentra abiertas las puertas del perdón, de la **conversión**, de la reconciliación con Dios y con la comunidad, a diferencia del conflicto propio del Análisis Marxista.

Por otra parte la Eucaristía es también llamada a la conversión y causa de la misma. Puede ser señal de una eclesiología maltrecha al extremar el conflicto. Caso típico escoger como una visión adecuada ésta: "la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si **antes** no ha realizado en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo". Se aplaude esta argumentación en parte válida, (como es válida la advertencia de Mateo (5, 38-24), en un contexto Eucarístico, sobre la exigencia de reconciliación con el hermano), hasta concluir que está bien "sacrificar el derecho del culto externo de la Iglesia, para crear condiciones que hacen más auténtico ese culto".

Es certera la llamada del Episcopado francés. La Eucaristía es un compromiso de reconciliación en la que aún los adversarios opuestos pueden afirmar juntos ante la faz del mundo, en un momento de fiesta, que llegará el término final en que los enemigos se volverán compañeros y los adversarios se reconocerán como hermanos" (Pour une Pratique chrétienne de la Politique, I, 3).

El amor universal de la Iglesia está sobre las divisiones. Lo ha subrayado admirablemente Juan Pablo II en su Discurso al Episcopado Argentino, en su reciente visita.

La unidad de la Iglesia, de diversidad, y no de uniformidad, es fuerza de cohesión en medio de conflictos y tensiones (Pb. 246).

Conserva toda su validez la enseñanza del Papa en Puebla:

“Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia “institucional” u “oficial”, calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular “que nace del pueblo” y se concreta a los pobres. Estas posiciones podrían tener grados diferentes, no siempre fáciles de precisar de conocidos condicionamientos ideológicos. El Concilio ha hecho presente cuál es la naturaleza y misión de la Iglesia. Y como se contribuye a su unidad profunda y a su permanente construcción por parte de quienes tienen a su cargo el ministerio de la comunidad, y han de contar con la colaboración de todo el Pueblo de Dios. En efecto, “si el evangelio que proclamamos aparece desgarrado por querellas doctrinales, por polarizaciones ideológicas o por condenas recíprocas entre cristianos, al antojo de sus diferentes teorías sobre Cristo y sobre la Iglesia e incluso a causa de sus distintas concepciones de la sociedad y de las instituciones humanas. ¿Cómo pretender que aquellos a los que se dirige nuestra predicación no se muestren perturbados, desorientados si no escandalizados?” (Evangelii Nuntiandi, n. 77) (1.8).

Qué importante sería acoger las obligantes invitaciones de Puebla para revisar la asunción del Análisis Marxista y hacer posible un diálogo que abriría grandes esperanzas a un más rico aporte teológico latinoamericano. Tantos valores, tantos aspectos muy valiosos y positivos de algunos autores y experiencias pastorales, se podrían integrar en una proyección de promisoría renovación.

Renovación que, a nivel teológico urge el diálogo, el cual no puede ser exigido a nadie a costa de la demolición de las identidades. Diálogo que supone una visión crítica y un esfuerzo de comprensión. Y una atmósfera sustraída de fáciles conciliaciones y de una conflictualidad aumentada. Ojalá esto sea posible, con el criterio básico de la seriedad científica y del respeto al Magisterio de la Iglesia.

NOTAS

- (1) Es abundante el material teológico de este autor belga que trabaja desde hace años en América Latina, en Brasil y en Chile. Tiene obras de importancia. Algunas son de valor dispar. No es propiamente la misma posición la de su “Teología de la Revolución” y la de su “Teología de la Praxis Revolucionaria”. El segundo es crítico, exigente y toma claras distancias respecto del marxismo que rechaza y de una Teología de la liberación, acrítica del Análisis Marxista. Parece no obstante, que a veces retornan temas de su teología de la Revolución, menos claros y en casos nebuloso.
- (2) A pesar de que Juan L. Segundo parece según la línea de la conflictualidad, su inquietud primera no parece ser ésta. Surge más bien en escritos polémicos. Hay otros que no lo son tanto. Entre su última voluminosa obra, sobre aspectos de cristología, con consideraciones valiosas y lo que fue, hace años una conferencia suya en El Escorial hay diferencias. Su obra es, así parece, un esfuerzo de diálogo con el secularismo. Le gustaría metodológicamente, es un síntoma, según el camino de **Machovech**, En “Cristo para los ateos”.
- (3) La misma tendencia reaparece en escritos más recientes como vigorosa afirmación. Si a la altura de su “Teología de la Liberación”, importante recolección de artículos de ocasión, dispersos en el tiempo, eran un cometido de diálogo con el mundo universitario, en un trabajo de frontera, sus artículos, nuevamente recopilados, tienen ante la vista un interlocutor más amplio. La conflictualidad aparece por doquiera y la acogida a la “racionalidad científica” del Análisis Marxista. Sustenta, bien se sabe, la distinción entre su nivel científico y su nivel ideológico. Hay, no obstante, diferencias de estilo y de intencionalidad pastoral, que no lo hacen del todo semejante a Assmann, reconocidamente radical.
- (4) Este estudio lo he realizado en: “Liberación Cristiana y Liberación Marxista”, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, pp. 207-273.

Hay dos autores brasileños que han desarrollado más tan espinosa cuestión y que merecían un estudio aparte. Es una prueba más de la actualidad del tema. Son **Leonardo Boff** y **Libanio**. El más re-

ciente es el libro de J.B. Libanio, "Pastoral Numa Sociedade de Conflittos", Coedición de Vozes y CRB (Confer. Relig. de Brasil), Petrópolis, 1982. El capítulo IV está consagrado a "una aproximación dialéctico-estructural" (pp. 97-136). Lo pertinente está consignado en la "caracterización" de la "Introducción" (pp. 97-103 y 122-136). En este capítulo no es camino despejado entender qué entiende el autor por la mencionada aproximación "dialéctica-estructural". A ratos deja la impresión de seguir la senda del Análisis Marxista. A ratos no. Supone, en todo caso la necesidad del conflicto (p. 99) y busca entender su estructura con finalidad pastoral. A la base de la estructura conflictual se hallarían la existencia de grupos o intereses antagónicos. Procura señalar el lado objetivo, no subjetivo del mismo. "No se trata de cuestión de personas individuales. . . Supone que se comprenda la sociedad dividida en clases, en grupos de poder y dominio. . ." (p. 101). Hace referencia al "conflicto de clases". El modo de producción está a la base y las clases sociales son expresión de las relaciones antagónicas. Alude a la conocida distinción: clase "en sí" y "para sí".

La comunicación del Padre Arrupe sobre el Análisis Marxista es, en parte tenida en cuenta, en el sentido de que hay muchos otros conflictos y otras causas diferentes a las indicadas por el marxismo (P. 126). Abundan los factores de estratificación y no se puede sostener que haya solo dos clases. Sin embargo se queja de que haya en la Iglesia quienes impiden o dificultan "percibir la realidad del conflicto, sobre todo bajo la forma de lucha de clases" (p. 132). E insiste en que "el lugar social" en el que se actúa constituye el más fuerte condicionamiento para comprometerse en el conflicto (p. 134-136).

Si hay que analizar seriamente algunas afirmaciones que me parecen poco sostenibles, en torno del hecho de la lucha de clases, hay valiosas y hasta valientes observaciones cuando deja mayor espacio a la crítica. Es bien interesante el liberal c) "Lucha de clases" (pp. 222-233). Explica oportunamente el motivo por el cual prefiere emplear la expresión "conflicto de clases" y no "lucha de clases", por la inspiración marxista de ésta. Sus reparos están orientados, en buena perspectiva al Análisis Marxista como categoría de lectura de la historia y como método-estrategia de acción. La lectura de la historia, con toda razón, le parece, "monótona y pobre, reduciendo la complejidad de los factores, de un lado y deturpando la comprensión de otros" (pp. 228-229). Puede sí servir para entender algunos planteamientos. Es categórico el rechazo al uso de la lucha de clases, como método y estrategia de acción, tanto por razones científicas, como por motivos éticos (pp. 231). No responde a las exigencias cristianas y "no es cristiano alimentar la lucha

de clases (en ningún sentido: ni a favor del marxismo ni del capitalismo. Es la mente del autor) sea para mantener, sea para transformar la realidad" (p. 233).

Estas pistas de Libanio son un buen fruto de las apreciaciones del P. Arrupe. Pienso que se abre un amplio panorama para el diálogo, hasta hace algún tiempo, poco despejado.

Las razones para mis reparos al reconocimiento de la lucha de clases como "un hecho", se hallan en "Opciones e Interpretaciones a la luz de Puebla", en observaciones formuladas al P. Ricardo Antoncich, (pp. 68-71).

Mientras en Libanio se aprecia este evidente progreso, que sería mayor de haber tenido en sus manos la Encíclica Laborem Exercens, en Boff, menos familiarizado con esta problemática filosófica, quizás, se percibe una asunción muy poco crítica del Análisis Marxista, más bien, por razones de tipo emotivo-ético que por lo que implica un análisis necesario propiamente científico. La lectura de Libanio podría serle útil porque, hay que repetirlo mil veces, el corazón del Análisis Marxista es la lucha de clases. Ha acogido Fray Leonardo el Análisis dialéctico, de cuño marxista con suficiente claridad en la expresión. Es reconocida su fecundidad teológica. He aquí lo que expresa: "Aquí entra en cuestión la definición del lugar social y la determinación que hacemos del análisis: en función de la liberación de los oprimidos. De las dos tendencias básicas en el análisis social —la funcionalista que ve la sociedad principalmente como un todo orgánico y LA DIALECTICA que ve la sociedad, de modo especial como un conjunto de fuerza en tensión y conflicto, por causa de la divergencia de intereses— nos parece que EL ANALISIS DIALECTICO ATIENDE MEJOR A LOS ANHELOS DE LOS POBRES Y SIN PODER. La primera es reformista porque se preocupa con el funcionamiento y la mejoría de un sistema que juzga bueno y debe ser mantenido, la segunda es dialéctica, atiende a los conflictos y a los desequilibrios que afectan a los empobrecidos y postula una reformulación del sistema social de manera que se logre más simetría y justicia para todos. En este punto la teología de la liberación tiene privilegiado EL ANALISIS DIALECTICO DE LA REALIDAD SOCIAL porque corresponde mejor a los objetivos enfocados por la fe y por la práctica cristiana. ES AQUI DONDE SE HACE UNA UTILIZACION NO SERVIL DEL INSTRUMENTAL ANALITICO ELABORADO POR LA TRADICION MARXISTA (Marx y las varias contribuciones al socialismo de Gramsci, de Althusser y de varios otros teóricos), desvinculado de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico). En este punto se trata de ciencia (saber controlado por

la experimentación y verificación) y no de filosofía (interpretación universalizante del ser y de la historia global). (Leonardo Boff, Artículo "La Salvación en las Liberaciones", en el Libro "De la Liberación: Lo teológico de las liberaciones socio-históricas, Ed. voces, pp. 50-52). Cfr. Opciones e Interpretaciones a la luz de Puebla, pp. 54-55).

- (5) Es muy variada la obra, ya numerosa de **L. Boff**. Hay obras, me parece que no ofrecen mayores reparos y que son sugerentes y útiles. Es el caso del "Cristo Liberador". Es su libro más conocido. Curiosamente mientras algunos se desmiden en elogios, otros, de su misma línea son críticos, como Juan Luis Segundo (o.c.p. 27).

Aquí interesa seguir el hilo de la conflictualidad. La ha llevado a su más apasionada expresión, en el molde del Análisis Marxista, en su libro desconcertante: "**IGREJA, CARISMA E PODER**". Ed. Voces, Petrópolis, 1981, Hay todo un capítulo consagrado al tema en su repercusión al interior de la Iglesia, lo que genera una **eclesiología militante** mejor aún, conflictual. Prefiero no intentar un resumen del C. VIII "Características DA IGREJA NUMA SOCIEDADE DE CLASSES", (pp. 172-195). Me embargaría el temor de ser acusado de una lectura ligera, recortada o prejuiciada. Más bien invito al lector a hacer esta lectura y a preguntarse, si es del caso: No liga Fray Leonardo en amplia medida a la Iglesia con el modo, el proceso de producción como lo describe el Análisis Marxista? (p. 175). No la presenta demasiado limitada, condicionada y orientadora por el modo de producción, en concreto, por el capitalismo? (pp. 176-177-178). No resuena un cierto masoquismo de una corriente de Teología de la liberación que se complace en ampliar y generalizar llagas posibles de la Iglesia, hasta verla postrada, prostituida, de brazo del "poder", de la "hegemonía dominante". Ella está atravesada por los conflictos de clase y se vuelve ya en lo religioso, en un sector, expropiadora. Es la expropiación del clero en detrimento del laico (p. 179). La Iglesia domesticada por el capitalismo pretende negar el conflicto, con un discurso **unitario y ambiguo** sobre temas no conflictivos, que privilegian la armonía, niega la división de clases y la legitimidad de sus luchas. . . (p. 181). La libertad como la santidad quedan secuestradas por la clase dominante, por el poder. No queda la impresión, preguntaría al atento lector, de que el pueblo se torna clase subalterna ante una jerarquía que monopoliza el poder sagrado? (p. 185). No alaba, a pesar de lo expresado por el Papa y por Puebla, la "Iglesia Popular", contra la Iglesia social? (p. 188). Sustenta o no Boff unas comunidades eclesiales de base que adquieren un valor eminente político. Es la impresión de una dolorosa división en la Iglesia, contra un poder exacerbado, según él, en la que toma

partido según los intereses de una clase que abre la esperanza del Socialismo (p. 192, 211).

Cabe esperar que Boff, más teólogo que filósofo, revise esta metástasis del Análisis Marxista que conduce a esta caricatura de la Iglesia

- (6) "Opciones e Interpretaciones a la luz de Puebla", Consejo Episcopal Latinoamericano, pp. 1-24.
- (7) Los aspectos positivos han sido indicados en los Nos. 96, 87, 156. Las llamadas de atención se hallan en el No. 98: "Es lamentable que en algunos lugares intereses claramente políticos pretenden manipularlas y apartarlas de la auténtica comunión con los Obispos". No. 630: "No han faltado. . . miembros de comunidades o comunidades enteras que, atraídas por instituciones puramente laicas o **radicalizadas ideológicamente**, van perdiendo el sentido auténtico eclesial".
- (8) "De Base", consiste "en estar constituida por pocos miembros en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad" (Pb 641). Es algo diferente del concepto de base, v.g. en Gutiérrez: "Nos referimos a la **base social**, a los sectores populares y marginados. . . insertos en ese mundo de marginación y opresión, en ese pueblo explotado y creyente" (Ponencia en la Asamblea Mundial de Paz Romana, Nov. 1 - 7, 1979, p. 5).

Momentos de Iglesia en la Historia de América Latina

Alberto Methol Ferré

Nos interesa aquí la Iglesia, su autoconciencia, en las diversas épocas o etapas de la historia latinoamericana. No pretendemos ninguna historia eclesial, ningún seguir minucioso de su acontecer histórico. Se trata más bien de señalar algunos momentos muy significativos de esa historia en relación al desarrollo de la "eclesiología". Significativos no sólo por sí mismos, sino especialmente para nosotros, en cuanto pueden ser elementos para una mejor comprensión de la Iglesia latinoamericana de hoy. Nos importa la historia, por nuestra actualidad. La necesidad de comprender nuestro tiempo nos empuja a la revisión histórica. Nuestros problemas y desafíos tienen lejanas vertientes. Si no se sabe de ellas, de sus razones, nos exponemos a una mala inteligencia de nosotros mismos. Por eso, esos "momentos significativos" de la historia eclesial latinoamericana son luz o sombra de nuestra propia autocomprensión actual, contemporánea.

1. En la Fundación eclesial latinoamericana

Los orígenes son siempre decisivos. Nos condicionan para siempre, aunque de diferentes maneras. Nuestros orígenes eclesiales están en la Europa de los siglos XV y XVI, más particularmente en España y Portugal. Como no conozco

suficientemente la historia portuguesa, me limitaré a la de España. Nuestros orígenes están en las modalidades eclesiales que toma la evangelización de las culturas indígenas americanas, en sus modos iniciales de relación. Estos dos aspectos serán nuestro primer "momento".

Primero nos preocupa qué Iglesia viene aquí. En Europa se están gestando los primeros Estados nacionales, por sobre la dispersión feudal o las ciudades libres. Aparece de modo cada vez más intenso la reflexión sobre la soberanía del Estado en relación a la Iglesia. Autonomía que se vuelve en muchos superioridad sobre la Iglesia, sujeción de la Iglesia al Estado. De modo paralelo a la configuración propia del Estado, comienza a tomar relieve la autoconciencia diferenciada de la Iglesia como tal, la reflexión sobre su autonomía, su independencia respecto del Estado y el sentido de su superioridad. Desde el seno de una "cristiandad" abarcadora, se diferencian más y más, como en contracanto recíproco, el Imperio o la Monarquía del Papado. Porque es singular: sólo puede ser igual al Estado otro Estado. No hay igualdad entre Iglesia y Estado, pues no son de la misma naturaleza. Si no es así, la Iglesia que siempre está dentro de la esfera del Estado, o está sometida al Estado —que tiene la potestad temporal máxima— o es independiente del Estado (dentro del Estado). Esto último sólo puede ser posible si en algún sentido la Iglesia es superior al Estado, si es portadora de valores que trascienden al Estado. La relación de Iglesia y Estado que bajo un aspecto pone a la Iglesia en inferioridad, siempre sometida a la potestad del Estado en algún sentido; o bajo otro aspecto, la ponen en superioridad, trascendiendo al Estado en algún sentido, es tensión que estalla intensamente en los tiempos del descubrimiento y la conquista americana. Hay múltiples posibilidades y respuestas para esa extraña dialéctica de diferencia entre la Iglesia y el Estado por "superioridad" e "inferioridad" recíprocas desde ángulos distintos. Es una relación inevitable, forzosa; una dialéctica de contrarios muy extraordinaria. Así, el nacimiento de la teoría del Estado coincide, no por azar, con el surgimiento de la Eclesiología. La formación del Estado nacional en España que culmina con los Reyes Católicos, en el siglo XV, es contemporánea de una de las primeras eclesiologías, la "Summa Ecclesia" (1453), de Juan de Torquemada.

El dominico Juan de Torquemada proviene, en sus perspectivas eclesiológicas, de Santo Tomás y Viterbo. Es crítico de las visiones nominalistas de la Iglesia que la desgranaban en la multitud de los fieles individuales. Apela a la teoría de las cuatro causas para la comprensión de la Iglesia como "cuerpo místico": causa eficiente (principal Cristo; instrumental, sacramentos), causa material (fieles) causa final (participación en la Gloria) causa formal (unidad de Cristo por medio de la Fe). Pero el énfasis principal no está en el misterio de la Iglesia, sino en el Primado Romano, los concilios, el cisma y la herejía. Esto es bien explicable. Si la Iglesia debía afirmarse en su propio ser visible ante el Emperador o el Rey —encarnaciones visibles de la suma potestad del Estado— debía centrarse en su propia autoridad visible suprema, el Pontificado. De lo contrario se esfumaba en pura invisibilidad o se desgranaba en Iglesias nacionales, episcopales, perdiendo su "catolicidad" encarnada. La individuación de los Estados en múltiples soberanías, llevaba necesariamente al acento católico concreto en el Pontificado. Esta será una línea que irá acentuándose progresivamente desde el dominico Cayetano hasta los jesuitas Suárez y Bellarmino, en el siglo XVII. Se configura así uno de los elementos esenciales de la mentalidad eclesiológica del tiempo fundacional de América Latina.

Pero la historia no es tan sencilla. Si el nacimiento de la eclesiología responde ante todo a una lucha de la Iglesia por mantener su independencia e identidad en relación a los poderes de este mundo, su independencia siempre es relativa y frágil. Pues la Iglesia sólo existe concretamente en la esfera de autoridad del Estado, soportando la presión incesante del Estado que tiende naturalmente a subordinar toda sociedad que forme parte de su Sociedad. En esta dialéctica incesante a que está sometida la acción de la Iglesia en el mundo (siempre dentro de Estados determinados) su independencia tomaba ahora una forma de dependencia concreta: el Patronato Regio. No olvidemos que en el mundo todas las independencias tienen dependencias; que éstas toman distintos rostros y formas en el curso de la historia, pero que jamás desaparecen. Sólo Dios es cabalmente independiente.

La aparición del Patronato Regio se inscribe aquí dentro de la dinámica rival hispano-lusitana en los descubri-

mientos y conquistas africanas, por la implantación de las Iglesias en ellas y el recurso a la Santa Sede, habitual entonces. Esto culmina en la repartición del Papa Alejandro y los tratados de Tordesillas. No es posible, ni interesa ahora, historiar las vicisitudes de la obtención del Patronato Regio por los Reyes de Portugal, Castilla y Aragón. Respecto de los Reyes Católicos tenía en su transfondo la paradójica aceptación de la “donación pontificia” como título de dominio sobre tierras americanas. Los contrastes no faltan, la consolidación del Patronato Regio acaeció bajo el Papa Julio II, que pretendió justamente resistirlo más. Fue cuando Julio II promulgó la bula de erección de las primeras diócesis de América. Allí se jugó la batalla decisiva y final. El Papa no mencionaba ningún derecho de patronato real. Fernando bloqueó la bula. El Rey explicó a su embajador ante la Santa Sede: “Yo mandé ver las bulas que se expidieron para la creación y provisión de arzobispados de la Española; en los cuales no se nos concede el patronazgo de los dichos arzobispados y obispados, ni de las dignidades y canonjías, raciones y beneficios con cura o sin cura que en la dicha Isla Española se han de erigir. Es menester que Su Santidad conceda el dicho patronazgo de todo ello perpetuamente a mí y a los reyes que en estos reinos de Castilla y de León sucedieren” (Ver Lopetegui y Zubilla “Historia de la Iglesia en la América Española”, BAC, tomo I, pg. 127). Exigió también tres concesiones: “concesión perpetua del patronato para la erección y provisión de todos los beneficios eclesiásticos; orden de que los obispos y beneficiados no percibirían más que aquella parte de los diezmos que constaran en la donación de ellos que los reyes hicieren; poder de que el rey pudiera precisar los límites de la diócesis”. Y ello no sólo para la Isla Española, sino para las otras sedes de “las otras islas y tierra firme del mar Océano que son y fueren erigidas”. Y manifestaba su absoluta resolución en no admitir componendas, (Idem, pg. 127-128). Hubo un forcejeo de tres años. El Papado se encontraba impotente para erigir la jerarquía; finalmente Julio II capitula, concediendo a Fernando los privilegios en la bula “Universalis Ecclesiae regiminis” (1508). Así se afirmó el Patronato Regio para las Indias.

¡ Si serán importantes los orígenes !. El Patronato Regio fue concesión cuando todavía no se tenía ni idea que

América fuera un nuevo continente y España sólo dominaba unas islas en el Caribe. Sin embargo, las consecuencias de esta concesión pontificia fueron tan grandes como prolongadas. Pasaron —a pesar, otra vez, de la resistencia pontificia— a los nuevos Estados americanos independientes en el siglo XIX; sólo en nuestros días los últimos Estados han renunciado al Patronato. Claro, el Patronato tuvo en la historia distintas implicaciones, diferentes significados. Condicionó fuertemente la vida de la Iglesia, pero no es la vida de la Iglesia. Acotemos que en relación al reino de Portugal, el Patronato Regio fue configurándose desde las bulas pontificias de 1455 y 1456 hasta la culminación en 1514 (imitando la victoria de Fernando) por concesión de León X.

El Patronato Regio incluye el derecho de presentación para el nombramiento de obispos por el Pontífice. El Estado siempre tuvo interés —especialmente en tiempos de cristiandad— de controlar a sus episcopados. Es cuestión siempre latente, con tensiones intensas de tanto en tanto, y que hoy acaece no sólo con Estados confesionales ateos (como los marxistas) sino incluso con Estados que se proclaman no-confesionales. Lo cierto es que los “reyes católicos” (así designados por el Papa Borgia) tuvieron especial cuidado de realizar una verdadera “reforma del episcopado”, en el sentido de preocuparse por presentar muy buenos candidatos. Esto possibilitó luego la “reforma de los conventos” y monasterios de monjas, impulsada sobre todo por el notable Francisco Jiménez de Cisneros, con el apoyo de la monarquía. Cisneros fue fraile franciscano de estricta observancia. Llevó a cabo la reforma de la vida religiosa que pasaba por un período de relajación, con mano dura y rigorista. Pero no se trató sólo de una reforma disciplinaria, sino que caló profundamente y se hizo también reforma cultural y científica. Nunca hay plena reforma religiosa sin reforma de los estudios. De tal modo, sostenido por los reyes católicos, el cardenal Cisneros llevaría a cabo una extraordinaria “reforma católica” que no sólo evitó la “reforma protestante” en la península ibérica, sino que dio energías a la Iglesia para la gran reafirmación y reforma del Concilio de Trento. Las reformas de Cisneros alcanzaron su apogeo con la Universidad de Alcalá, con su educación humanista, con la obra monumental, la Biblia “Políglota Complutense”, como sostén de los colegios de formación sacerdotal, sin los cuales no habría

reforma eclesiástica. En la dialéctica entre las universidades de Alcalá y Salamanca, surgió la gran escolástica española —bajo el signo de Santo Tomás—, con Vitoria, Melchor Cano, Soto, etc. De esta atmósfera espiritual-intelectual, saldrán desde los Bartolomé de las Casas hasta los Santo Toribio de Mogrovejo. De la reforma de Cisneros viene energía tanto para la “evangelización constituyente” en América, como para la respuesta de Trento en Europa. Tenemos ya una cierta noticia de la Iglesia que llega al mundo americano, la que enfrenta las tareas inéditas de la evangelización de sociedades indígenas totalmente desconocidas. Para la evangelización un desafío hasta entonces insólito, dentro de muy específicas condiciones políticas.

La Iglesia real no coincide nunca con las “eclesiologías”, pues las desborda siempre, tanto en su ser como en su acción. La realidad de la Iglesia es mucho más rica que las eclesiologías, que son reflexión segunda. Estas son decisivamente determinadas por el repertorio de problemas relevantes y urgentes de un determinado tiempo. Ponen a la luz algunos aspectos, pasan a la sombra otros, lo que no significa que estos últimos no existan, que no operen en la realidad. En la misma praxis eclesial —que es plural— hay muchas veces perspectivas eclesiológicas implícitas, que no llegan a tematizarse, que no se autoformulan conscientemente. La evangelización no es tampoco cuestión de sola predicación, asunto de la “palabra”, del Logos. Es también cuestión de praxis, acciones, gestos, ritos, liturgia, procesión, fiesta. Implica siempre una exigencia de justicia, de amor concreto, personal y social. De tal modo, los motivos eclesiológicos que determinaron la evolución eclesial en Europa y que fueron sí claramente explicitados, no eran los mismos que surgieron en la experiencia americana. Sólo que aquí, por la inevitable dependencia inicial del centro europeo, no alcanzaron formulaciones eclesiológicas. Hubo nuevos planteos pastorales. Pero si las diversas pastorales implican distintas eclesiologías, aquí no se pudieron extraer de las pastorales los nuevos acentos eclesiológicos correspondientes. Por eso nos limitaremos a señalar singulares situaciones pastorales que pudieron tener consecuencias eclesiológicas. Ciertamente, nada se pierde, y pueden ingresar en la reflexión eclesiológica de hoy.

Corresponden sólo breves anotaciones, como estímulo a la reflexión.

En primer lugar, la predicación. Ella irrumpió en su esplendor, con la Orden de los Predicadores, los dominicos. Cuando era general de la orden el cardenal Cayetano, vinieron los primeros predicadores. El sermón de Montesinos desencadenó la lucha por la justicia en América en favor de los indios. Del que viene Bartolomé de las Casas. Su génesis está sin duda en la tradición de los grandes predicadores populares de los mendicantes. Más concretamente, viene de un profeta desarmado, Savonarola, ya muerto en la hoguera, que tenía gran influencia en los dominicos españoles de entonces. Pienso que en el sermón de Montesinos hay ecos de Savonarola. La repercusión fue inmensa. Desencadenó la disputa teológica más intensa sobre el Nuevo Mundo. Incidió en la legislación social, en la actitud del Estado, especialmente en las Leyes Nuevas de 1542. La evangelización afectaba a las instituciones sociales, no se concentraba sólo en la conversión personal. De hecho, no hay evangelización sino por la conversión personal; esto puede acaecer en cualquier estructura social. Pero las estructuras sociales son formas habituales de relación entre las personas; residen, viven en las personas. Tocar una, implica afectar la otra, a mediano o largo plazo. La teología se vio conmovida por estas cuestiones, pero la verdad es que no se integraron explícitamente en la reflexión eclesiológica.

Los franciscanos tuvieron otras perspectivas. Buscaron la inculturación. Penetraron más profundamente en las culturas indígenas. Quisieron asumir más a fondo al mundo indio. Así, manifestaron una gran curiosidad por las culturas precolombinas. Por un lado, fueron más conformistas con las instituciones dadas, como Motolinía, confiado en el fermento paciente del evangelio; por otro lado, acariciaron la idea de una renovación de la Iglesia en el Nuevo Mundo, más pura que la de Europa que sentían decadente. En esto parece haber estado los franciscanos de México, al principio, hasta la liquidación del complot de Martín Cortés en 1565-66. Esto ha dado lugar a los estudios sobre el “milenarismo” y aún del “joaquinismo” (de Joaquín de Fiori) de los franciscanos, incluso de los que apoyaron a Colón en el convento de

la Rábida. El mismo Colón no era ajeno a tales visiones. Los estudios de J, Phelan y Marcel Bataillon abren rumbos todavía no suficientemente recorridos.

De este espíritu franciscano y del humanismo de la reforma de Cisneros venían impregnados los primeros grandes obispos, Zumárraga y Vasco de Quiroga. Zumárraga persiguió la idolatría, hizo una gran destrucción de ídolos, a la vez que protegía a los indios. Su amigo Vasco de Quiroga fue más lejos y fundó los célebres "pueblos hospitales" en Michoacán, intentando realizar con los indios la Utopía de Santo Tomás Moro. Evangelizar llevaba al mismo episcopado a intentar transformar las condiciones sociales del indígena. En ese sentido se encaminan los Concilios Provinciales de México (1554-65 y 85) y de Lima (51-67-82). El obispo Santo Toribio Mogrovejo, formado en el espíritu de Trento, será su más alta expresión.

El III Concilio de Lima es muy claro en su designio pastoral. Quiere que, como adecuado método de evangelización, se formen "reducciones" con los indios. Es decir, busca llevar a los indios dispersos a la vida de "ciudad". Esto tiene una perspectiva tomista muy clara: el hombre es un animal político, habitante de la ciudad. Sólo en la vida de la ciudad el hombre puede alcanzar su posibilidad de realización plenamente humana. Por eso habrá que introducir a los indios en la vida política. De tal modo, evangelizar implicaba reunir a los indios en pueblos, villas, ciudades. Hay aquí una íntima unidad entre promoción y evangelización. Este designio pastoral del episcopado condensa toda una serie de experiencias evangelizadoras, ya iniciadas por el mismo Bartolomé de las Casas que argüía sobre la plena humanidad de los indios, porque eran capaces de "construir ciudades". Encontrará luego su culminación en las reducciones franciscanas y jesuítas, principalmente estas últimas, que lograrán la más alta experiencia misionera de la formación de América Latina.

Como se ve, un conjunto de líneas pastorales que se diferencian, se entrecruzan, chocan, se heredan y alimentan mutuamente. Experiencias muy diversas de las europeas. Una

problemática diferente, que fue aprovechada por la Iglesia ante todo en el ámbito misionero de los nuevos continentes que se abrían a la acción apostólica, pero que no se volvió reflexión eclesiológica. Las tensiones con los Estados y con la reforma protestante siguieron dando la tónica fundamental de la eclesiología naciente. No era para menos, pues allí estaba en peligro la existencia misma de la Iglesia. Era asunto de vida o muerte, en tanto que lo americano —de inmensa importancia evangelizadora— no amenazaba, diríamos, el ser mismo de la Iglesia, sino que requería su acción y comprensión más o menos profundas.

Creo que tenemos ya un esbozo, una imagen de la Iglesia en su primer momento significativo de la formación de América Latina. Tenemos una noción de su complejidad. Siempre se puede proseguir, de modo interminable. . .

2. En la Ilustración

Un segundo momento eclesial altamente significativo es la Ilustración. Desde el ángulo de América Latina, la Ilustración abarca claramente de mediados del siglo XVIII hasta la Independencia, o sea el primer tercio del siglo XIX. Luego, las tendencias eclesiológicas irán cambiando su dirección a partir del Pontificado de Gregorio XVI, en 1831, es decir desde el reconocimiento pontificio de las nuevas repúblicas americanas independientes. Las tendencias eclesiológicas del tiempo de la Ilustración toman una dirección contraria a la de Torquemada, Cayetano, Vitoria, Cano, Suárez, Bellarmino, que caracterizó el primer momento significativo, renacentista y barroco. Muchos nombres pueden caracterizar este segundo momento eclesial; jansenismo, regatismo, galicanismo, josefismo, febronianismo, etc. Preferimos sintetizarlo en una sola designación: "neojansenismo", que se diferencia del "jansenismo" primitivo, de índole teológica, por ser más de acento eclesiológico.

Vimos ya en el primer momento significativo como un doble movimiento contradictorio. La afirmación del Estado, de las teorías del Estado y su soberanía, con el movimiento paralelo y contrario de la Eclesiología, con la reafirmación de la centralidad católica en el Pontificado. De una parte,

en la Iglesia Católica se acentuaba el centro Pontificio, la unidad de la Iglesia, el esfuerzo de centralización eclesial. Por otra parte, los Estados tendían más y más, al control total de sus Iglesias nacionales. En los estados protestantes, el "cujus regio, ejus religio" no ofrecía problema, puesto que no había exigencia de "catolicidad" visible y las Iglesias podían dividirse al infinito. Pero en los Estados católicos sí había problema: debían sostener simultáneamente la "catolicidad" visible a la vez que tendían al control total de sus Iglesias locales contra la Santa Sede. Esta contradicción se manifiesta, por ejemplo, en sostenerse por un lado las eclesiologías de Cayetano, Vitoria, Cano, Suárez y Bellarmino; las reformas de Trento, y a la vez afirmar el Patronato Regio. Respecto de América Latina se expresa también, por ejemplo, en el conflicto de Felipe II y el Papado. Este se negaba a dar prerrogativas al Patriarcado de las Indias concedido a Madrid, temeroso de que se terminara en nuevo "cisma" tipo Bizancio. De tal modo, el Patriarcado de las Indias quedó raquítico y puramente honorífico. En contra-réplica, Felipe II impidió el envío de ningún Nuncio papal a las Indias, mantuvo a las Iglesias americanas sin comunicación directa con Roma, monopolizó firmemente toda la conducción eclesial dentro del Imperio. El último obispo que mantuvo relaciones directas con Roma, con graves conflictos con las autoridades civiles, fue Santo Toribio de Mogrovejo. Luego, una cortina de hierro regalista separó a las Iglesias de las Indias de la Santa Sede. Pero como el conjunto de la sociedad era católica —y los monarcas también— se mantuvo un equilibrio inestable entre esas dos tendencias contradictorias (una hacia la primacía del Estado sobre la Iglesia, otra hacia la primacía de la Iglesia y su independencia del Estado). Esta situación de "equilibrio" puede caracterizar el primer momento eclesial significativo. Equilibrio lleno de tensiones. En cambio, el tiempo de la Ilustración se caracteriza por la ruptura de ese "equilibrio" y el movimiento del péndulo hacia la hegemonía del Estado sobre la Iglesia o sea, la caída de la Santa Sede en el colmo de la postración y debilidad históricas.

Para muchos, no hay verdadera diferencia práctica entre el primero y el segundo momento significativos, en el sentido que el control del Estado sobre la Iglesia era tan total con los Habsburgo como con los Borbones. La única diferencia serían los rótulos, pero los efectos los mismos. Sin embargo,

creo que no es así: la diferencia de rótulos revela cambios no sólo teóricos sino prácticos. La práctica no queda indemne a los cambios de rotulos. En efecto, el camino del Patronato Regio se ahonda, sigue su despliegue, pero en un momento dado —en lo continuo— se produce lo discontinuo, un cambio no gradual sino cualitativo: se introduce la diferencia: el Patronato Regio se quiere transmutar en Vicariato Regio, en Regalismo, y eso ya toca esencialmente a la eclesiología misma. En el campo eclesiológico contra Roma, reside la nueva dirección. Un contra Roma que significa la sujeción eclesial al Estado y que manifestará tanto en las Monarquías absolutas del siglo XVIII como en las repúblicas liberales decimonónicas, sus herederas en este plano.

Hay un camino continuo desde el Patronato Regio al Vicariato Regio y de éste al Regalismo. La Santa Sede no estaba preparada para la sorpresa del descubrimiento del Nuevo Mundo. La misión la tomaron las Iglesias nacionales de España y Portugal, controladas por las Monarquías. El primer Papa posterior a Trento, Pío V (1565-1572) se interesó directamente en los problemas americanos. Intentó enviar Nuncios. Intentó la palabra fundación de la Congregación de Propaganda Fide que pronto desapareció por la oposición de España. En la famosa real cédula del 10. de Junio de 1574 se reafirmaba rotundamente el Patronato Regio en máxima amplitud, lo que "provocó una oleada de protestas y representaciones, tanto de parte del episcopado como de las órdenes religiosas, por las trabas allí contenidas contra su libertad pastoral y eclesiástica" (Historia de la Iglesia en España, dirigida por García Villoslada Tomo III - 2a., pg. 407, BAC). Son franciscanos con experiencia americana los que comienzan a elaborar la teoría del Vicariato Regio, convirtiendo al Rey en delegado del Papa para gobernar las Iglesias de las Indias. Esta tendencia se plasma en el jurista laico Don Juan de Solórzano Pereira (1575-1654), autor de la célebre "Política Indiana" (1647). Cree que el patronato proviene de concesiones pontificias, pero que una vez concedido es inalienable y se transmuta en regalía de la Corona. Las células reales se dice que tienen fuerza en cosas espirituales. Roma puso la obra en el Index. La Monarquía española hizo caso omiso y hasta amenazó a la Santa Sede. Esta, entretanto había puesto en marcha la Congregación de la Propaganda Fide, que pudo actuar en otros continentes, no en Hispanoaméri-

ca, pero que sólo tendrá importancia recién en el siglo XIX, con la libertad de las Iglesias ante los Estados, al unificarse realmente en el centro Pontificio.

El camino al Regalismo seguía ascendente. En el Concordato de 1753 la Monarquía española logra extender el Patronato Regio de América a España, en toda su amplitud. Estamos ya en el tiempo del máximo abatimiento del Papado, impotente ante las monarquías católicas, ya galicanas, ya josefinistas. Acorde con esta realidad de la primacía de los Estados sobre la Iglesia, vinieron las eclesiologías del neojansenista Van Espen, de Febronio, del Sínodo Cismático de Pistoia (1786). Aquí viene la alianza íntima de Regalismo y Episcopalismo, a la vez que la enemiga contra las órdenes religiosas.

La situación es perfectamente comprensible. Las monarquías controlaban al Episcopado, de hecho lo nombraban, a través de su derecho de presentación. De tal modo, por línea general, los episcopados dependían íntimamente del Estado. De ahí que el Regalismo fuera naturalmente Episcopalista, contra Roma. La tendencia era formar Iglesias nacionales. Por el contrario, las órdenes aparecían ligadas —por ser supranacionales, supraestatales—, directamente a Roma. Los superiores religiosos residían en Roma. De ahí la hostilidad de las Monarquías absolutas a las órdenes religiosas, donde veían los “tentáculos” católicos del Papado. Ciertamente, en sectores de religiosos había también anti-romanos, en especial en algunos ámbitos franciscanos. Pero, de todos modos, no eran controlables como el Episcopado. De ahí que una reivindicación del Regalismo es la liquidación de la “exención” y el sometimiento de los religiosos a la jurisdicción diocesana de cada obispo.

Pero el embate contra los religiosos o sea contra los últimos restos de unidad católica con el Papado, de modo práctico, comenzó con la presión de las Monarquías absolutistas para la disolución de la Compañía de Jesús. La ofensiva la inició el Marqués de Pombal en Portugal y se prosiguió con Aranda y Campomanes en España. (Aquí toma presencia también, por primera vez de modo relevante, la Masonería, fundada en Inglaterra en 1717). Tras dramáticas vicisitudes en las que Moñino, embajador de España ante la Santa Sede,

amenazó incluso con la expulsión de todos los religiosos, la ruptura con Roma y un cisma nacional, el Papa Clemente XIV firmó el breve de disolución de la Compañía de Jesús, el 21 de julio de 1773. En las Indias es conocido el terrible efecto de la expulsión de los jesuitas, ya preparada por las Monarquías española y portuguesa con la destrucción de las Misiones del Paraguay, las repúblicas guaraníes, el más alto logro misionero en la evangelización fundacional de América Latina.

La quiebra de la Compañía de Jesús tenía su lógica secuencia. Era la columna más fuerte del Papado. Al derrumbarse, ya venían las medidas de las Monarquías contra las otras órdenes religiosas. Medidas confiscatorias, de restricción del personal o simplemente de disolución. El que inicia la ofensiva es el despotismo ilustrado del emperador José II, en 1782. El Sínodo de Pistoia de 1786 propuso que sólo quedase una Orden religiosa con la regla de Port Royal. En la Revolución Francesa, en su primera fase de monarquía constitucional, se procede a los tres tipos de medidas básicas contra la Iglesia: se nacionalizan y venden los bienes eclesiásticos, pasando los clérigos a ser asalariados del Estado; se reforma las órdenes religiosas, se ponen mínimos y máximos de religiosos por cada casa, no se admite que en adelante reciban novicios, se les somete a jurisdicción episcopal, etc.; finalmente, la constitución civil del clero. Se fijaban las formas de elección del presbiterio y del Episcopado por el cuerpo electoral político, se desconocía a la Santa Sede. Esta última perspectiva electoral se fundaba en la idea de que la potestad eclesiástica se comunica antes a la “comunidad” cristiana, que la transmite luego a la Jerarquía. Con lo cual se destruye la “sucesión apostólica” y la misión de Pedro, como directas de Jesucristo. Con la idea de la “comunidad” amorfa como anterior a la jerarquía, el Estado se reserva la completa manipulación del presunto cuerpo electoral. La Iglesia quedaba “por abajo” —en manos del Estado, de los poderosos en la sociedad civil. Es interesante señalar estos tres tipos de medidas básicas, pues, con variaciones, reaparecerán a lo largo del siglo XIX en la lucha de los Estados liberales anticlericales contra la Iglesia. En este aspecto, si bien las Repúblicas liberales se definen como lo contrario de las Monarquías absolutas, no lo son en lo referente a la Iglesia Católica. Pues heredan el “regalismo” y el neojansenismo que pros-

peró alentado por aquellas monarquías. En este orden, el Absolutismo regio es plenamente asumido por la República liberal latinoamericana del siglo XIX. O por el Imperio del Brasil.

La desembocadura inevitable del control del Episcopado por el Estado, de la disolución de la Compañía de Jesús y la restricción o supresión siguiente de las órdenes y congregaciones religiosas, era la máxima postración y debilidad del Papado. Su fuerza está en ser centro real de la convergencia de las Iglesias, su centro unitivo. Si el movimiento centrífugo domina, el Papado queda exangüe y la Iglesia se atomiza. Así el Papa Pío VI muere prisionero en 1799, Pío VII será también prisionero de Napoléon de 1808 a 1814. El derrumbe del Imperio Hispánico toma al Papado en semejante situación. En tales condiciones de abatimiento del centro eclesial acaece el proceso de nacimiento de los nuevos Estados de América Latina.

Ya me he referido a esta temática en la ponencia que presenté en la I Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos, titulada: "La Ruptura de la Cristiandad Indiana. Su punto de partida: Ilustración e Independencia". Me remito a ese estudio. Aquí seré muy breve en lo que respecta a la crisis eclesial que se desata en la década de 1820, cuando los nuevos Estados latinoamericanos se constituyen. En verdad, el primer efecto eclesial de la Independencia es como la culminación de las tendencias cismáticas del neojansenismo. Conviene aquí una última recapitulación.

Las teorías del Vicariato Regio nacieron en tierras americanas. Era la experiencia concreta de nuestras Iglesias. El Obispo de Cuzco, en el siglo XVI, vislumbra genialmente las consecuencias del Patronato Regio para la Iglesia. Anuncia lo que acaecerá finalmente, en su esencia, en las eclesiologías de la Ilustración. Lo que era una concesión del Papado, un "accidente" histórico, pero no parte esencial de la eclesiología, el Patronato Regio, terminaría generando lógicamente eclesiología "luterana"! Dice el Obispo de Cuzco, Gregorio Montalvo de Coca O.P. en el IV Concilio de Lima de 1591, según la relación que hace Nicolás Ovalle, provincial de la Merced: "A esto responde el obispo de Cuzco que el rey, por su cédula, no es intérprete del Concilio ni de las

bulas del Papa, dando a entender no se debe seguir el orden de la dicha cédula, y así mismo dice que es luteranismo decir que para que se guarden y ejecuten los breves que vienen de Roma es menester que sean primero pasados por Vuestro Real Consejo, y así mismo dice el dicho obispo que lo que hace el Consejo Real de Castilla y de las Indias, en tomar breves que vienen de Roma y detenerlos, que es luteranismo y diciéndole yo que mirase que no se podía presumir de que los Consejos hiciesen una cosa tan fuera de orden como la que él decía, si no tuvieran fuerza de privilegio o costumbre que se lo permitiera, a esto respondió el dicho obispo que no tenían título ninguno y que por no escandalizar al mundo no los declaraba el Papa por excomulgados. Item, ha dicho el dicho obispo delante de algunas personas, que podré señalar por su nombre, que en las Indias casi no hay Iglesia. porque Vuestra Majestad se lo es todo, palabras no poco escandalosas y ofensivas para quien las entendiere. . ." (Lopezpetegui-Zubillaga, op. cit. pg. 133). El obispo de Cuzco infiere a Lutero. Es decir, concluye que el control visible eclesiástico por parte del Príncipe, deja a la Iglesia lo puramente "espiritual". Eso es la dicotomía luterana de los dos Reinos, donde entrega el gobierno de la organización eclesiástica a los Príncipes y a la Iglesia se vuelve puramente espiritual. Es el destino trágico de todos los espiritualismos eclesiales.

Pascal afirma sagazmente "qui fait l'ange, fait la bete". La historia nos enseña que todos los "espiritualismos" eclesiales, menospreciadores del "poder eclesiástico", terminan siempre al servicio de algún Príncipe de este mundo. . . aunque no lo sepan. Lo contrario de poder es impotencia; para servir hay que poder.

La Monarquía no permitió luego más Concilios Provinciales. Sólo los volvió a convocar en el siglo XVIII para preparar la liquidación de la Compañía de Jesús. Así el IV Concilio Provincial mexicano de 1771, donde el Consejo de Indias consideró que no hacía falta ninguna aprobación pontificia. No en vano uno de los regalistas más difundidos era el mexicano Antonio Joaquín de Ribadeneira, con su "Manual Compendio del regio patronato" (1755). Ya Carlos III afirmaba el Vicariato Regio de modo explícito en cédula real. Ya hacía obligatorio en la enseñanza de universidades y seminarios al canonista neojansenista Van Espen, con su "Jus

Eclesiasticum Universum". El sucesor de Van Espen será el célebre Febronio, de inmensa difusión en su tiempo (1762). Una especie de Hans Küng dieciochesco: un comunitarista y episcopalista destructor de Pedro. Es claro que para Van Espen y Febronio era necesario siempre el "placet" regio. Y Febronio tuvo su gran continuador hispánico en Antonio Pereira Figueiredo (1725-1797) en sus obras "Tentativa Teológica" (1766) y "Demostración Teológica" (1769). Hombre de Pombal, éste lo impuso como obispo de Coimbra, a pesar de la condena de sus tesis por Roma. En 1775, fray Pedro José de Parras escribe "Gobierno de regulares en América", totalmente regalista. Esto es suficiente para percibir el clima intelectual y espiritual en el que se formó el clero que iba a vivir los tiempos de la Independencia.

Aquí, serán en su mayor parte presbíteros los teóricos de los nuevos Estados como herederos del Patronato Regio. Serán presbíteros los que asesorarán las medidas contra los religiosos, siempre en la línea adversa al centro pontificio. . . Claro, me refiero a la tendencia, no a todos los presbíteros. Los obispos regalistas volverán a España, los que siguen sienten ante todo su comunión con Roma.

La última arremetida de las eclesiologías neojansenistas, regalistas, se produce en la década de los años 20. Las nuevas repúblicas se constituían, el pueblo era masivamente católico y por ende, era de primera importancia para los Estados y sus gobiernos el definir sus relaciones con la Iglesia. En ese momento de definición originante, los Estados no sólo se apropian del Patronato Regio, sino que desde la "Reforma eclesiástica" de Rivadavia, tendían a una nueva constitución "civil" de la Iglesia. Esto se propagó por diferentes formas por toda América Latina. Sin embargo, otros tomaron el camino de la unidad con Roma. El más decisivo fue Simón Bolívar, el Libertador. A principios de los años treinta, el neojansenismo había perdido definitivamente su batalla al interior de la Iglesia. Las tendencias cismáticas que habían sido alimentadas intensamente desde el nuevo centro imperial —Londres— perdían todo arraigo interno en la Iglesia. Las Iglesias de América Latina comenzaban a ligarse, por primera vez en siglos, directamente a Roma. Símbolo de ese nuevo movimiento irreversible, que cerraba la Ilustración Católica y abría una nueva época, será la obra del dean de

la catedral de Lima, José Ignacio Moreno, "Ensayo sobre la Supremacía del Papa" (1831) que tuvo vasta repercusión no sólo en América Latina sino hasta en ediciones europeas.

3. En el Concilio Plenario de Roma

El primero de enero de 1900 León XIII publicaba y promulgaba los decretos del "Concilio Plenario de la América Latina", habido en Roma desde el 28 de mayo hasta el 9 de julio de 1899. Tomaremos este Concilio como "tercer momento" significativo de nuestra historia eclesial. No porque el Concilio haya tenido especial importancia por sí mismo, por sus efectos intelectuales y prácticos. Sino porque sintetiza muy bien la problemática y la mentalidad eclesiástica "romanista" de toda esta época eclesial latinoamericana. Tercer momento en agudo contraste con los caracteres del segundo momento, de la Ilustración, pues se retoman los motivos básicos de la eclesiología tematizada en el primer momento significativo, o sea la línea de Cayetano, Cano, Suárez, Bellarmino. En ese sentido puede llamarse "restaurador". Línea que tendrá su culminación en el Concilio Vaticano I, con la proclamación no sólo de la infalibilidad pontificia sino de la jurisdicción universal del Papa, que reafirmaba la centralidad de la Iglesia y separaba a los episcopados de los poderes del Estado. Por lo menos de jure. La Iglesia, en este tercer momento, retomaba al máximo su libertad, su independencia, luego de las alineaciones del regalismo y el neojansenismo. El péndulo salía de la hegemonía estatal y volvía a centrarse en la Iglesia misma. Este movimiento acaeció en medio de grandes tempestades y hostilidades.

Es útil recordar las circunstancias en que se reunió el Primer Concilio continental donde estuvieron juntos los obispos hispanoamericanos y brasileros. Por esa visión unitaria la Santa Sede fue la primera en usar la palabra "latinoamericana" desde 1862, con el Colegio Pío en Roma. La última década del siglo XIX está cargada de acontecimientos. Por un lado es la irrupción pujante de Estados Unidos en todo el escenario latinoamericano: la década se abre con la fundación de la Unión Panamericana y se cierra con la guerra de Cuba, con el patético 98 español. Por otro lado en ocasión de los festejos del 400 aniversario del descubrimiento colombino, se ini-

cia una nueva conciencia "hispanoamericana" que culmina en el mismo año 900 con el "Ariel" de Rodó, donde se autoformula en dialéctica con el nuevo poder norteamericano. La Nueva hegemonía emergente tenía que preocupar a Roma: se trataba de un poder protestante. Un mundo protestante mucho más agresivo que el de Inglaterra, cerrada en su Iglesia nacional. Los gobiernos masones anticlericales latinoamericanos llamaban a los protestantes, para mejor terminar con el "atraso católico". Esto se producía en el último tercio del siglo XIX ya con suficiente intensidad. Así, no es extraño que en el Concilio Plenario de Roma aparezca por primera vez una preocupación especial por la invasión protestante. Esto marca una originalidad de América Latina respecto de Europa: primero nos llegó Trento; tres siglos después comenzó el desembarco de los protestantes, ligados a la expansión norteamericana.

Fue el arzobispo de Santiago de Chile, Mariano Casanova, quien sugirió en 1892 a León XIII la convocación del Concilio Plenario. León XIII, estimulado por la celebración del cuarto aniversario del descubrimiento, meditó el "mejor modo de mirar los intereses comunes" de la mitad latina de América. Los obispos latinoamericanos prefirieron la reunión en Roma, no sólo como signo de unidad con el Papa, sino por ser un lugar más accesible para todos, que uno en la misma América Latina, dados los medios de comunicación de entonces. Es interesante señalar la visión "latinoamericana" de obispos chilenos: Monseñor Eyzaguirre impulsa la fundación del Colegio Pío en Roma (1858); ya hemos visto la intervención de Monseñor Casanova; Monseñor Larraín, en nuestros días, pionero en el nacimiento y expansión del CELAM. Tres hitos decisivos.

Volvamos a nuestra época "romanista". La obra de José Ignacio Moreno sobre la supremacía del Papa (1831) no es la línea divisoria entre los dos momentos significativos, entre el regalismo neojansenismo por un lado, y el romanismo por otro. Señala más bien el comienzo de la "inversión teórica" respecto de la supremacía del Estado en la Ilustración. Pero la lucha continuó en el seno de la Iglesia hasta el Concilio Ecuménico Vaticano I. Continuó en medio de redobladas persecuciones de las Repúblicas y del Imperio del Brasil a la Iglesia que luchaba por su independencia. "Libertas Ecclesiae" sería el lema de este tiempo romanista. Es-

to costó a muchos obispos latinoamericanos el destierro y la prisión, expulsiones reiteradas de jesuitas y disolución de conventos. Fueron tiempos duros, difíciles, en los que el poder del Estado se volvía contra la Iglesia. En los que las clases más ricas y poderosas profesaban un liberalismo, liberal con todos, menos con la Iglesia que vivía en las masas populares. Es lo que puede definirse como el fin de la "cristiandad indiana", que se consuma a lo largo de este tiempo y las primeras décadas del siglo XX.

En tiempos de plena cristiandad, el Papa Gelasio había hablado de las "dos potestades", ahora se decía "dos sociedades perfectas". Algunos afirman que ese léxico viene ya de Suárez. **Hablar de "dos sociedades", la Iglesia y el Estado, supone la destrucción de la Cristiandad. Dentro de ella sólo podían diferenciarse "dos potestades", no "dos sociedades"**. El cambio de rótulos muestra la nueva realidad. Aún los teólogos y obispos que sostenían la unión de la Iglesia y el Estado, de hecho la minaban definitivamente con la idea de "dos sociedades perfectas". Aquí es indispensable una aclaración. En nuestro lenguaje habitual, "perfecto" tiene una resonancia muy distinta que en el lenguaje jurídico-político escolástico; "sociedad perfecta" significa no sociedad inmaculada, ni triunfalista, sino sencillamente sociedad independiente, que tiene en y por sí mismas todos los recursos para ser, y ser no dependiente del Estado (la otra sociedad que sería "perfecta", no dependiente como cualquiera otra). La Iglesia es fundada por Cristo y el Espíritu Santo, es garantía de su autoridad, que gobierna a la Iglesia sin depender del Estado: por eso es sociedad perfecta. No depende en nada esencial del Estado. Es evidente que la eclesiología podía tener tal acento en la "sociedad perfecta", sólo en lucha por la libertad de la Iglesia ante los Estados. Parece asombroso que esto se olvide o no se comprenda ya. Pues se ha vuelto lugar común hoy, en muchos clérigos —incluso jesuitas— de ignorancia militante, la burla de la idea de la Iglesia como "sociedad perfecta", jugando con la ambigüedad equívoca del lenguaje habitual. Es claro que quedarse en la Iglesia como sociedad perfecta sería una pobre eclesiología, pero no sólo no deja de ser un concepto capital, inolvidable en su sentido riguroso, sino que ha sido pre-requisito para la posterior reflexión íntima de la Iglesia, tan notable en el siglo XX. Sin afirmar la independencia del ser, el propio ser consis-

tente, no se hubiera podido entrar después tan profundamente en su intimidad. Las riquezas de hoy no serían posibles sin la pobreza eclesiológica de ayer, tan aferrada a lo elemental para existir como Iglesia Católica entre los Estados. *Libertas Ecclesiae*, que no es asunto de ayer, sino vigente —bajo diferentes modalidades— siempre. No es lo único que debe hacer la Iglesia, pero sin eso poco puede hacer.

Es necesario así reiterar la heroica determinación con que las Iglesias y sus obispos lucharon en América Latina por su independencia del yugo estatal. De un Estado que ya no era gobernado por la Ilustración católica, sino por los herederos de la Ilustración Enciclopedista, volteriana. Era el siglo de la Masonería. Por eso también se hizo ahora más fácil y más claro el conflicto, que con los monarcas católicos y neojansenistas. Ahora la sujeción se volvía más ostensiblemente peligro de muerte. El Patronato Regio en manos de la Masonería Republicana se volvía absurdo para siempre. La claridad del absurdo dio fuerzas de lucha a la Iglesia, aunque ésta no tuviera siempre una inteligencia adecuada de todos los aspectos de la nueva realidad. Todavía en 1863 el peruano Francisco de Paula González Vigil (que ya había escrito “Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia Romana”) publicaba su “Manual de derecho público eclesiástico”, apología de la más estricta supervisión estatal de la actividad eclesiástica. Es como nuestro Döllinger, aquel opositor al Vaticano I, de la mano de Kulturkampf de Bismarck contra la Iglesia. Los últimos neojansenistas hacen el cisma de los “viejos católicos” en Alemania. Nuestro Vigil será el único latinoamericano mencionado en el Denzinger. Será también nuestro último neojansenista.

Döllinger, en aquellas circunstancias, se había quejado de la intervención de los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano I, pues apoyaban al Pontificado, contra lo que imaginaba la superioridad de la “teología alemana”. Como se ve, es una presunción que viene de lejos. La “teología romana”, que era adoptada cada vez más intensamente por nuestros episcopados, es un retomar de la “segunda escolástica” del Siglo de Oro, y por tanto participaba muy hondamente de nuestras propias tradiciones originales. No nos era por cierto extraña. Por eso la facilidad de la recep-

ción. Por otra parte, esa contraposición de “alemana” y “romana” —divulgada en nuestros días otra vez— no es exacta. La Escuela de Tubinga, a través de la “Simbólica de Möhler”, está presente en la eclesiología “romana”, que es una eclesiología de Cristo Encarnado. Hubo muy tempranamente edición francesa y española de la obra de Möhler, lo que hace presumir su conocimiento en los medios eclesiásticos latinoamericanos. Un obispo de la importancia de Mariano Soler, que abrió el Concilio latinoamericano de Roma, conocía sin duda la obra de Möhler. En una librería de viejos pude comprar la “Simbólica” que pertenecía a la biblioteca de Soler. Claro, no tuvo la influencia de un Perrone, cuya obra existe en todos los antiguos seminarios y curias de América Latina. En la eclesiología romana están ya presentes todos los motivos de la eclesiología del Cuerpo Místico de Cristo. Sin embargo, debemos reconocer, en América Latina predomino una visión de canonistas, muy jurídica y espiritualmente escuálida. Eso se nota en los textos del Concilio Plenario de Roma. Un Scheeben, con su profunda tematización del misterio, sólo nos llegó hace poco, por los años cuarenta de nuestro siglo.

El Concilio Plenario celebrado en Roma es un excelente compendio de la mentalidad eclesiástica de la época, de sus preocupaciones y en visión. Termina con las últimas prolongaciones del III Concilio Provincial de Lima que se mantenía todavía en la difusión de su Catecismo. Este tuvo en el siglo XIX 11 ediciones: 1828/54/62/71/82/91/92/95/97/ y 1901/1906. Ahora el Concilio universalizaba el Catecismo Romano. No es un Concilio original ni brillante. Mediocre, terco y firme. En su esencia, era el cierre de la Cristiandad Indiana, más que la apertura de un nuevo tiempo. Sin embargo, dejó abierta una puerta muy importante: la necesidad de reunión periódica de las Conferencias Episcopales nacionales. Esta nueva figura tomaría dimensión latinoamericana en nuestra actualidad reciente: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979). Nueva figura de la colegialidad episcopal, razón de ser del CELAM.

4. Reflexión Conclusiva

Hemos intentado caracterizar las líneas básicas de los tres momentos eclesiológicos de nuestra historia, que son antece-

dente necesario para la inteligencia de nuestra actualidad. Nuestro vivir contemporáneo forma parte del "cuarto momento" eclesiológico latinoamericano, integrado por el Vaticano II - Medellín-Puebla. Cuarto momento cuyos comienzos están en la riquísima reflexión sobre la Iglesia que se desencadena desde la primera guerra mundial en Europa Occidental, más estrictamente en el eje Francia-Alemania. Esto nos fue llegando poco a poco. Y a partir del inmenso acontecimiento del Vaticano II, las Iglesias latinoamericanas están alcanzando su propia palabra desde Medellín-Puebla.

Vimos el doble movimiento eclesial del "primer momento", o sea la dinámica de la línea eclesiológica del siglo de oro hispánico, fundador, tridentino, con el despliegue de su contrario el Patronato Regio. Luego el "segundo momento", donde el Patronato Regio de los Estados Nacionales determina en la Ilustración el neojansenismo contra la unidad católica de la Iglesia. Finalmente, el "tercer momento", que invierte la dirección, recupera la línea eclesiológica tridentina, que termina por realizarse, y desde el Vaticano I reafirma la vocación de la Libertas Ecclesiae católica. Esto implicaba, aunque la Iglesia no se lo confesaba, el fin de la Cristiandad, el fin del Patronato Regio, las "dos sociedades perfectas" (perdón por la palabra), o sea la Iglesia libre en el Estado libre. Este extraordinario resultado, a pesar de sus vicisitudes, posibilitó el "siglo de la Iglesia" —desde los años 20—, que se anuda para nosotros en el Vaticano II y Puebla. Claro que la dialéctica de las "dos sociedades" se interpenetra de modo infinitamente más complejo que la mera distinción o separación!

El "cuarto momento" está presidido por el Concilio Ecu­ménico Vaticano II, que desde Trento y el Vaticano I, es capaz de asumir y trascender la Reforma y la Ilustración, los desafíos esenciales todavía pendientes de la modernidad. La Reforma Protestante y la Ilustración, en lo mejor de ellas, en su verdad, están asumidas y por eso intrínsecamente superadas por el Vaticano II. Esa es su inspiración, energía y originalidad. Por eso abre una nueva época cuyo gigantesco nacimiento nos envuelve y rebasa. El por qué de la conmoción que produce, que hace estallar estereoti-

pos. Pero pudo hacerlo desde Trento y el Vaticano I, no contra ellos. Va más allá que ellos, por ellos, incluyéndolos. Suponer lo contrario es una visión superficial, invertida, ahistórica, de apariencia "progresista" pero de esencia reaccionaria, destructora del Vaticano II, y por ende de la Iglesia Católica. Degradada en un pseudo-ecumenismo al servicio del Príncipe Nuevo. Pero ahora quedamos en el umbral de ese "cuarto momento", que es el que nos urge y nos mueve incluso a este recorrido.

Este libro fue editado por el
Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Impreso en Colombia - Printed in Colombia
Talleres Litografía Guzmán Cortés

Bogotá, Marzo de 1983