

Leonardo Boff

**Iglesia:
carisma y poder**

**Ensayos de
eclesiológía militante**

Sal Terrae

Presencia teológica

El estudio sobre la verdad teológica de la Iglesia sólo se renueva cuando se dan nuevas experiencias de cristianos que viven comunitariamente su fe dentro de una determinada sociedad. América Latina se presenta, en este sentido, como lugar privilegiado de nuevos intentos eclesiales. Y es tarea del teólogo pensar las imágenes de Iglesia y resaltar los nuevos acentos que se viven concretamente en tales experiencias. De este modo se consigue esbozar una eclesiología nueva o renovada.

El presente libro intenta recoger los temas centrales o las ideas-fuerza de dicha eclesiología aún en proceso de elaboración. En él se reflexiona sobre las banderas que la Iglesia ha enarbolado en los últimos años, como son el compromiso por los derechos humanos, la encarnación en las bases populares, la realidad de las comunidades eclesiales de base... Al mismo tiempo se afrontan temas polémicos, como la cuestión de la violación de los derechos humanos dentro de la Iglesia, el sentido del poder sagrado, el desafío que plantea el sincretismo, el valor de las celebraciones populares presididas por un coordinador laico, etc.

Leonardo Boff no reflexiona desde fuera de la Iglesia, sino desde el interior de ella, con una adhesión explícita a su institucionalidad. Si existen críticas, es porque previamente existe un arraigado amor a la Iglesia y a lo que ésta puede mostrar aún mejor: la presencia del Resucitado y de su Espíritu. De ahí el subtítulo de «Eclesiología militante».



Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

11

Leonardo Boff

Iglesia:
Carisma y poder

Ensayos de eclesiología militante

6.^a EDICION

Editorial SAL TERRAE
Santander

- 1.^a edición: Abril 1982
 2.^a » Septiembre 1984
 3.^a » Enero 1985
 4.^a » Agosto 1985
 5.^a » Junio 1986
 6.^a » Septiembre 1992

Título del original brasileño:
Igreja: Carisma e Poder.
Ensaios de Eclesiología Militante
 © 1981 by Editora Vozes
 Petrópolis, Brasil

Traducción al castellano:
Jesús García-Abril
 © 1982 by Editorial Sal Terrae
 Guevara, 20
 39001 Santander

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
 ISBN: 84-293-0618-8
 Dep. Legal: BI-1752-92

Fotocomposición:
 Didot, S.A. - Bilbao
 Impresión y encuadernación:
 Grafo, S.A. - Bilbao

I N D I C E

	<u>Págs.</u>
Introducción	11
1. Prácticas pastorales y modelos de Iglesia	13
1. La articulación correcta: Reino-mundo-Iglesia	14
2. Los grandes modelos heredados del pasado	15
3. La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres	22
2. Prácticas teológicas e incidencias pastorales	29
1. De la única teología a las muchas tendencias teológicas.	29
2. Primera tendencia teológica: la teología como explicación del <i>depositum fidei</i>	31
3. Segunda tendencia teológica: la teología como iniciación a la experiencia cristiana	33
4. Tercera tendencia teológica: la teología como reflexión sobre el <i>mysterium salutis</i>	34
5. Cuarta tendencia teológica: la teología como antropología trascendental	36
6. Quinta tendencia teológica: la teología de los signos de los tiempos (de lo político, de la secularización, de la esperanza)	38
7. Sexta tendencia teológica: la teología del cautiverio y de la liberación	40
8. ¿Cuál es la teología adecuada y necesaria a nuestra Iglesia brasileña?	42
3. La Iglesia y la lucha por la justicia y el derecho de los pobres	45
1. La urgencia de la lucha por la justicia social hoy	45
2. Reacciones más significativas por parte de las Iglesias cristianas	46
3. Fundamentación teológica del compromiso por la justicia	49

	Págs.		Págs.
4. Lucha por la justicia y política	54	8. La comunidad eclesial de base: lo mínimo de lo mínimo	197
5. Distribución de las competencias en la Iglesia	59	1. Las comunidades eclesiales de base: encuentro del pueblo oprimido y creyente	197
6. Dos criterios para el compromiso de los laicos en un determinado partido.....	61	2. Las comunidades eclesiales de base hacen de la Palabra de Dios	200
7. Conclusión: comprender, apoyar, participar	62	3. Las comunidades eclesiales de base: una nueva manera de ser Iglesia	201
4. El problema de la violación de los derechos humanos dentro de la Iglesia	63	4. Las comunidades eclesiales de base: signo e instrumento de liberación	202
1. Planteamiento del problema: teoría y práctica de los derechos humanos en la Iglesia	65	5. Las comunidades eclesiales de base: celebración de la fe y de la vida	204
2. Prácticas de la Iglesia que no se concilian con su proclamación de los derechos humanos	66		
3. Intento de explicación	77		
4. Caminos de superación	85		
5. Conclusión.....	89		
5. ¿Pueden transformarse en la Iglesia el poder y la institución?	91		
1. Esperanzas frustradas, mas no aniquiladas, de cara a la Iglesia-institución.....	91		
2. ¿Ha superado la Iglesia-institución la prueba del poder?.....	95		
3. Se acabaron las reformas: es preciso re-crear	109		
4. Volver a las fuentes: el sentido evangélico de la autoridad	113		
5. Eclesiogénesis: de la vieja Iglesia nace la nueva	118		
6. Sara, la estéril, concibió	122		
6. El catolicismo romano: estructura, salubridad, patologías	125		
1. Etapas en la formulación del problema	125		
2. ¿Qué autoridad posee el catolicismo primitivo sobre el ulterior catolicismo?	143		
3. La identidad del catolicismo	147		
4. Catolicismo romano: afirmación valerosa de la identidad sacramental	150		
5. Patologías del catolicismo romano	157		
6. Catolicismo romano oficial y catolicismo popular	161		
7. Conclusión: el catolicismo romano debe ser más tradicional y menos tradicionalista	164		
7. En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo	165		
1. Qué es el sincretismo	166	11. Una visión alternativa: la Iglesia Sacramento del Espíritu	227
2. El cristianismo es un grandioso sincretismo	170	1. La encarnación, ¿modelo de la Iglesia?	228
3. La legitimación teológica del sincretismo religioso	172	2. La Iglesia fundada por Cristo y por los Apóstoles, movidos por el Espíritu	230
4. Verdaderos y falsos sincretismos	183	3. La unidad originaria entre el elemento cristológico y el elemento pneumático de la Iglesia	232
5. Una pedagogía de la condescendencia	194	4. La Iglesia, Sacramento del Espíritu Santo	237

12. Una estructuración alternativa: el carisma como principio de organización	Págs.
	245
1. A toda la Iglesia, Pueblo de Dios, le son dados el Espíritu y los carismas	246
2. ¿Qué es exactamente un carisma?	249
3. La simultaneidad de los carismas	252
4. Cada uno es portador de uno o más carismas	253
5. El carisma como estructura de la comunidad	254
6. Los criterios de verdad de los carismas: ¿Cuándo sabemos que el carisma es carisma?	257
7. El carisma de la unidad entre los carismas: el coordinador, el presbítero, el obispo, el Papa	260

Dedico esta obra a los miembros del grupo «Justicia y Paz», de Petrópolis. Ellos tuvieron que caminar solos y comprendieron que no basta con que la Iglesia exista: es preciso además construirla continuamente, no en contra, sino a pesar de quienes pretenden reducirla a la antigua sinagoga.

INTRODUCCION

El subtítulo, *Ensayos de eclesiología militante*, define la línea de esta serie de estudios y perspectivas acerca de la realidad histórica y teológica del carisma y del poder en la Iglesia. Algunos de tales trabajos son inéditos; otros han sido ya publicados en diversas revistas o son fruto de conferencias y debates. El autor no oculta su postura y su interés por un cierto tipo de renovación e innovación en la Iglesia. Se trata, por consiguiente, de una toma de postura *militante* que no impide, sino que hace concreta la búsqueda de la verdad de la fe con la que está comprometida el teólogo.

Vivimos unos tiempos privilegiados en los que hay una auténtica efervescencia de vida eclesial que vitaliza todo el cuerpo de pies a cabeza. Tanto las bases como la cúpula han iniciado una andadura de renovación. Lo que de ello vaya a resultar será en todo caso un nuevo rostro de la institucionalidad de la Iglesia. Hay fuerzas vivas, especialmente en las bases, que no son adecuadamente acogidas en los conductos tradicionales de la organización eclesiástica y que están exigiendo una nueva reestructuración y una nueva división eclesiástica del trabajo y del poder religiosos. Para ello se precisa una visión diferente de la eclesiología, la cual aún no ha sido sistematizada de manera que responda globalmente a las exigencias de la realidad, pero resulta urgente en toda la América Latina.

El presente libro no pretende llenar esa laguna. Eso sí, asume determinados desafíos, a veces críticos frente a una cierta tradición, a veces constructivos en la dirección de un nuevo modelo de Iglesia, reflejándolos de manera militante y hasta atrevida.

Esperamos poder entregar dentro de poco a nuestra Iglesia del Brasil un trabajo sistemático de Eclesiología que responda a la riqueza que el Espíritu suscita entre nosotros y que esté a la altura de los desafíos que aquí se viven y se asumen con *parresía* apostólica. Dicho tratado será escrito en colaboración con mi hermano Clodovis Boff y llevará el título de *De severina Ecclesia*.

El presente texto será ciertamente comprendido por quienes aman a la Iglesia con sus arrugas y sus manchas; por aquellos, pues, que han sido capaces de superar una mentalidad triunfalista. Otros podrán estimar que se trata de una obra totalmente superflua y hasta inoportuna, lo cual no me afligirá en absoluto. Y no me viene a la mente en este momento otra idea sino la de San Agustín, repetida por el gran filósofo Ludwig Wittgenstein:

«Et multi ante nos vitam istam agentes, praestruxerunt aerumnosas vias, per quas transire cogebamus, multiplicato labore et dolore filiis Adam», que quiere decir: «Y muchos que han llevado esta vida antes que nosotros construyeron tortuosos caminos por los que nos veíamos obligados a caminar, padeciendo las múltiples fatigas y sufrimientos impuestos a los hijos de Adán».

Santa Cruz, febrero de 1981
Leonardo Boff

1

PRACTICAS PASTORALES Y MODELOS DE IGLESIA

La Iglesia latinoamericana ocupa cada día más la atención de los analistas religiosos, en primer lugar por causa de su importancia numérica y, además, debido a los experimentos eclesiológicos, a las nuevas posturas del episcopado frente a los problemas sociales, y a la aparición de una Iglesia que nace de las bases populares.

¿Qué tendencias se perfilan en el actual momento eclesial y qué perspectivas de futuro proyecta cada una de ellas?* La

(*) Este ensayo representa un poco la experiencia eclesial del autor, que lleva más de diez años yendo y viniendo por América Latina al servicio de diferentes comunidades y tratando de reflexionar dentro y fuera de la Iglesia latinoamericana. A pesar de este carácter un tanto personal, indicaremos algunas referencias bibliográficas que puedan ayudar al lector a profundizar en el tema: BOFF, L., *La vida religiosa en el proceso de liberación*, Sigueme, Salamanca 1980²; Id., *Teología do cativério e da libertação*, Petrópolis 1980, pp. 201-220 (trad. cast.: *Teología del cautiverio y la liberación*, Paulinas, Madrid 1980²); Id., «Mission et universalité concrète de l'Eglise», en *Lumière et Vie* 137 (1978), pp. 35-52. BOFF, Cl., *Comunidade eclesial, comunidade política*. Ensaios eclesiológicos, Petrópolis 1978; Id., «A influência política das comunidades eclesiais de base», en *SEDOC* 11 (1979), pp. 797-818. BOFF, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981³. BIGO, P., *L'Eglise et la révolution du tiers monde*, París 1974. PROAÑO, L., *Pour une Eglise libératrice*, París 1973. ARROYO, G., KRISCHKE, P. J. y otros, *The Church and Politics in Latin America*, Toronto 1977. VIDALES, R., *La Iglesia latino-americana y la política después de Medellín*, Quito 1972. MUÑOZ, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca 1974. MARINS, J. y equipo, *Igreja e conflitividade social na América Latina*

verdadera eclesiología no se encuentra en los manuales o en los escritos de los teólogos, sino que se realiza y alienta en las prácticas eclesiales y está sepultada dentro de las instituciones eclesiásticas. Por consiguiente, si pretendemos identificar las principales tendencias eclesiológicas que existen en nuestro continente latinoamericano, debemos analizar las distintas prácticas y a quienes las realizan y, a partir de ahí, los discursos y las elaboraciones teóricas. Y es lo que vamos a intentar hacer sucintamente.

1. La articulación correcta: Reino-mundo-Iglesia

Para que nuestro análisis tenga un sentido teológico, además del fenomenológico, es menester articular correctamente los polos que determinan la comprensión de la Iglesia. La Iglesia no puede entenderse en sí y por sí misma, porque está al servicio de unas realidades que la trascienden: el Reino y el mundo. Mundo y Reino son los pilares sobre los que se asienta todo el edificio de la Iglesia. Veamos primero la realidad del Reino, que engloba al mundo y a la Iglesia. El *Reino* —categoría empleada por Jesús para expresar *sua ipsissima intentio*— constituye la utopía realizada en el mundo (escatología); es el fin bueno de la totalidad de la creación en Dios, al fin totalmente liberada de toda imperfección y penetrada por lo divino, que la realiza absolutamente. El Reino consuma la salvación en su estado último. El *mundo* es el lugar de la realización histórica del Reino. En la actual situación, el mundo se encuentra en decadencia y está marcado por el pecado; por eso el Reino de Dios se construye en contra de las fuerzas del anti-Reino; es siempre preciso un dispendioso proceso de liberación para que él mundo pueda acoger en sí al Reino y llegar a feliz término.

na, S. Paulo 1976. CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*. Perspectivas eclesiológicas desde las comunidades religiosas que caminan con el pueblo, Bogotá 1977. CELAM, *Conflictos sociales y compromiso cristiano en América Latina*, Bogotá 1976. VV.AA., «Igreja, povo que se liberta. Estudos sobre a eclesiología das comunidades de base no Brasil», en *SEDOC* 11 (1979), pp. 705-862. MUÑOZ, R., «Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla», en *Puebla* 3 (1979), pp. 141-151. BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Sal Terrae, Santander 1981.

La *Iglesia* es aquella parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu, ha acogido al Reino de manera explícita en la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado en nuestra opresión; conserva su recuerdo permanente y la conciencia del Reino; celebra su presencia en el mundo y en sí misma y detenta el modo de interpretar su anuncio, al servicio del mundo. La Iglesia no es el Reino, sino su signo (concreción explícita) e instrumento (mediación) de implementación en el mundo.

Es preciso articular en un orden correcto estos tres términos. En primer lugar es el Reino, como la primera y definitiva realidad que engloba todas las demás. Viene después el mundo, como el espacio de la historificación del Reino y de la realización de la propia Iglesia. Por último, la Iglesia, como realización anticipatoria y sacramental del Reino en el mundo, y como mediación para que el Reino se anticipe en el mundo de un modo más denso.

Una excesiva aproximación de la realidad de la Iglesia al Reino, y mucho más la identificación de ambos, hace que surja una imagen eclesial abstracta, idealista, espiritualizante e insensible a la trama o urdimbre de la historia. Por otra parte, la identificación de la Iglesia con el mundo proyecta una imagen eclesial secularizada, mundana, que lucha con otros poderes seculares por el poder. Una Iglesia, por último, centrada en sí misma y no articulada con el Reino y con el mundo, manifiesta una imagen eclesial autosuficiente, triunfalista, de sociedad perfecta que multiplica por dos las funciones que normalmente competen al Estado o a la sociedad civil, no reconociendo la autonomía relativa de lo secular y la validez del discurso racional.

Todas estas desarticulaciones teológicas constituyen otras tantas patologías que requieren una terapia; la sanidad eclesiológica reside en la correcta relación entre Reino, mundo e Iglesia, según la pauta arriba indicada, de suerte que la realidad de la Iglesia se manifieste siempre en el orden del signo concreto e histórico (del Reino y de la salvación) y del instrumento (de la mediación) en función del servicio salvífico al mundo.

2. Los grandes modelos heredados del pasado

Hechas estas aclaraciones de carácter metodológico, deseamos profundizar en cuatro distintas prácticas eclesiales que,

con sus correspondientes eclesiologías (latentes o explícitas), se dan en América Latina, interrogándonos por su significación de cara a los desafíos propios de nuestro continente, y preguntándonos qué futuro puede esperarse de semejantes prácticas eclesiales.

a) *Iglesia como civitas Dei: totalidad ad intra*

Aún persiste en América Latina, aunque cada día con menor intensidad, una práctica de Iglesia dirigida casi exclusivamente hacia dentro. La Iglesia es entendida como la portadora exclusiva de la salvación para los hombres que actualiza el gesto redentor de Jesús mediante los sacramentos, la liturgia, la meditación de la Escritura y la organización de la parroquia en torno a unas tareas estrictamente religioso-sagradas. El Papa, el obispo y la estructura jerárquica de la Iglesia en general constituyen los ejes sobre los que gira la comprensión de la Iglesia, la cual es esencialmente clerical en el sentido de que, sin el clero, instituido a través del sacramento del Orden, no puede acaecer nada decisivo en la comunidad. Se cultivan la tradición, la exactitud de las fórmulas ortodoxas oficiales y la inviolabilidad canónico-jurídica de la liturgia con los fieles. El mundo no posee consistencia teológica y debe ser convertido, porque sólo por mediación de la Iglesia puede acceder al *ordo gratiae*. Como su campo de actuación es el campo estrictamente sagrado, se muestra insensible a los problemas humanos que tienen lugar fuera de sus límites, en el mundo y en la sociedad. Lo político, que constituye la dimensión de lo «sucio», debe ser evitado en lo posible. Más que neutralidad, lo que impera es indiferencia frente a las realidades «mundanas».

Por detrás de estas prácticas alienta una eclesiología de la Iglesia como sociedad perfecta, paralela a la otra sociedad perfecta que es el Estado. Esta concepción delata un pretexto teológico para afirmar el poder de la Iglesia, aunque sólo sea en el terreno de la administración de lo religioso. El poder religioso no se entiende como una forma de leer la realidad toda, como un «espíritu» con el que se abordan todas las cosas, sino como un sector delimitado de la realidad, cuya competencia pertenece a la Jerarquía.

No se da una articulación con la realidad del Reino y del mundo. En esta visión, prácticamente se identifica Iglesia con Reino, pues es únicamente en aquélla donde éste encuentra historización. Por lo que se refiere al mundo, está enajenada de él, por cuanto que se siente fuera de él, si bien en función de él. Lo cual no supone que la Iglesia no se organice en el mundo; al contrario: dado que sólo por ella pasan la salvación y lo sobrenatural, se crean obras abiertamente tituladas «católicas»: sindicatos cristianos, escuelas católicas, editoriales religiosas, universidades católicas, etc. Mediante estas iniciativas se garantiza la presencia de Dios en el mundo. Como se ve, la Iglesia se construye aparte del mundo, duplicando los servicios.

¿Qué futuro posee este modelo de Iglesia? Teológicamente, ha sido ampliamente superado por la teología del Vaticano II; es cierto que las prácticas tradicionales no se desmontan fácilmente mediante una nueva teología; pero, en la medida en que otras prácticas eclesiales van adquiriendo hegemonía, este modelo de Iglesia, *civitas Dei* sobre la tierra, se va marginando y haciéndose abiertamente reaccionaria, y no sólo tradicionalista. El futuro de este modelo de Iglesia está ligado a la suerte de los propios obispos, que al propiciar su desaparición hacen posible ir al paso de la historia. Las posibilidades que tiene de recuperación son mínimas.

b) *Iglesia como mater et magistra: el antiguo pacto colonial*

América Latina fue misionada dentro de un determinado modelo de Iglesia: el del «Patronazgo». Según este modelo, la Iglesia se hace presente en el mundo mediante un pacto con el Estado, el cual provee a todas las necesidades de la Iglesia y garantiza su funcionamiento. Se trata de una relación entre jerarquías, la civil y la religiosa. Según esta acepción, Iglesia es sencillamente sinónimo de Jerarquía. Con el derrumbamiento del régimen de «Patronazgo» y la aparición de los diversos Estados republicanos, el modelo se reajustó y adoptó una nueva variante. La Iglesia se acerca a las clases dominantes que controlan el Estado y organiza sus obras en el seno o a partir de los intereses de dichas clases dominantes; es el caso de los colegios, las universidades, los partidos cristianos, etc. Evidentemente, se trata de una visión del poder sagrado articulado con

el poder civil. Y la Iglesia da su propia interpretación de este pacto: pretende servir al pueblo y a las grandes mayorías pobres; pero éstas carecen de medios, de instrucción y de participación. Para ayudarlas, la Iglesia se acerca a quienes están realmente en condiciones de ayudar: las clases acomodadas. Educa a sus hijos para que, imbuidos de espíritu cristiano, liberen a los pobres. En esta estrategia se creó una amplia red de obras asistenciales. La Iglesia aparece como una Iglesia *para* los pobres, y no tanto como una Iglesia *con* los pobres y *de* los pobres.

A nivel de doctrina, este tipo de Iglesia se muestra conservador y ortodoxo. Sospecha de todas las innovaciones. Su dogmática es rígida y su forma de ver las cosas, jurídica, como corresponde a quienes ocupan los lugares de mando en la Iglesia (la Jerarquía). La referencia a la autoridad, especialmente al Papa, está siempre presente; el discurso es sacerdotal, sin ningún tinte profético. El edificio de la fe se presenta como algo compacto y perfecto, al cual no hay que quitar ni añadir nada. Pero sí hay que extraer de él consecuencias para la práctica social. La Iglesia se alza, fundamentalmente, como *mater et magistra*: sobre cualquier problema dispone de una lección que saca de su depósito, hecho de la Escritura, la Tradición, las enseñanzas del Magisterio y un cierto tipo de lectura de la ley natural.

Por lo que se refiere a la articulación entre Reino, mundo e Iglesia, se observa, efectivamente, una cierta funcionalidad con respecto al mundo. La relación tiene lugar con los poderes establecidos, no con los movimientos históricos que puedan aparecer (reformadores, innovadores o revolucionarios), porque la propia Iglesia se entiende a sí misma apartir de una visión jurídica y de poder (*potestas sacra*, comunicada mediante el sacramento del Orden). Con respecto al Reino, este modelo sigue viendo su realización exclusivamente en la Iglesia, o en el mundo por mediación de la Iglesia.

¿Qué futuro posee este modelo? Hay que reconocer que tiene una salud aceptable, porque goza de un substrato histórico muy fuerte y porque, además, la concentración del poder en la Iglesia en unas pocas manos (cuerpo jerárquico) facilita la relación con los otros poderes de este mundo. Nunca resulta muy difícil el entendimiento entre los «poderosos» que, por lo

general, deciden y hacen arreglos por encima de las cabezas del pueblo, que en el continente latinoamericano es al mismo tiempo pueblo oprimido y religioso. A la política centralista romana le interesa este tipo de Iglesia fundado en el poder sacerdotal y magisterial y en la autoridad sagrada de la jerarquía. Sin embargo, entra en crisis en la medida en que los Estados se hacen autoritarios y hasta totalitarios y comienzan a oprimir al pueblo más allá de los límites tolerables por la ética. En ese momento prevalece el trasfondo evangélico de la Iglesia (Jerarquía) y se busca independencia y neutralidad; es en ese momento cuando se oye el discurso sobre el carácter no-político de la Iglesia y sobre su irreductible especificidad religiosa. Por otra parte, este tipo de Iglesia corta un pelo en el aire en los regímenes políticos autoritarios: nunca se hace una crítica de fondo sobre su ilegitimidad, y apenas sobre sus abusos. En los países latinoamericanos en los que predomina este tipo de Iglesia se observa, sin asombro, que los respectivos episcopados se muestran desprovistos de espíritu profético y de la *parresía* evangélica. La lucha por los derechos humanos no se libra en público, sino mediante contactos secretos entre las «cúpulas» militares y las «cúpulas» jerárquicas. Cualquier otro camino se juzga como una intromisión en la vida política, que se considera de estricta competencia del Estado o de los laicos. Este modelo agrada al poder dominante porque reduce el campo de actuación de la Iglesia a la sacristía. Supone una sociología funcionalista en la que cada corporación está perfectamente definida y posee sus propias prácticas, sin interferencias de una corporación en otra. Así pues, según esta concepción, la Iglesia no debe inmiscuirse en la política. Evidentemente, la Iglesia no es una institución política, pero posee una relación con la política, en la medida en que ésta, a su vez, posee una dimensión objetiva de Reino y un carácter ético. A la Iglesia le toca pronunciarse acerca del carácter ético y/o religioso de las prácticas políticas; es una consecuencia de su misión evangelizadora. Este modelo de Iglesia está excesivamente comprometido con los poderes seculares como para poder asumir normalmente una actitud crítica frente a las opresiones que afligen al pueblo.

c) *Iglesia como sacramentum salutis:
la modernización de la Iglesia*

Los últimos cincuenta años han dejado huella en las sociedades latinoamericanas con la aparición de una burguesía industrial dinámica, nacionalista y modernizadora. La tarea urgente consistía en superar el atraso técnico en que nos encontrábamos, mediante una rápida modernización de toda la estructura productiva. El espantajo que había que exorcizar era el subdesarrollo. Para ello se convocó a todas las fuerzas en nombre del progreso y del desarrollo en todos los frentes. Simultáneamente a este proceso, se crearon unas formas más adecuadas de participación social: democracias con base popular y organización sindical.

La Iglesia participó activamente en este programa desarrollista. Se produjo una inusitada apertura de la Iglesia al mundo. Los principales problemas ya no eran los doctrinales (combatir la penetración protestante y el secularismo del Estado) y litúrgico-disciplinares, sino los relacionados con la sociedad: la justicia, la participación, el desarrollo integral para todos... La Iglesia puede servir de acelerador, no de freno, en este proceso. Es menester valorar la ciencia y la relativa autonomía de las realidades terrenas, así como desarrollar una ética del progreso y del compromiso en la transformación social. En los últimos cincuenta años, la Iglesia ha participado en todos los grandes debates en torno a la educación, al desarrollo económico, a la formación de sindicatos y a la reforma agraria. Lo secular aparecía como valor teológico.

El Vaticano II elaboró la teología apropiada a tales prácticas de la Iglesia, por un lado legitimándolas y, por otro, iluminándolas críticamente. Ante todo se deja bien claro que debemos pensar la realidad en términos de *mysterium salutis* y desde el punto de vista de la universalidad de la oferta de salvación. La Iglesia se presenta como sacramento de la salvación universal. Es preciso comprender que, fundamentalmente, la salvación (como oferta) es universal y atraviesa de parte a parte la historia. La Iglesia es el momento de densificación y celebración de esta salvación universal. La Iglesia, a su vez, se hace universal en la medida en que expresa con signos para todos los hombres el amor salvífico del Padre por su Hijo en la fuerza del Espíritu. Y por ser así, las llamadas realidades terre-

nas o seculares pueden ser portadoras de la gracia y de la salvación. Merecen ser buscadas por sí mismas, y no sólo en la medida en que están insertas en el proyecto de la Iglesia. Esta perspectiva confería carácter teológico al compromiso de los cristianos en lucha por la construcción de un mundo más justo y fraterno.

En el marco de esta teología, la Iglesia se articuló con los estratos modernos de la sociedad, especialmente con los comprometidos en una transformación del mundo. Y no es que la Iglesia se aproximara necesariamente al Estado, sino a los grupos portadores de la ciencia, de la técnica y del poder político en la sociedad civil. La propia Iglesia se modernizó en sus estructuras, adaptándolas a la mentalidad funcional de la modernidad; se secularizó en muchos de sus símbolos; simplificó la liturgia y la adecuó al espíritu del tiempo. El discurso de la Iglesia se hizo más profético, en el sentido de denunciar los abusos del sistema capitalista y la marginación del pueblo. A este nivel no presentaba una perspectiva alternativa, sino reformista, es decir, lo que resultaba soportable a los grupos modernos de la sociedad. Fundamentalmente, no pedía otro tipo de sociedad, sino una mayor participación en la ya existente dentro del sistema liberal moderno de capitalismo avanzado y tecnológico.

Por lo que se refiere a la articulación Reino-mundo-Iglesia, la reflexión teológica fue muy cuidadosa: el Reino constituye el gran arco iris bajo el que se encuentran el mundo y la Iglesia; el mundo es el lugar de la acción de Dios en la construcción, ya desde ahora, de su Reino, abierto a la escatología que aún no se ha realizado en plenitud. La Iglesia es el sacramento, es decir, el signo y el instrumento oficial y público mediante el cual Cristo y su Espíritu actúan y aceleran la concretización del Reino en la historia del mundo y, de forma explícita y densa, en el espacio de la Iglesia. El mundo se entendía preferencialmente como la modernidad, producto de la gran empresa científico-técnica. A este «mundo» trató la Iglesia de acercarse, reconciliarse con él y ofrecerle su colaboración diaconal.

¿Qué futuro le aguarda a este modelo de Iglesia? Hemos de reconocer que este modelo es, desde el punto de vista numérico, el más vigente en toda América Latina. Prácticamente la inmensa mayoría asimiló el Vaticano II y dio el giro requerido en términos de mentalidad teológica (teoría) y de presencia en

el mundo (práctica). La Iglesia se liberó de una carga tradicional que la hacía poco simpática al hombre moderno, y consiguió elaborar una nueva codificación de la fe que respondiese al espíritu crítico del mundo urbano, perfectamente integrado en el proceso productivo capitalista. Los intelectuales, antes en su gran mayoría anticlericales, pasaron ahora a tener en la Iglesia una aliada. La Iglesia confía mucho más en los centros decisarios de poder que tratan de comprometerse en tareas eclesiásticas, y trata de imbuirlos del nuevo espíritu nacido del Vaticano II. Los diversos movimientos tales como los Cursillos de Cristiandad, el Movimiento Familiar Cristiano, el Movimiento Carismático y otros parecidos, tienen como primeros destinatarios a los grupos bien situados en la sociedad, no al pueblo proletarizado y pobre. El futuro de este tipo de presencia de la Iglesia desde una ligazón con los estratos modernos de la sociedad, depende del destino de la propia sociedad moderna. La Iglesia tratará de evangelizar a partir de la óptica y los valores propios de la modernidad. La relación con los pobres se definirá desde la óptica de los ricos; los ricos serán convocados a ayudar en la causa de los pobres, pero sin tener necesariamente que cambiar de lugar social y de práctica burguesa.

3. La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres

A partir de los años sesenta se inicia en casi todos los países latinoamericanos una creciente concientización acerca de los verdaderos mecanismos causantes del subdesarrollo. Este no constituye un problema exclusivamente técnico o únicamente político, sino que es consecuencia del tipo de desarrollo capitalista que se da dentro de los países céntricos (Atlántico Norte), los cuales, para mantener los niveles de aceleración y acumulación adquiridos, necesitan establecer unas relaciones profundamente disímétricas con los países más atrasados tecnológicamente y ricos en materias primas. A estos países se les mantiene en el subdesarrollo, el cual aparece entonces como la otra cara del desarrollo. El subdesarrollo surge como un desarrollo dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos. Esta dependencia significa opresión a los diversos niveles, económico, político y cultural. La estrategia a largo plazo consiste en alcanzar una liberación que garantice un desarrollo au-

tosustentado, capaz de atender a las necesidades reales del pueblo y no al consumismo de los países ricos y de los estratos nacionales asociados a ellos.

a) Una liberación política y religiosa

El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido, que debe adquirir y elaborar una conciencia de su situación de oprimido, organizarse y articular una serie de prácticas que tengan como objeto el logro de una sociedad alternativa menos dependiente e injusta. Las demás clases pueden y deben incorporarse al proyecto de los oprimidos, pero sin pretender asumir su hegemonía. Así ocurrió que, a partir de los años sesenta, innumerables jóvenes, intelectuales y toda una serie de movimientos comenzaron a esforzarse por hacer viable dicha liberación, asumiendo la opción del pueblo: comenzaron a entrar en el continente de los pobres, a asumir su cultura, a dar expresión a sus clamores y a organizar una serie de prácticas que el *status quo* consideraba subversivas. No pocos de ellos dieron el paso a la violencia de las guerrillas urbanas y campesinas, viéndose violentamente reprimidos por los Estados en los que imperaba la idea de la «seguridad nacional».

En este proceso participó un incontable número de cristianos y de organizaciones enteras, como la Juventud Universitaria Católica, la Acción Católica Obrera y otras. Se trataba, por lo general, de personas y grupos en los que se daba una fuerte contradicción de clase (eran de extracción burguesa), llenos de idealismo, pero sin demasiado sentido político por lo que se refiere a la viabilidad histórica de semejante liberación popular.

Posteriormente, y tras los años de mayor represión (1968-1974), comenzaron las bases de la Iglesia a adquirir una excepcional importancia, tanto desde el punto de vista eclesiológico como político. Era el pueblo mismo el que asumía su propio destino. Por lo general, todo comienza con los círculos bíblicos. Más tarde se pasa a la creación de la pequeña comunidad eclesial de base, cuya tarea consiste inicialmente en hacer profundizar internamente la fe, preparar la liturgia, los sacramentos y la vida de piedad. En una fase ulterior se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas de la vida de los miembros. En la medida en que éstos se organizan y profundizan en su reflexión, caen en la cuenta de que sus problemas tienen un carácter

estructural, que su marginación es consecuencia del tipo de organización elitista de la sociedad, basado en la acumulación privada; en suma: de la misma estructura económico-social del sistema capitalista. Es ahí donde surge la cuestión política y donde el tema de la liberación adquiere unos contenidos concretos e históricos. No se trata sólo de una liberación del pecado (del que siempre debemos liberarnos), sino de una liberación que posee también dimensiones históricas (económicas, políticas y culturales). La fe cristiana pretende directamente la liberación definitiva y la libertad de los hijos de Dios en el Reino, pero incluye también las liberaciones históricas como un modo de anticipar y concretar la liberación última, la cual sólo será posible cuando la historia llegue a su término en Dios.

b) Una Iglesia que nace de la fe del pueblo

Es aquí donde resulta importante verificar cómo el pueblo da el paso de lo religioso a lo político. Por lo general, para el pueblo ambas realidades van unidas. Pero comienza por lo religioso, y se da cuenta de que las injusticias son un pecado que Dios no desea. Pasa después a comprender las estructuras reales que producen las injusticias y comprueba que es preciso cambiarlas, para que dejen de producir el pecado social.

El compromiso político nace de la propia reflexión de la fe que exige el cambio. Pero incluso a la hora de analizar los mecanismos de la opresión, nunca está ausente la fe como horizonte de comprensión, como poderosa mística para la acción y como punto de llegada de todo obrar humano. La comunidad no se transforma en una célula política. La comunidad es lo que es: lugar de reflexión y celebración de la fe. Pero es al mismo tiempo el lugar donde se enjuician éticamente, a la luz de Dios, las situaciones humanas. La comunidad cristiana y la comunidad política no son dos espacios cerrados, sino abiertos, por los que circula el cristiano: en la comunidad cristiana, el cristiano celebra y alimenta su fe, oye la palabra de Dios que le urge al compromiso con sus hermanos; en la comunidad política, obra y actúa junto a los demás, haciendo realidad de un modo concreto la fe y la salvación, escuchando la voz de Dios que le llama a expresarse en la comunidad cristiana. Ambos es-

pacios quedan cubiertos por la realidad del Reino de Dios que, aunque bajo signos diferentes, se realiza en uno y otro espacio.

Ante todo, la comunidad eclesial de base significa algo más que un instrumento mediante el cual la Iglesia llega al pueblo y lo evangeliza. Es una forma nueva y original de vivir la fe cristiana, de organizar la comunidad en torno a la Palabra, los sacramentos (cuando es posible) y los nuevos ministerios ejercitados por los laicos (hombres y mujeres). Hay una nueva distribución del poder en la comunidad, mucho más participado, evitándose toda centralización y dominación desde un centro de poder. La unidad fe-vida, Evangelio-liberación, se realiza concretamente sin el artificio de complicadas mediaciones institucionales; se propicia la aparición de una rica sacramentalidad eclesial (la Iglesia entera como sacramento), con una acusada creatividad en las celebraciones, con un profundo sentido de lo sagrado, propio del pueblo. Está en marcha una auténtica eclesiogénesis: una Iglesia que nace de la fe de los pobres.

Por otra parte, la comunidad eclesial es el lugar de ejercicio de la democracia real del pueblo, donde todo se discute y se decide en común, donde se aprende a pensar críticamente. Un pueblo secularmente sometido, al que siempre se le ha negado la palabra, comprende que la mera *prise de parole* significa ya un primer momento de toma de poder y de elaboración de su propio destino. El significado de la comunidad eclesial desborda su sentido religioso y, de este modo, adquiere un alto significado político.

Por debajo de estas prácticas subyace una eclesiología que tiene sus ejes estructurales en las categorías de «Pueblo de Dios», «*koinonía*», «profecía» y «*diaconía*». Este tipo de Iglesia supone lo que habría de cristalizar en Puebla: una opción preferencial por los pobres. Pero es preciso comprender el sentido exacto de esta opción. Se trata de privilegiar a los pobres (sin exclusivismos) como el nuevo sujeto histórico que preferentemente va a realizar el proyecto cristiano en el mundo. No se concibe a los pobres únicamente como quienes padecen carencias; ciertamente que las padecen, pero también poseen fuerza histórica, capacidad de cambio y potencial evangelizador. La Iglesia accede a ellos directamente, sin tener que pasar por las mediaciones del Estado o de las clases hegemónicas. Por eso no se trata ya de una Iglesia para los pobres, sino de una Igle-

sia de los pobres y *con* los pobres. A partir de esta opción e inserción en los medios pobres y populares, la Iglesia define su relación para con los demás estratos sociales. Y no por ello pierde su catolicidad, sino que le da un contenido real y no retórico. La Iglesia se dirige a todos, pero desde los pobres, desde sus causas y sus luchas. De ahí que la temática esencial de esta Iglesia sea el cambio social en orden a una convivencia más justa, a unos derechos humanos interpretados como derechos de las grandes mayorías pobres, a una justicia social, a una liberación integral que pasa principalmente por las liberaciones socio-históricas, a un servicio concreto a los desheredados de este mundo, etc.

c) *Una Iglesia a la altura de los desafíos históricos*

Las categorías «Pueblo de Dios» e «Iglesia-comunión» permiten una mejor redistribución de la *potestas sacra* dentro de la Iglesia; obligan a redefinir el papel del obispo y del sacerdote; permiten que surjan nuevos ministerios y un nuevo estilo de vida religiosa encarnada en los medios populares. La Jerarquía es de mero servicio interno y no sirve ya para que se constituyan estratos ontológicos que hacen posibles las divisiones internas en el cuerpo eclesial y la existencia de auténticas clases entre los cristianos (en sentido analítico). No es éste el momento de exponer al detalle la eclesiología latente en las nuevas prácticas de este tipo de Iglesia, que se encuentra ya en una fase muy avanzada de elaboración en la teología que se hace en América Latina.

Con respecto a la articulación entre Reino, mundo e Iglesia, hemos de decir que en este modelo se verifica una forma propia de realizar la dialéctica de estas relaciones. El Reino, evidentemente, es la utopía cristiana que se refiere al destino último del mundo. Pero se insiste en que se halla en proceso dentro de la historia siempre que se construye la justicia y la fraternidad, siempre que se respeta a los pobres y se les hace agentes de su propia historia. Portadores del Reino son todos los hombres, las instituciones y las prácticas que se rigen por los ideales éticos que orientaron la vida del Jesús histórico. La Iglesia es un portador cualificado y oficial, pero no exclusivo. La categoría de «mundo» adquiere una determinación

histórica: es el mundo de los pobres, el submundo que debe ser transformado en mundo de la convivencia humana fraterna; en el mundo están el Reino y el anti-Reino (submundo de la miseria), y el Reino se construye en contra del anti-Reino, cuyos agentes pueden y deben ser proféticamente denunciados. La Iglesia se propone asumir el submundo y lo no-humano para ayudar en el proceso de liberación integral, aportando especialmente lo que constituye su carácter específico: la referencia religiosa y su lectura en clave de Reino de Dios que ya está en proceso y habrá de culminar en la consumación del mundo.

Creemos que, mediante el pacto de la Iglesia con las grandes mayorías pobres del Continente (cuyo principal símbolo fue la entrega del anillo papal de Juan Pablo II a los habitantes de las *favelas* de Vidigal en Río de Janeiro, en julio de 1980), se abre un camino nuevo para la Iglesia. Desde los tiempos de Teodosio, la Iglesia fue ciertamente una Iglesia para los pobres, pero ya nunca consiguió ser una Iglesia de pobres. Ahora ya no se ve a los pobres únicamente desde una perspectiva caritativa y asistencialista, sino sobre todo política: son las clases populares el nuevo sujeto histórico que probablemente decidirá los destinos de la sociedad futura. Los pobres están acrecentando el nivel de su conciencia, organizando sus prácticas y exigiendo una sociedad más participada y menos elitista. Probablemente en esta dirección habrá de caminar el proceso social. En su reflexión y en su práctica (al menos en América Latina) la Iglesia está siendo contemporánea a estas exigencias. No llega con atraso y con unos modelos inadecuados. Está consiguiendo hallarse a la altura de los desafíos. La futura sociedad latinoamericana gozará de una presencia estructural de los elementos cristianos y evangélicos gracias a que la Iglesia está ayudando a gestar el futuro. Esta verdad es tan sólida que los expertos consideran que una sociedad latinoamericana que no incluya en su proceso elementos cristianos en un grado suficientemente elevado, se muestra antipopular. La matriz del pueblo es cristiana; y esta matriz se está expresando dentro de una codificación que responde a las exigencias históricas. Es la oportunidad de mostrar todo su vigor y toda su verdad. Y en esta dirección camina la esperanza y se define el futuro más prometedor de la Iglesia latinoamericana.

d) Una llamada a la Iglesia universal

En conclusión, podemos decir que hay en el Continente distintas prácticas eclesiales, cada cual con su imagen latente de Iglesia; algunas prolongan la tradición del cristianismo colonial; otras se adaptan a los nuevos hechos históricos, especialmente frente a la necesidad de una más profunda inserción en el sistema capitalista; otras, por último, más críticas, postulan unos cambios que van contra la corriente dominante, pero que se vinculan orgánicamente al río subterráneo y profundo de las ansias de liberación de los pobres. Todas ellas conviven y componen la vitalidad de la misma Iglesia de Cristo que vive y sufre su misterio pascual en la periferia de las grandes naciones y de las venerables Iglesias europeas. Pero su voz habla cada vez más alto y puede oírse en el corazón del centro. Pensamos que representan una llamada a toda la Iglesia para que sea más evangélica, más servicial y más signo de la salvación que, como don de Dios, interpenetra todos los tejidos humanos. Ellas encarnan lo que debe ser. Y lo que debe ser tiene una irresistible fuerza histórica.

2

PRACTICAS TEOLOGICAS E INCIDENCIAS PASTORALES

1. De la única teología a las muchas tendencias teológicas

La teología (como saber normativo) proviene de una manera peculiar de considerar las cosas, que consiste en considerarlas a la luz de Dios. Todas las cosas poseen una dimensión teologal, porque todas ellas pueden ser vistas en referencia a Dios o contempladas a partir de Dios. En este sentido, como perspectiva y como óptica propia (*la ratio formalis* de los escolásticos, o el principio de pertinencia de los modernos), la teología es solamente una.

No obstante, existen diversas formas de realizar históricamente la tarea teológica. Así, puede pretenderse hacer destacar el carácter *sapiencial* de la teología, y nos encontramos con la teología patrística. Otras épocas están interesadas en el carácter *científico*, racional y sistemático de la fe, y aparecen entonces las «sumas teológicas» de la teología medieval. Otros tiempos sienten la urgencia de subrayar el factor *existencial* de la fe, o su carácter liberador y *social*, y nos topamos con la teología contemporánea. Así surgen las diversas tendencias teológicas, cada una de las cuales trata de escuchar toda la verdad apostólica y se esfuerza por ser fiel al Evangelio, explicando todos los datos en torno a unos ejes decisivos o a una preocupación fundamental. Por lo general, son la historia y la sociedad las que sugieren las perspectivas básicas.

a) Alcance y límite de cada tendencia teológica

Ninguna tendencia puede monopolizar la teología y tratar de presentarse como *la* teología. En todo lo que se dice está lo que no se dice. La razón (y también la teológica) es finita. Consecuentemente, ninguna generación de cristianos puede plantear y resolver todos los problemas que presenta la fe. De donde se desprende que cada tendencia teológica debe conocer su alcance y, sobre todo, sus límites. Sólo con esta humildad podrá decir toda la verdad en aquella parte del tiempo histórico que le corresponda. Y debe también estar abierta y dispuesta a aceptar otras formas de sistematizar la fe, aun cuando siempre pueda suscitar la cuestión acerca de cuáles son los asuntos más relevantes y hasta decisivos que debe afrontar la teología, dadas las exigencias de la Iglesia concreta y de la historia presente.

b) Cuáles son los «enemigos» o rivales de cada tendencia teológica

Cada tendencia teológica tiene una verdad que proponer y unos correspondientes errores que combatir. Ocupan un lugar en la Iglesia y, a partir de ahí, define su relación con las diversas instancias y demás corrientes. Muchas veces las verdaderas intenciones de una tendencia teológica se revelan en la identificación de aquellos con quienes polemiza y de las cosas que critica o condena.

c) Funcionalidad de cada tendencia con referencia a la Iglesia y a la sociedad

Un teólogo no vive en las nubes, sino que forma parte de la Iglesia y de la sociedad, las cuales, tanto la una como la otra, no son cuerpos homogéneos, sino que se ven atravesados por tendencias, intereses y conflictos. Como cualquier agente social y eclesial, el teólogo ocupa un determinado lugar y su producción teórica y su práctica guardan una cierta funcionalidad para con tal o cual grupo de la Iglesia o de la sociedad, ya sea apoyando, criticando, condenando o justificando. Esta situación es objetiva y no depende de la voluntad de las personas. Sin embargo, el teólogo que ha tomado conciencia del fenómeno no puede controlar y orientar dicha funcionalidad. Es una

auténtica ingenuidad epistemológica pretender hacer un discurso teórico totalmente neutro, descomprometido y exclusivamente teológico. Nadie tiene el poder de controlar plenamente los efectos de sus palabras o de sus actos sobre los destinatarios de los mismos.

d) Cuál es la teología útil y necesaria para nuestra Iglesia y nuestra sociedad

Reseñar las diversas tendencias teológicas hoy vigentes en la Iglesia puede ser un ejercicio de dilettantismo intelectual o la satisfacción de una curiosidad en sí misma legítima. En una Iglesia abierta, las ideas circulan e inciden en la praxis pastoral y contribuyen a alimentar el *intellectus fidei*. No obstante, no puede eludirse la pregunta verdaderamente fundamental: ¿cuál es la teología útil y necesaria para la Iglesia y la sociedad *hic et nunc*? La Iglesia tiene ya hecha su andadura dentro de una determinada sociedad; ha tomado sus grandes decisiones y presenta un perfil hecho de acción y de reflexión. La sociedad afronta la fe planteando unos graves retos que han de ser tomados en serio y meditados por la teología con objeto de ayudar a la Iglesia a ver claro, para que pueda decidir con acierto. En razón de esta *diakonía* que toda verdadera teología dentro de la Iglesia debe prestar, no puede ser cualquier tendencia teológica la que se muestre apta para desempeñar este indispensable servicio. Una Iglesia sólo puede considerarse adulta cuando dispone de una reflexión seria, con la que acompaña sus prácticas, y de un cuerpo de expertos capaces de elaborar el marco teórico de la fe en articulación con los desafíos que provienen de la realidad socio-histórica. Falta por decidir cuál es la teología adecuada y necesaria a la Iglesia que peregrina con el pueblo brasileño, en su inmensa mayoría religioso y pobre.

2. Primera tendencia teológica: la teología como explicitación del depositum fidei

En el *depositum fidei* se contienen las verdades necesarias para nuestra salvación. Conforme a esta teología, dicho depósito ha sido confiado al Magisterio, el cual lo conserva fielmente, lo defiende celosamente y lo interpreta auténticamente. La teología tiene la función de explicitar las verdades de este depósito.

sito sagrado, buscando el nexo entre los diversos misterios y su articulación con la razón humana.

¿Cómo realiza la teología su tarea? Intentando exponer de forma sistemática las verdades, comenzando por el tratado de apologética (*de vera religione, de revelatione, de Ecclesia*) y terminando con los novísimos¹. La aplicación concreta se hace del siguiente modo: se presentan las verdades propuestas o definidas por la Iglesia; se identifica a los adversarios antiguos (arrianos, pelagianos, etc.) y modernos (reformadores, iluministas, existencialistas...); se aducen las pruebas de la Escritura, las pruebas de la Tradición y las razones teológicas. La Escritura es considerada como un prontuario de frases (*dicta probantia*) inspiradas y reveladas; también de la Tradición se toman frases, sin tener en cuenta la teología interna de cada una de estas fuentes o los diversos estratos de su elaboración histórica. Aquí lo que importa es la claridad de las verdades de fe, con sus diversas cualificaciones (*de fide, proxima fidei, opinio theologica*, etc.), y la identificación de las proposiciones erróneas (*hereticae, pias aures offendentes*, etc.).

La incidencia de esta teología en la pastoral es mínima, porque no ayuda demasiado a iluminar los problemas eclesiásticos, mezclados por lo general con problemas sociales, políticos e ideológicos. Su principal influjo se da en la catequesis y se expresa en una metodología doctrinaria, sin otros mayores recursos pedagógicos. En moral es tuciorista, y en la administración de los sacramentos es estrictamente obediente a las prescripciones canónicas. Sus «enemigos» son los herejes y los innovadores en teología y pastoral.

Su incidencia en la sociedad también parece ser mínima. Esta teología no dispone de instrumentos teóricos (ni teológicos ni analíticos) para juzgar un sistema social o para pronunciarse sobre cuestiones seculares. A lo máximo, y sólo en cuanto a su estilo, es una teología de las consecuencias: «Si hubiese

(1) En esta tendencia entrarían los clásicos manuales de teología de carácter neo-escolástico: del grupo español, la *Sacrae Theologiae Summa* (4 vols.), BAC, Madrid 1952ss.; del grupo alemán, POHLE-GUMMERS-BACH, *Handbuch der Dogmatik* (3 vols.), Innsbruck 1952; del grupo francés, el comentario de los Dominicos a la *Summa Theologica, Initiation théologique*, París 1952; del grupo italiano (latino), los diversos manuales salidos de la Universidad Gregoriana de Roma.

más moral, si se hubiera enseñando más catecismo en la familia y en la escuela, no tendríamos la actual oleada de crímenes que actualmente padecemos». Es una teología para el consumo interno de la Iglesia.

¿Cuáles son el alcance y los límites de esta decadencia? Su fuerte son los contenidos de la fe, formulados con sumo cuidado y extremada precisión técnica; el fiel tiene la impresión de saber lo que es acertado y lo que es erróneo. Su principal limitación la constituye el hecho de que es poco existencial, de que no posee mordiente histórica y, por lo tanto, corre el peligro de ser rígida y de no crear más que descubridores de herejías y acusadores ante las instancias doctrinarias.

3. Segunda tendencia teológica: la teología como iniciación a la experiencia cristiana

El saber de la fe no es sólo intelectual, sino «cordial» y existencial; ha de poder propiciar una experiencia del misterio cristiano como misterio de la autocomunicación de la vida divina a las vidas humanas. Esta tendencia teológica, al igual que la primera, tiene también a la Iglesia como eje enucleador, pero la concibe como Pueblo de Dios o Cuerpo Místico de Cristo². La fe es la fe de la Iglesia, y no sólo de la Jerarquía. La tarea de la teología consiste en explicar racionalmente todo el misterio cristiano, que engloba dimensiones más amplias que las de las «verdades reveladas», como pueden ser el aspecto cíltico-litúrgico o la vivencia de la comunidad.

Esta intención básica hace que esta tendencia asimile fácilmente las aportaciones de la reflexión moderna sobre la existencia, la historia, el proceso de conversión o las relaciones interpersonales. El esquema básico es el mismo que el de la tendencia anterior, pero dentro de unos parámetros más actualizados: la utilización de la Escritura respeta y aprovecha los descubrimientos de la exégesis; el argumento de la Tradición es precedido por el estudio de la patrología y de la historia de los dogmas; el *sensus fidelium* adquiere un peso mayor.

(2) Aquí cabe citar especialmente a M. SCHMAUS, *Teología Dogmática* (8 vols.), Rialp, Madrid 1959-1969; del mismo autor, *A fé da Igreja* (4 vols.), Petrópolis 1973ss. (el original alemán es de 1970).

Esta teología posee también una apertura ecuménica; si la primera tendencia se centra exclusivamente en la Iglesia Católica (jerarquía), esta otra tendencia se abre a todo el fenómeno cristiano; sus adversarios son los humanismos cerrados y los sistemas totalitarios, que niegan la trascendencia de Dios y del hombre.

Su incidencia en la pastoral es notable, porque la codificación de la fe se presenta en un lenguaje que habla al sentido de la vida y anima la fe como experiencia de encuentro con Dios (mistagogia). La catequesis incluye experiencias humanas como mediadoras de los misterios cristianos; la moral presta una mayor atención y consideración a los condicionamientos concretos en que se da la decisión ética; la liturgia asume mejor su carácter de celebración.

La incidencia en el mundo no tiene lugar sobre las estructuras, sino sobre las relaciones humanas. La riqueza del personalismo moderno se hace valer óptimamente en el contexto comunitario; la conversión llega al corazón de los individuos y a los grupos y permite a la fe revelar su dimensión humanizadora y magnificadora de la dignidad humana.

¿Cuál es su alcance? Esta teología recupera la riqueza de la gran tradición bíblica y patrística de una teología más sapiencial y mistagógica; la verdad, más que como presentación objetiva de un dato, se vive como encuentro transformador (*metanoia*). Por último, ayuda a sedimentar una Iglesia como comunidad de fe. Sus límites vienen dados por el hecho de que el contenido de la fe puede verse oscurecido, a causa de las excesivas mediaciones antropológicas, existenciales y personalistas. Por otra parte, no atina con el carácter estructural e institucional de los grandes fenómenos eclesiales y sociales, no alcanzables por la dinámica de la conversión personal.

4. Tercera tendencia teológica: la teología como reflexión sobre el *mysterium salutis*

Si en las dos tendencias anteriores la Iglesia, bien como Jerarquía, bien como Pueblo de Dios, ocupaba el centro de la teología, ahora es el misterio de la salvación el polo enucleador de toda sistematización³. *Mysterium salutis* es un concepto clave

(3) Baste citar el importante manual de teología a la luz de los principios del Vaticano II *Mysterium Salutis* (8 vols.), Cristiandad, Madrid 1969-

en la Tradición antigua y en la teología del Vaticano II. Dios se ofrece universalmente a sí mismo como salvación a todos los hombres, de suerte que hay una sola historia de la salvación que va desde el justo Abel hasta el último de los elegidos, cubriendo toda la historia de los hombres. La historia del Antiguo y del Nuevo Testamento surge como una historia sacramental (signo e instrumento), como el momento de concientización y de reflexión de que la salvación es un ofrecimiento que se hace a todos los pueblos. Esta conciencia única, suscitada por revelación específica de Dios al pueblo de Israel, tiene también su historia, que fue codificada en las Sagradas Escrituras.

Esta teología presta atención al fenómeno religioso universal, entendido como res-puesta humana a la pro-puesta divina; el hombre se halla siempre bajo el arco iris de la gracia y del perdón de Dios, a pesar del pecado y de sus constantes negativas.

El modo que dicha tendencia tiene de apropiarse de esta visión consiste en entender las fuentes de la fe (Escritura y Tradición) siempre dentro de un contexto mayor (la historia de la salvación/perdición universal). En su argumentación se toman en cuenta los principales testimonios de las otras religiones. El diálogo ecuménico no se limita a las Iglesias cristianas, sino que se abre a todas las religiones del mundo.

Los «enemigos» de esta teología son los ateos teóricos, que rechazan la innata apertura del hombre al Misterio, y el secularismo como ideología que considera las realidades terrenas autosuficientes y sin referencia alguna a un Ser Mayor.

Por lo que se refiere a su incidencia en la pastoral, esta tendencia significó una oleada de aire fresco y oxigenante en el viejo edificio dogmático de la Iglesia; su sentido pastoral es notable, porque muestra cómo la fe está abierta a las otras manifestaciones de Dios en el mundo; aprende a valorar los signos de los tiempos, posibles portadores de la voluntad concreta del Espíritu; amplía la comprensión de los sacramentos, más como signos que hacen visible la gracia ya presente y ofrecida que como instrumentos productores de una gracia anteriormente inexistente.

1975, o la serie del grupo de lengua francesa, *Le mystère Chrétien*, Desclée, 1963ss.

Acerca de su incidencia en la sociedad, esta tendencia muestra una Iglesia abierta, capaz de aprender de las ciencias modernas; discierne el momento de salvación/perdición en las diversas instancias sociales; se interesa por todo lo que puede hacer crecer al hombre; contribuye a preparar el aspecto material del Reino de Dios, que se inicia ya aquí y ahora y ha de culminar en la eternidad.

Con respecto al alcance de esta teología, hemos de reconocer que muestra la verdadera catolicidad de la Iglesia, derivada del carácter universal de la oferta de salvación; estimula la visión contemplativa de la vida y de la historia, en la medida en que las ve «grávidas de Cristo y del Misterio»; por último, supera una visión dualista que consiste en ver lo sagrado por un lado y lo profano por otro, lo natural y lo sobrenatural como realidades yuxtapuestas.

Pero también tiene sus límites, porque esta tendencia tiende más a considerar la historia de la gracia que a tener en cuenta la historia del rechazo y del pecado; es demasiado optimista, pues exalta el trabajo, la ciencia y la técnica, sin apreciar el hecho de que, en su concreción histórica, tales fenómenos se prestan hoy a ser instrumentos de dominación de unos países sobre otros, técnicamente más atrasados.

5. Cuarta tendencia teológica: la teología como antropología trascendental

El destinatario de la oferta salvífica de Dios es todo hombre que viene a este mundo. Esta tendencia da el giro, típicamente moderno, por el que se pasa del objeto al sujeto⁴. El hombre, interlocutor de Dios, constituye la idea madre de todos los demás temas teológicos. Pero no es cualquier idea de hombre la que aquí se toma como foco orientador. No se trata del hombre empírico, ni de la imagen de hombre que se deriva de las ciencias antropológicas, sino del hombre tal como lo pre-

senta la Escritura: oyente de la Palabra; en diálogo permanente con el Último, que se hace presente en la conciencia, en una viva trascendencia que jamás será del todo categorizable. Por eso esta tendencia no significa inmanentismo, sino que, por el contrario, rescata en la historia la trascendencia, al hombre como misterio, apertura infinita para la que únicamente Dios es polo adecuado y plenificador.

Esta tendencia procura, en todos los misterios de la fe, mostrar su *quoad nos*, es decir, en qué medida vienen al encuentro de las búsquedas humanas. Parte del presupuesto ontológico de que el hombre fue «construido» así por Dios, que sólo es plenamente hombre en contacto con la revelación; sólo en Jesucristo, Dios hecho hombre, se descifra el misterio antropológico. El clamor del hombre de todas las épocas por el Infinito y Eterno es el eco de la propia voz del Eterno e Infinito que le llama. De este modo, el misterio de la Encarnación no se refiere únicamente a Jesús de Nazaret, sino que en cierto modo concierne a cada hombre, pues ahí siente el hombre realizada su propia vocación.

Los «enemigos» a los que esta tendencia hace frente son aquellos que separan excesivamente el cristianismo de los movimientos que en el mundo buscan el Absoluto; los que no evidencian el aspecto de realización humana presente en la revelación de Dios; el inmanentismo de las ciencias humanas modernas que subrayan y no explican el elemento de trascendencia presente en el hombre.

La incidencia pastoral de esta tendencia es evidente: se intenta valorar todas las manifestaciones verdaderamente humanas y auténticas de la cultura, porque por detrás actúa el propio Espíritu de Dios. La comunidad es el espacio y el lugar donde se celebra la salvación que se realiza en la historia, y donde se hace la exégesis de los signos de los tiempos. El sacerdote, además de representante de la Iglesia, debe ser representante del hombre, tocado por Dios, vicario de Jesús, el *novissimus Adam* en quien lo divino de lo humano se mostró con toda evidencia.

También es muy notable su incidencia en la sociedad, porque pone a los cristianos como peregrinos, junto con los demás hombres; porque valora todas las manifestaciones que evidencian la apertura y la trascendencia humanas como respuestas

(4) Es preciso citar aquí la inmensa obra de Karl Rahner y su escuela, que se expresó colectivamente en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 vols.), Friburgo 1955ss.; *Handbuch der Pastoraltheologie*, Friburgo 1966; *Sacramentum Mundi* (6 vols.), Herder, Barcelona 1971-1978; y la producción post-conciliar de Flick y Alszeghy, profesores de la Gregoriana, sobre antropología, gracia, revelación...

apropiadas a la llamada de Dios, que los hombres escuchan inconscientemente. Esta tendencia apuesta por una sociedad abierta, antiautoritaria, porque sólo así pueden crearse las condiciones para que se concrete la trascendencia real del hombre.

El alcance de esta teología consiste en que no valora tan sólo la historia judeo-cristiana (historia sacramental), sino toda la historia humana; elabora un concepto sagrado de hombre, superando todo tipo de profanismo y de naturalismo (que no faltan en la teología clásica); ayuda a comprender mejor la realidad humano-divina, en otro tiempo expresada en las categorías de natural y sobrenatural, y que se concreta en la permanente apertura del hombre y en la llamada que Dios no deja de hacerle.

Como límites de esta tendencia, digamos que tiene el peligro de no dar importancia a los aspectos negativos de la historia, de no tomar en consideración la historia del mal, con sus estructuras y sus agentes; a fuerza de subrayar el carácter trascendental del hombre y de los misterios cristianos, pierde sus categorizaciones (concreciones) intramundanas; no es suficientemente dialéctica, en el sentido de que no toma demasiado en cuenta el carácter conflictivo de la historia.

6. Quinta tendencia teológica: la teología de los signos de los tiempos (de lo político, de la secularización, de la esperanza)

El Vaticano II (*Gaudium et Spes*) insistió en el hecho de que la Iglesia se encuentra dentro del mundo y participa de sus esperanzas y de sus angustias. Esta conciencia permitió a la teología descubrir nuevos campos y nuevos objetos de reflexión. La gran tradición teológica ya había sistematizado, casi exhaustivamente, con un instrumental tomado de la filosofía y de las ciencias históricas y lingüísticas, los temas directamente teológicos: Dios, Jesucristo, la revelación, la salvación en el Hijo por el Espíritu, la Iglesia los sacramentos, la escatología, etc. El desafío que ahora se presenta consiste en pensar teológicamente determinadas realidades que, de por sí, no se presentan como teológicas, sino como profanas y seculares; así, por ejemplo, la política, los sistemas sociales vigentes, los mecanismos

económicos, los procesos de liberación de los pueblos o clases dominadas, la empresa científico-técnica, etc.

Para hablar de ellas teológicamente tenemos que adquirir previamente un conocimiento adecuado; de lo contrario, incurriríremos simplemente en una *ignoratio elenchi*. Para lograrlo, el teólogo debe adiestrarse en la lectura de textos analíticos de las diversas ciencias positivas e histórico-sociales. Surge, pues, un nuevo dialogante para la teología: las ciencias del hombre y de la sociedad. Y sobre la lectura científica y crítica se hace la interpretación teológica y ética.

De este modo, en la primera fase del post-Concilio surgieron algunas teologías⁵ que se presentaban bajo el signo de teologías de los signos de los tiempos. Los citados fenómenos aparecían como signos interpeladores que no desafían a buscar en ellos la presencia o la negación del designio de Dios. Así surgen teologías de lo político, de la secularización, de la esperanza y la *process-theology* de los EE.UU. Todas ellas tienen en común el que se trata de fenómenos colectivos, públicos, que exigen también una expresión pública y política de la fe. No se pretende con ello acrecentar la fe, sino desentrañar esas dimensiones que son innatas a ella, pero que han estado históricamente encubiertas por una vivencia intimista, personalista e individualista de la fe. La secularización es considerada como una consecuencia de la propia fe, que libera al mundo de ciertas características divinas o mágicas y lo restituye al campo de la creatividad responsable del hombre. La esperanza, más que una virtud, incluso virtud cardinal, constituye un dinamismo ontológico, dentro de cada hombre y de la sociedad, que impide los estancamientos y favorece los cambios y hasta las revoluciones. La teología vuelve a redescubrir «la memoria peligrosa y subversiva de Jesús de Nazaret», que mientras estuvo entre nosotros no dijo: «Yo soy la Tradición», sino «Yo soy la Verdad» (Tertuliano), con lo cual puso en marcha un proceso de transformación que, más allá del corazón, envuelve también a la sociedad y a la creación entera.

(5) Quien más se destacó fue J.-B. METZ, con su *Teología política* y su *Teología del mundo*, Sigueme, Salamanca 1970; en Francia, Ch. DU QUOC, con sus estudios sistemáticos sobre la secularización; en Alemania, al igual que Metz, J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sigueme, Salamanca 1977³.

Los adversarios polémicos de esta tendencia son todos los que pretenden reducir el cristianismo a su dimensión personal y familiar, excluyendo el aspecto social y político. Adversarios son también el absentismo de los problemas del mundo y el conservadurismo religioso y político, porque retrasa el advenimiento del Reino de Dios.

Su incidencia sobre la pastoral resulta evidente: abre a la comunidad cristiana a nuevas formas de presencia y testimonio en medio de las estructuras, con vistas a su transformación a partir, evidentemente, de los criterios propios de la fe.

Tampoco es preciso subrayar su incidencia social, porque se trata de una reflexión directamente orientada al elemento social e histórico. Si en el último milenio la Iglesia se prestó preferentemente a legitimar el orden establecido, ahora se ve convocada a constituir un factor de cambio y una fuerza histórica de humanización del mundo, realidad ésta que no es insensible a una teología del Reino.

El principal alcance de esta tendencia reside en el hecho de haber abierto otros campos a la pastoral y a la reflexión teológica, necesarios para la fe en nuestro mundo.

Su principal límite le viene del hecho de no presentar el análisis de las realidades profanas debidamente articulado con el discurso teológico, haciendo que subsista una perniciosa yuxtaposición entre ambas partes: la teología y la comprensión de la realidad.

7. Sexta tendencia teológica: la teología del cautiverio y de la liberación

En el post-Concilio la teología no sólo se vio frente a los problemas de las sociedades abiertas, industriales y secularizadas. La cuestión primordial que las Iglesias se sentían urgidas a responder era: ¿cómo ser cristiano en un mundo crítico, adulto y funcionalista? Pero se descubrió un desafío aún mayor, que provenía de las periferias de Asia, África y, especialmente, América Latina: surgen los pobres como fenómeno social de las grandes mayorías; los pobres, marginados de los beneficios del proceso productivo y explotados como excedentes de una sociedad que privilegia las soluciones técnicas y sociales de sus problemas. La pregunta es: ¿cómo ser cristiano en un mundo de pobres y miserables? Ha pasado ya el tiempo de las refor-

mas del sistema; es menester un proceso de liberación en el que los pobres recuperen sus menospreciada dignidad y contribuyan a gestar una sociedad no necesariamente rica, sino más justa y fraterna.

Los pasos metodológicos de esta tendencia⁶ ya han sido detallados y ensayados con éxito: se parte de una indignación ética frente a la pobreza, no querida por Dios para sus hijos, al mismo tiempo que se hace una experiencia religiosa de cara a los pobres, en quienes está presente el Siervo Sufriente, Jesucristo. En segundo lugar, es preciso conocer por qué caminos y mecanismos se produce, por una parte, una sangrante miseria y, por otra, una escandalosa riqueza. Aquí entran los análisis históricos, sociales, políticos y económicos. En tercer lugar, hay que leer esta realidad de la miseria, ya descodificada con el instrumental socio-analítico, con los ojos de la fe y de la teología, discerniendo los caminos de la gracia y los escenarios del pecado. Por último, es necesario proponer pistas de acción pastoral mediante las cuales la Iglesia y los cristianos contribuyan al proceso de liberación integral. La fe cristiana hace su aportación específica, en el proceso global de liberación de los pobres, privilegiando los medios no violentos, la fuerza del amor, la capacidad inagotable de diálogo y de persuasión y procurando entender, a la luz de unos criterios éticos apoyados en la Tradición, la violencia, que a veces resulta inevitable porque viene impuesta por quienes no desean cambio alguno.

Los «enemigos» de esta tendencia son los que no alcanzan a ver la dimensión liberadora presente en la fe cristiana y en la vida de Jesús; los que reducen la expresión de la fe exclusivamente al ámbito del culto y de la piedad y se muestran insensibles a los gritos del Job de hoy que suben al cielo.

Su incidencia en la pastoral de la Iglesia se deja notar en las diversas prácticas de muchas Iglesias periféricas que se empeñan en la defensa de los derechos humanos, especialmente de los pobres, en la denuncia de las violencias del sistema capitalista y neocapitalista, en la constitución de comunidades de

(6) Cfr. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sigüeme, Salamanca 1979⁹; L. BOFF, *Teología del cautiverio y la liberación*, Paulinas, Madrid 1980²; Cl. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sigüeme, Salamanca 1980.

base en las que el pueblo expresa, nutre y articula su fe con las realidades vitales que les oprimen.

Su incidencia en la vida social no es menos relevante: la Iglesia, por razones teológicas, se hace compañera de cuantos luchan por una sociedad alternativa más participada; la cohesión teológica y pastoral del cuerpo episcopal en favor de los pobres ha situado a la Iglesia entre las fuerzas más importantes de la sociedad.

El alcance de esta teología se mide por su resonancia en los medios intelectuales y populares. Después de muchos siglos, esta teología ha hecho que el interés por la reflexión teológica descienda a las calles; se trata de una teología con una acusada dimensión profética y misionera. No son pocos los que, en contacto con ella, tornan a la Iglesia para, con otros cristianos, comprometerse en favor de unas reformas necesarias.

¿Cuáles son sus límites? A fuerza de insistir en el carácter estructural del pecado social y en la necesidad de una gracia igualmente social y estructural, se corre el peligro de olvidar la conversión personal y la búsqueda de la perfección de la vida cristiana. Existe también el riesgo de que lo político desborde sus límites y acabe ocupando todo el horizonte de la fe. Es innegable que la fe posee una dimensión política que hoy resulta urgente, que es una exigencia del Espíritu a su Iglesia; pero dicha dimensión no absorbe toda la riqueza de la fe, que ha de encontrar también otras expresiones dentro del proceso de liberación integral, como son la expresión mística, la expresión litúrgica, la expresión personal.

8. ¿Cuál es la teología adecuada y necesaria a nuestra Iglesia brasileña?

Todas las tendencias teológicas son útiles, porque cada una de ellas pone al descubierto determinadas dimensiones que quedan ocultas o poco iluminadas en otras tendencias. Lo cual, sin embargo, no nos impide plantearnos la pregunta básica: ¿cuál de las teologías nace de las prácticas pastorales, religiosas y místicas del caminar de nuestra Iglesia?; ¿cuál de ellas es momento de iluminación y animación de tales prácticas? Creo que debemos pensar, con Puebla (cf. n. 368), que la temática de la liberación es una de las creaciones originales de nuestros

cristianos y una aportación positiva a las demás Iglesias, que peregrinan con otros problemas y otros desafíos. Esto no significa que las demás tendencias deban ser descartadas, sino que se debe asumir todo aquello de ellas que pueda ayudarnos a ser más fieles al Evangelio, a la gran Tradición, al Pueblo de Dios y, sobre todo, a los anhelos de liberación de los pobres.

Después de haber hecho lo que está a su alcance, el teólogo no puede hacer otra cosa sino oír la palabra del Señor: «No somos más que simples siervos; hemos hecho lo que teníamos que hacer».

LA IGLESIA Y LA LUCHA POR LA JUSTICIA Y EL DERECHO DE LOS POBRES

1. La urgencia de la lucha por la justicia social, hoy

Basta con mirar a nuestro alrededor para ver con cuánta razón gritaban los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla en 1979: «Del corazón de los diversos países que forman la América Latina sube al cielo un clamor cada vez más impresionante; es el grito de un pueblo que sufre y que reclama *justicia*, libertad y respeto de los derechos fundamentales de los hombres y los pueblos... El clamor es creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazador... La situación es de *injusticia*...» (nn. 87, 89 y 90; cf. n. 28). Se clama justicia y se denuncia la injusticia social y estructural.

Por debajo de estos clamores proféticos se esconde, en el caso brasileño, el drama de un 75 % de la población que vive en situación de relativa marginación; un 43 % de la población condenada a sobrevivir con un salario mínimo. Como decía el obrero de Vila Penteado (São Paulo), Manoel Paulo da Silva: «Lo que gano es tan poco que sólo da para decir que aún sigo vivo». Y su mujer, Helena Gomes da Silva, añadía: «Esto de aquí no es vida para nadie»¹.

No es de extrañarse que el 40 % de los brasileños vivan, trabajen y duerman con hambre crónica; que haya 10 millones

(1) *Folha de São Paulo*, 2 de mayo de 1976.

de deficientes mentales, 8 millones de personas enfermas de esquistosomosis, 6 millones de enfermos de malaria, 650.000 tuberculosis y 25.000 leprosos².

¿Para qué escandalizarnos de tales cifras? Ya las conocemos y, desgraciadamente, nos hemos habituado a ellas.

Pero esta situación concientizada constituye un gusanillo en la conciencia de los cristianos que no nos deja tranquilos. Es como el fermento que dinamiza el creciente compromiso de las Iglesias en la lucha por la justicia social. Y es el tema de nuestra reflexión.

2. Reacciones más significativas por parte de la Iglesias cristianas

Frente a estas contradicciones que encarnan el pecado de la opresión, del empobrecimiento y de la deshumanización, se han esbozado diversas reacciones en el cuerpo jerárquico de la Iglesia brasileña. Los últimos años han asistido a un serio compromiso de la Iglesia con la causa de la justicia:

La función tribunica de la Iglesia. Los Obispos y la Conferencia Episcopal Brasileña rompieron la censura impuesta a la libertad de expresión en Brasil (a partir de 1968) y anunciaron y denunciaron las sistemáticas violaciones de los derechos humanos, las torturas, la insuficiencia de los salarios, la expropiación de las tierras. La Iglesia se convirtió en el tribunal del pueblo.

Se crearon diversos organismos para dar eficacia a la lucha por la justicia:

La Comisión Justicia y Paz a niveles nacional y diocesano y, en muchos casos, a nivel parroquial o de comunidad de base.

El CIMI (Conselho Indigenista Missionário), órgano ligado a la Conferencia Episcopal y encargado de ayudar a los indios en la defensa de sus tierras y de su cultura.

La CPT (Comissão de Pastoral da Terra), órgano de seguimiento de los problemas de las tierras, donde las violencias asumen formas extremas.

El Movimiento del Costo de la Vida, que movilizó a más de un millón de personas.

(2) *O São Paulo*, 6-22 de febrero de 1974, p. 3.

Observemos que todos estos órganos no pretenden defender los intereses corporativos de la Iglesia, sino del pueblo explotado. Es un servicio de la Iglesia al oprimido, contra el pecado de explotación a que está sometido.

Opción preferencial por los pobres, es la expresión teológica que subyace al compromiso cristiano. Los pobres fueron los privilegiados por Jesús, no por el hecho de que fueran buenos y honrados, sino por el hecho de que eran pobres (Puebla, n. 1.142): «Creados a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, dicha imagen yace oscurecida y escarneceda» (por la pobreza). «Por eso Dios toma su defensa y, de este modo, los pobres son los primeros destinatarios de su misión» (n. 1.142). Al asumir la causa de la justicia para los pobres, la Iglesia asume el más puro seguimiento de Jesús. Juan Pablo II recordó a los obispos en Puebla que el compromiso de Jesús fue «un compromiso con los más necesitados» (3. 3.).

Sobre este trasfondo se comprenden diversos documentos de nuestros obispos que han tenido repercusión y que revelan el contenido evangélico de las acciones cristianas:

«No oprimas a tu hermano», de los obispos de São Paulo, reunidos en Brodosqui en 1974.

«He oido los clamores de mi pueblo», documento de los obispos y religiosos del Nordeste, 1973.

«Marginación de un pueblo: el grito de las Iglesias», documento de los obispos del Centro-Oeste del Brasil, 1974.

«Las exigencias cristianas de un orden político» (Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil, 1977), importante documento de los obispos que pone el acento en el tema de la *participación* del ciudadano y del cristiano en la construcción de una sociedad justa y, por lo tanto, distinta de ésta en la que vivimos y sufrimos³.

Solidaridad de los obispos paulistas y de la Conferencia Episcopal con las huelgas de los metalúrgicos de la A.B.C. de São Paulo en 1980, las mayores de nuestra historia. La Iglesia reconoció la legitimidad de la huelga de los trabajadores que demandaban mejores salarios y estabilidad en el trabajo por un año. Cuando al pueblo se le prohibió el uso de

(3) Cfr. L. G. SOUZA LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1979.

cualquier local, cuando todo el aparato del Estado (jurídico, policial y político) se puso en contra de los trabajadores, la Iglesia les abrió el recinto sagrado de sus templos. ¿Qué cosa hay más sagrada que la persona humana? Lo sagrado de la persona es más importante que lo sagrado de los objetos y espacios sagrados. Es únicamente en función de lo sagrado de la persona y de sus derechos por lo que existe lo sagrado material. En la persona nos hallamos ante lo sagrado de Dios. Esta solidaridad de los obispos dividió a la opinión pública controlada por las clases dominantes. Este tipo de actuación de las Iglesias ya no les resulta funcional. Por ello acaban atacando a la Iglesia, aunque en realidad están atacando al pueblo y a la Iglesia, que había tomado la defensa del pueblo «castrado y recas-trado, sangrado y resangrado» (Capistrano de Abreu)⁴.

El resultado de esta postura de la Iglesia en defensa de la justicia social fue que la Iglesia ganó credibilidad, y el Evangelio de Jesús demostró su fuerza liberadora. Todo lo que es justo y digno, toda lucha en favor de la defensa de la dignidad humana, es compatible con el Evangelio; más aún, es exigido por el Evangelio.

De pronto muchos cristianos comenzaron a sentirse orgullosos de su fe y de su Iglesia. En casi todo el país la Iglesia se movilizó en la recogida de alimentos y ayuda monetaria para los huelguistas de São Paulo.

Como un pequeño índice de la credibilidad de la Iglesia, referiremos la estadística elaborada por la Pontificia Universidad Católica de Río (P.U.C.), según la cual en un sondeo realizado en 1963 el 60 % de los alumnos se declaraban ateos. La principal razón que aducían era que la Iglesia estaba del lado del orden, injusto y anti-popular. En 1978 se hizo otro sondeo y, en él, el 75 % se declaraba creyente. Y la principal razón que aducían era que entre Medellín (1968) y Puebla (1979) la Iglesia había sido la voz de los sin-voz, se había identificado con el pobre y con el marginado. Entre un 10 y un 15 % afirmaba explícitamente: «Creo en la Iglesia; no creo en la religión». La

(4) Cfr., el minucioso análisis «A Igreja na greve dos metalúrgicos, São Bernardo, 1980», en VV.AA. (Heloisa Helena T. de Souza Martins y otros), *Religião e sociedade* 6 (1980), pp. 7-68.

Iglesia, por tanto, ganó credibilidad por lo que había hecho desinteresadamente en favor de los más pobres de su pueblo⁵.

3. Fundamentación teológica del compromiso por la justicia

Queremos ahora ofrecer algunas ayudas que sirvan para fundamentar el *deber* de todo cristiano de comprometerse en la lucha por la justicia. Para ello vamos a utilizar los recientes documentos oficiales de la Iglesia, con lo cual estaremos seguros de que se trata de una doctrina que obliga a todos los cristianos. Dichos documentos son los diversos documentos pontificios en materia social y las llamadas encíclicas sociales, que han dado lugar a la Doctrina Social de la Iglesia. Concretamente nos referimos a los siguientes:

«*La justicia en el mundo*», documento final del Sinodo de Obispos de 1971.

«*Octogesima Adveniens*», Carta Apostólica de Pablo VI, en el 80 aniversario de la *Rerum Novarum*, sobre «Las nuevas necesidades de un mundo en transformación» (1971).

«*Evangelii Nuntiandi*», Exhortación Apostólica de Pablo VI sobre la evangelización en el mundo de hoy (1975). En la tercera parte se aborda el tema de la evangelización y su relación con la política y la liberación.

«*Redemptor Hominis*», primera carta-encíclica de Juan Pablo II (1979). En su tercera parte (punto 17) se habla de los Derechos del hombre, «letra» o «espíritu».

«*Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*», conclusiones finales de los obispos reunidos en Puebla (1979), caracterizadas todas ellas por la idea de la justicia social, la promoción humana, la lucha por la dignidad de los hombres y su liberación a la luz del Evangelio.

a) *Afirmación fundamental, tesis central*

Dice el Sinodo de Obispos sobre la Justicia en el mundo: «La acción por la justicia y la participación en la transforma-

(5) Cfr. C. MENDEZ DE ALMEIDA, «Ação, Justiça e Paz nas opções de Puebla», en *Encontro nacional de ação, justiça e paz*, Curitiba 1980, p. 10.

ción del mundo se nos muestran claramente como una dimensión *constitutiva* de la predicación del Evangelio, que es tanto como decir: de la misión de la Iglesia en pro de la redención y la liberación del género humano de todas las situaciones de opresión» (n. 6). «El mensaje evangélico conlleva... la exigencia de la justicia en el mundo. Esta es la razón por la que la Iglesia tiene el derecho e incluso el *deber* de proclamar la justicia en el terreno social, tanto nacional como internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia» (n. 36).

Obsérvese que no se dice que la justicia sea un tema integrante (no esencial), sino *constitutivo*. Sin la predicación de la justicia no hay evangelio de Jesucristo. Esto no es politizar la Iglesia, sino ser fiel. Y si no lo somos, estamos mutilando en su propio centro el mensaje de Jesús y estamos desnaturalizando la propia misión de la Iglesia. Por ello hemos de colegir que se habla de *deber*. Y un deber ha de ser cobrado. El no cumplimiento de un deber tan grave, por ser esencial, es pecado, aun cuando el que no lo cumpla sea un obispo. Y por ello también resulta fácil entender las palabras de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*, tantas veces repetidas en Puebla: «La Iglesia tiene el *deber* de anunciar la liberación de millones de seres humanos, muchos de los cuales son sus hijos espirituales; el *deber* de ayudar a dicha liberación en sus mismos comienzos, de dar testimonio en favor de ella y de no regatear esfuerzos para que llegue a ser total. Todo lo cual *no es ajeno* a la evangelización» (n. 30). Préstese atención al hecho de que se habla en dos ocasiones de *deber*. Y no se piense que el Papa se refiere a una liberación meramente espiritual. La frase inmediatamente anterior a la citada habla de las opresiones humanas: «carestía, enfermedades crónicas, analfabetismo, miseria, injusticias en las relaciones internacionales, neocolonialismo, etc.» (n. 30).

b) Tres argumentos principales

(b.1.) ¿En qué se basa este deber? El Sínodo de Obispos de 1971 aduce dos argumentos, uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento: «En el A.T. Dios se nos revela como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres que exige de los hombres la fe en él y la justicia para con el prójimo. Unicamente en la observancia de los deberes que impone la justicia se reconoce verdaderamente Dios como el liberador de los

oprimidos» (n. 30). Se formula aquí una importante sentencia: *A Dios se le encuentra en el camino de la justicia*. El Dios vivo no es un Dios de rezos, inciensos y ascetismos. Por Isaías (1,11-18) sabemos que lo que agrada a Dios no son sacrificios y oraciones, sino «buscar lo justo, socorrer al oprimido y hacer justicia al huérfano» (1,17). Del mismo modo establece Jesús una jerarquía de valores: más importante que la observancia religiosa es «la justicia, la misericordia y la fidelidad» (Mt 23,23). El amor es el centro del mensaje bíblico; pero, para que sea verdadero, requiere la justicia. Por eso enseña el Sínodo de 1971 que «el amor supone, de hecho, una *exigencia absoluta* de justicia que consiste en el reconocimiento de la dignidad y los derechos del prójimo. Por su parte, la justicia únicamente en el amor alcanza su plenitud interior» (n. 34).

Por lo tanto, «amor al prójimo y justicia no pueden separarse» (n. 34). La justicia es ese mínimo de amor sin el que la relación entre las personas deja de ser humana y se transforma en violencia.

Precisamente porque el Dios verdadero es el Dios de la justicia y del amor, es por lo que precisamos denunciar la utilización que los sistemas injustos hacen del Dios cristiano y de la Tradición cristiana. Se dicen teístas, pero en realidad son adoradores de los ídolos del dinero, el poder y el capital. Y el Dios verdadero no se encuentra en estas realidades cuando son excluyentes. Por eso don Pedro Casaldáliga desafía estos equívocos con este pequeño poema: «Donde tú dices ley, yo digo Dios. Donde tú dices paz, justicia, amor, yo digo Dios. Donde tú dices Dios, yo digo libertad, justicia y amor»⁶. Vemos aquí que Dios sólo está allá donde están la justicia, el amor y la libertad. Es en estas realidades donde él habita, y no necesariamente en las palabras piadosas, porque no siempre que decimos Dios incluimos la libertad, la justicia y el amor. Pero, si no incluimos estas realidades cuando hablamos de Dios, entonces no estamos hablando del Dios vivo, sino de un ídolo.

(b.2.) El otro argumento que fundamenta el deber de luchar por la justicia lo toma el Sínodo de 1971 del Nuevo Testamento. Resumiendo dicho argumento (nn. 31-34), dice el Sínodo que por el hecho de la encarnación de Dios en Jesucristo,

(6) *Antología retirante*, Río de Janeiro 1978, p. 168.

«la actitud del hombre para con los demás hombres está integrada en su propia actitud para con Dios» (n. 34). En otras palabras: la verdad de la relación para con Dios se mide por la verdad de la relación para con los demás. Sólo está a bien con Dios quien está a bien con los demás hombres en términos de justicia y amor. La justicia tiene su lugar, por lo tanto, en el corazón de la propia religión. Desde ahí se entiende el criterio eschatológico de nuestro juicio final, que viene dado por nuestra relación para con los seres económica y humanamente más insignificantes de nuestra historia (Mt 25, 31-46).

Además —subrayan los obispos (n. 31)— Jesús nos reveló al Padre y, al mismo tiempo, trajo consigo la *intervención de la justicia* del propio Dios en favor de los pobres y oprimidos (Lc 6, 20-23: dichosos los pobres, los hambrientos, los que lloran, los malditos...). Juan Pablo II recordaba a los obispos en Puebla que «la opción de Jesús fue en favor de los más necesitados» (3.3.). Cuando Lucas dice: «Dichosos los pobres, porque de ellos es el Reino de los cielos» (6, 20), significa, según la exégesis más exigente (Dupont, Pikaza, Schürmann, J. Jeremias y otros): dichosos sois vosotros, los miserables, los que padecéis la injusticia y soportáis la violencia, porque de vosotros es el Reino de Dios, que es un Reino de Justicia, de amor y de paz⁷. Frente a la injusticia que se exterioriza en la pobreza, el propio Dios se indigna, se siente desafiado y decide intervenir. Y Jesús es la historificación de esta intervención de Dios: Dios viene y restituye la justicia al oprimido, no porque éste sea piadoso y bueno, sino por el puro y simple hecho de ser víctima de la opresión que le sume en la miseria.

En una palabra: la justicia es tan importante que, sin su advenimiento, no existe advenimiento del Reino de Dios. El signo de que el Reino de Dios se acerca y comienza a morar en nuestras ciudades se manifiesta cuando se hace justicia a los pobres, cuando se propicia su participación en los bienes de la vida y de la comunidad, cuando se promueve su dignidad y se les defiende contra la violencia a que les somete el sistema político y económico.

(7) Cfr. L. BOFF, *Teología del cautiverio y la liberación*, Paulinas, Madrid 1980².

(b.3.) Hay otro argumento decisivo que es ampliamente desarrollado en la *Evangelii Nuntiandi* y reformulado de todas las maneras posibles por Puebla: la inclusión de la justicia en el contenido nuclear de la evangelización (toda la 3.^a parte de la E.N. y la 2.^a parte del documento de Puebla, caps. 1-2).

El núcleo de la evangelización lo constituye la «salvación en Jesucristo... que tiene su inicio en esta vida y se realizará completamente en la eternidad» (E.N. 27). Dicha evangelización «conlleva un mensaje explícito... sobre la vida en común en la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la *justicia* y el desarrollo; un mensaje especialmente acentuado en nuestros días sobre la liberación» (E.N. 29). El Papa subraya fuertemente que la liberación forma parte del contenido *esencial* de la evangelización (E.N. 30; Puebla 351). En su sentido más primario, la liberación es liberación del pecado, de la injusticia y de la opresión, y es también liberación para la gracia de la justicia y la fraternidad.

Este contenido no es algo añadido al Evangelio a causa de nuestra actual coyuntura, sino que pertenece a su esencia en todos los tiempos y en todos los lugares humanos.

c) Evitar los reduccionismos

En su compromiso con la justicia y la liberación, el Papa nos advierte contra dos tipos de reducciónismo, uno religioso y otro político. El *reducciónismo religioso* (reducción de la fe) pretende encerrar a la Iglesia en la sacristía y en la administración de lo sagrado. Pablo VI afirma: «La Iglesia no admite que se circunscriba su misión únicamente al campo de lo religioso, como si se desinteresara de los problemas temporales del hombre» (n. 34). La Iglesia, por lo tanto, debe incluir en su evangelización esencial al mundo, con sus problemas y sus esplendores. El otro *reducciónismo* es *político* y consiste en reducir la misión de la Iglesia «a las dimensiones de un proyecto simplemente temporal» (n. 32). La Iglesia articula y relaciona lo religioso con lo político. Del mismo modo que no está únicamente en la sacristía, tampoco está únicamente en la plaza pública, sino que va a la plaza pública, y allí anuncia, denuncia y se solidariza a partir de la inspiración evangélica y de su dimensión religiosa. No habla políticamente, sino evangélicamente, de la política. Entiende que la política y la lucha por la justicia anticipan

y concretizan el Reino de Dios —que se encuentra también en estas dimensiones, aunque no se agote en ellas—, el cual las trasciende, penetrándolas y asumiéndolas.

4. Lucha por la justicia y política

Hablar de justicia social y liberación supone situarse ya en el centro de la esfera política. Por eso nos es necesario articular la lucha por la justicia con el campo de la política. No existe palabra más ambigua que ésta. Las fuerzas reaccionarias de la sociedad y de la Iglesia se valen de dicha ambigüedad para exonerarse de la lucha por la justicia. Es fácil leer en grandes titulares: «La Iglesia no puede meterse en política», «El Papa prohíbe a los sacerdotes y obispos meterse en política», «No queremos política dentro del templo», «No queremos política en la misa». Es menester, por consiguiente, esclarecer semánticamente el término «política».

a) *Significados de «política»:*
Política con mayúsculas y
política con minúsculas

Ya advertía Pablo VI en la *Octogesima Adveniens* (1971) que «bajo el término de ‘política’, naturalmente, hay dos posibles confusiones que deben ser aclaradas» (n. 46). Y los obispos nos ayudaron en Puebla a hacerlo (nn. 521-530).

Ante todo es preciso superar un prejuicio que es común a muchos de los herederos de una mala experiencia política que encubría la manipulación, la corrupción y el juego de intereses particulares. Para no pocos, la política significa suciedad, mentira, demagogia. En realidad, todo esto constituye la patología de la política, que es un concepto altamente positivo, hasta el punto de que Arsitóteles afirma que el ser humano, todo ser humano, lo quiera o no, es un *animal político*. Oigamos cómo los obispos hacen en Puebla el más alto elogio de la política de que se tiene noticia en la reciente historia de la Iglesia:

«La necesidad de la presencia de la Iglesia en el ámbito político proviene de *lo más íntimo de la fe cristiana*» (n. 516). La política está incluida en el señorío de Jesucristo, el cual no es únicamente Señor de pequeños espacios (el corazón, el alma o la Iglesia), sino que es Señor cósmico, de los grandes espa-

cios, incluido el de la política. La política tiene que ver con el Reino de Dios porque tiene que ver con la justicia, que es un bien mesiánico del Reino, o con la injusticia, que es expresión del pecado y del rechazo de Dios. Al confesar los primeros cristianos que «Jesús es el único Señor», estaban haciendo una afirmación política por la que eran condenados a las fieras. Desde ahí se entiende la segunda afirmación de los obispos:

«(El interés de la Iglesia por la política) es una forma de *dar culto al único Dios*, desacralizando y al mismo tiempo consagrando a él el mundo» (n. 521; *Lumen Gentium* 34). Practicar la política, como luego veremos, es luchar por la justicia de todos. Luchar por la justicia significa realizarla, dar culto a Dios, el culto que Pablo nos pide en Rom 12, 2; dar culto a Dios en nuestros cuerpos, «éste es vuestro culto espiritual». La *Octogesima Adveniens* afirma que «la política es un modo exigente —aunque no único— de vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás» (O.A. 46). El compromiso político expresa el amor que ha descubierto su dimensión social y de solidaridad.

Veamos los dos sentidos de «Política» que expone Puebla:

—*Política con mayúsculas*: la búsqueda común del bien común, la promoción de la justicia y de los derechos, la denuncia de la corrupción y de la violación de la dignidad humana. A la Política a lo grande, según Puebla, «le corresponde precisar los valores fundamentales de toda la comunidad —la concordia interna y la seguridad exterior que concilien la igualdad con la libertad, la autoridad pública con la legítima autonomía y participación de las personas y los grupos... define también los medios y la ética de las relaciones sociales. En este sentido amplio, la Política interesa a la Iglesia y, por lo tanto, a sus pastores, ministros de la unidad» (n. 51). Además, dentro de la Política con mayúsculas están las ideologías (marxismo, capitalismo, doctrina social de la Iglesia, etc.), que proyectan una imagen y una utopía del hombre y de la sociedad. La Iglesia posee su propia visión del mundo, del hombre, de la convivencia, de la distribución de los bienes, etc. Al anunciar el Evangelio, anuncia la Política que se deriva de él. Está y estuvo siempre interesada en la Política.

En este punto, por lo tanto, la Iglesia debe entrar en la Política. Lo mismo que la justicia, la Política constituye parte de

su misión y de su esencia. La Iglesia no puede no hacer Política a lo grande, es decir, no puede ser indiferente a la justicia o injusticia de una causa, no puede guardar silencio frente a la manifiesta explotación del pueblo; en la Política con mayúsculas no hay neutralidad: o se está en favor del cambio, en el sentido de una mayor participación social, o se está en favor del mantenimiento del *status quo* que, en muchos países (como en el nuestro), margina a una gran parte de la población.

El apoliticismo, en el sentido de desinterés por el bien común y la justicia social, es criticado formalmente por Puebla: «La Iglesia critica a quienes pretenden reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo de ella el orden profesional, *económico, social y político*, como si ahí no tuvieran importancia el pecado, el amor, la oración y el perdón» (n. 515). Pero hay un texto aún más duro, que dice: «Existe una *instrumentalización* de la Iglesia, que puede provenir de los propios cristianos, sacerdotes y religiosos, cuando anuncian un Evangelio *sin conexiones económicas, sociales, culturales y políticas*. En la práctica, esta *mutilación* equivale a una cierta connivencia —aunque sea inconsciente— con el orden establecido» (n. 558).

Destaquemos que la neutralidad es imposible. Todos tenemos una postura; lo que ocurre es que algunos no han tomado conciencia de ella. Por lo general, éstos adoptan la postura de la clase dominante, del orden establecido, que en el Brasil es un orden manifiestamente antipopular y sumamente desigual y, por ello mismo, injusto. Debido precisamente a esta desigualdad —que se manifiesta en los mismos salarios—, el propio Nuncio Apostólico, Carmine Rocco, tómo partido por los trabajadores en las huelgas de São Paulo, dejando perfectamente claro que con ello no agudizaba el conflicto, porque ya existía un agudizamiento objetivo del mismo a causa de la brutal diferencia de los salarios⁸. Según Puebla, la pretendida apoliticidad viene a parar en instrumentalización y en mutilación del Evangelio. Hoy es preciso que tomemos conciencia de la dimensión política presente en el Evangelio y en nuestra fe. Ahí es donde Dios quiere ser servido.

(8) Cfr. Revista semanal *Veja* (5 de octubre de 1980), páginas amarillas.

Esta dimensión es objeto de la evangelización («el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política»: n. 515) y de la celebración. También su lugar es el púlpito y la eucaristía. Si nuestras homilías no abordan la justicia, la fraternidad y la participación; si no denuncian las violencias que se producen, están mutilando el Evangelio y desvirtuando el mensaje de los profetas y del mayor de los profetas: Jesucristo.

—*Política con minúsculas* es toda actividad dirigida a la administración o a la transformación de la sociedad mediante la conquista y el ejercicio del poder del Estado. Puebla la define diciendo que es el ejercicio «del poder político en orden a resolver las cuestiones económicas, políticas y sociales, según los criterios o la ideología de los diversos grupos de ciudadanos» (n. 523). Y añade que, en este sentido, se puede hablar de «política de partido» (n. 523). Consiguientemente, no se trata del todo, sino de la parte, cuando se habla de la política con minúsculas que es la política partidista. Y la facción es fracción. Y en ésta no puede comprometerse toda la Iglesia, sino tan sólo una parte de ella: la de los laicos. En este sentido afirma Puebla:

«La política partidista es competencia propia de los laicos; corresponde a su condición laica el *constituir y organizar partidos*, con una ideología y una estrategia aptas para alcanzar sus fines legítimos» (n. 524). Lo cual no significa que los laicos no deban observar un mínimo de criterios, en su condición de laicos y cristianos, a la hora de afiliarse a partidos o de crearlos. A ellos compete, fundamentalmente, la tarea de ser fermento y sal dentro de la masa político-partidista. Veremos seguidamente algunos criterios aplicables a nuestra situación latinoamericana.

b) *Política y lucidez:
la auténtica politización*

La realidad social se presenta hoy extremadamente sofisticada y opaca, atravesada por todo tipo de ideologías. Existe una ideología especialmente peligrosa, elaborada por las clases dominantes que controlan los medios de comunicación de masas, los cuales ocultan los conflictos, secuestran las noticias que les desagradan y pintan de color de rosa lo que no es sino una trágica realidad. El cristiano, empeñado en la eficacia de

su lucha por la justicia, ha de poder defenderse de tales engaños. Por esta razón el documento de Puebla recomienda la utilización de unas «herramientas» racionales que nos ayuden a ver con claridad (nn. 86, 719, 1046, 1160, 1307 y, especialmente, 826). Para ver claro y poder actuar con eficacia, debemos usar dos «herramientas» (instrumentos teóricos, mediaciones):

—*Herramienta analítica*: estudiar los mecanismos generadores de pobreza y de la violencia a que se ven sometidos los derechos humanos; por lo general, el problema no es personal, sino estructural. Es preciso leer una literatura más técnica para saber cómo funciona nuestra sociedad brasileña; quiénes son los que poseen, y qué cosas poseen; cómo está distribuida la renta; qué importancia tienen las multinacionales en el Brasil; *cómo es la legislación laboral, sindical, etc.*

—*Herramienta práctica*: ninguna voluntad posee eficacia si no existe organización. De ahí la importancia de organizar Centros de defensa y promoción de los Derechos Humanos, Comisiones de Acción, Justicia y Paz, etc.; decidirse a entrar en sindicatos; participar en las asociaciones de barrio para, desde allí, luchar junto a los demás.

Tarea de la verdadera politización: Como se ve, es menester una educación para la participación tanto en la grande como en la pequeña política. Pablo VI habla de la «importancia de una educación para la vida en sociedad» (*Octogesima Adveniens*, n. 24). Puebla habla de la educación para la justicia (1030), la educación liberadora (1026), aunque «algunos gobiernos han llegado a considerar subversivos determinados aspectos y contenidos de la educación cristiana» (n. 1017). Más aún: «La educación católica debe producir los agentes de una transformación permanente y orgánica de la sociedad, mediante una formación cívica y política inspirada en la doctrina social de la Iglesia» (n. 1033). Pues bien, esta actividad se llama *politización*, que no debe confundirse con «polítiqueo». *Politización* es un concepto positivo, y significa la acción educadora para lo social y lo político y para la corresponsabilidad. «Polítiqueo» es la utilización de los aparatos del Estado, hechos para todos, en beneficio exclusivo de unos cuantos o de una clase; o bien, la interferencia de la Jerarquía en cuestiones de pequeña política, de política partidista.

5. Distribución de las competencias en la Iglesia

Fundamentalmente, la Iglesia está organizada en tres grandes cuerpos: la jerarquía, desde el Papa hasta el diácono; los laicos, que son los bautizados que no toman parte en la conducción de la comunidad cristiana; y los religiosos, a medio camino entre los laicos y la jerarquía, y que tienen algo de ambos; en este asunto de las competencias, sin embargo, a los religiosos se les cuenta entre los jerarcas.

a) Competencia de la Jerarquía

En este punto seguiremos especialmente el texto de Puebla y el texto del Sínodo de 1971 sobre la Justicia en el mundo. Compete a la jerarquía *anunciar* («palabra transformadora de la sociedad»: Puebla, n. 518) y *denunciar* la justicia y las situaciones de injusticia (Just. n. 36); *promover y defender* la dignidad y los derechos humanos (Just. n. 37); *solidarizarse* con los laicos y *estimularlos* en su creatividad (Puebla, n. 525); *interpretar* en cada nación las aspiraciones de sus respectivos pueblos, especialmente los anhelos de aquellos a quienes la sociedad tiende a marginar (Puebla, n. 522).

A la luz de estos criterios podemos afirmar que los obispos de São Paulo (don Claudio Hummes, don Paulo Evaristo Arns y la Conferencia Episcopal Brasileña) actuaron dentro de sus estricta función pastoral al apoyar la huelga de la A.B.C., en que se exigía el derecho a una garantía en el trabajo y la libertad sindical (negociación directa, sin mediación del Ministerio de Trabajo). Ahora bien, la Jerarquía no posee competencia técnica: no es quién para decir *cómo* hay que actuar; tan sólo posee una competencia ética: a la luz del Evangelio, puede decir si una cosa es justa o injusta, si favorece o excluye la participación. «El servicio a la paz y a la justicia es un ministerio esencial de la Iglesia» (Puebla, n. 1304).

b) Competencia de los religiosos

En su Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio* (Doc. Pont. 182), Pablo VI pone a los religiosos ante «el clamor de los pobres» y afirma que este clamor «debe impedirlos el

comprometeros con cualquier forma de injusticia social y os obliga a que vuestras conciencias despierten al drama de la miseria y a las exigencias de justicia social del Evangelio y de la Iglesia» (n. 18). Y termina invitando a un acercamiento a los pobres en su situación de pobreza. Puebla indica que los religiosos «deben también cooperar en la evangelización de lo político» (n. 528), pero sin ceder a la tentación de comprometerse en política de partido (id.).

c) *Competencia de los laicos*
(cf. «Lumen Gentium», n. 33)

Es preciso que no entendamos la acción de los laicos como una prolongación de la acción de la Jerarquía, porque ellos poseen su propio lugar dentro de la Iglesia como laicos, y en su calidad de laicos deben actuar. El laico no es un hombre secular, sino un miembro de la Iglesia en el mundo secular. Posee un mandato directo de Jesucristo (LG, nn. 33/83).

- Su campo de acción es el mundo (Puebla, n. 789).
- Especial énfasis merece la actividad política (791). En nuestro continente, estigmatizado por la injusticia, «no pueden eximirse de un serio compromiso por la promoción de la justicia y el bien común» (793).
- Deben ser «agentes de justicia» y no sólo denunciadores de la injusticia (793).
- A ellos compete la militancia en los partidos (791) y hasta el «crear y organizar partidos» (524), con una ideología y una estrategia adecuadas (524).
- Y han de hacer todo esto no bajo la dirección de los obispos, sino por sí mismos. Los textos de Puebla y del Sínodo de los Obispos sobre la Justicia son claros a este respecto: «bajo la dirección del espíritu evangélico y de la doctrina de la Iglesia» (Sínodo, 38); «iluminados siempre por la fe y guiados por el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia y, al mismo tiempo, por la inteligencia y la capacitación para una acción eficaz» (Puebla, n. 793). No basta el Evangelio, insisten los obispos; se requiere además lucidez.

Por todo lo dicho, hemos de sacar la conclusión de que cuando los laicos se reúnen, fundan por sí mismos un movimiento de Acción, Justicia y Paz, realizan sus trabajos y sus campañas (como sucede hoy en tantas comunidades cristianas),

están haciendo uso de un derecho y ejerciendo un deber. Según la propia enseñanza oficial de los obispos, no tienen necesidad del aval de su obispo o de su párroco para que su movimiento tenga carácter cristiano. Ya de por sí posee carácter cristiano, porque ellos son miembros vivos de la Iglesia y, en función de su calidad de laicos, actúan en el campo que les es propio: el mundo y la esfera de lo político, y hasta de la política de partido. Según Puebla, los obispos deben «garantizar su solidaridad, favoreciendo su formación y su vida espiritual y estimulándolos en su creatividad, a fin de que busquen opciones cada vez más conformes con el bien común y las necesidades de los más débiles» (n. 525). «Y en el desempeño de dichas actividades, actúan generalmente por propia iniciativa, sin implicar en su decisión la responsabilidad de la Jerarquía eclesiástica; si implican de algún modo, sin embargo, la responsabilidad de la Iglesia, puesto que son miembros de ella» (Sínodo, 38). Se hace aquí una clara distinción entre la Jerarquía y la Iglesia en cuanto totalidad de los fieles.

6. Dos criterios para el compromiso de los laicos en un determinado partido

Como se deduce de todo lo dicho, la política de partido es competencia de los laicos. Lo cual no significa, sin embargo, que a la luz de su fe y del Evangelio pueda aceptarse cualquier partido. Siempre hay que respetar la decisión de cada cual, porque del Evangelio no se desprende la preferencia por partido alguno. No obstante, hay determinados criterios negativos por los que se excluye a algunos partidos. Dichos criterios varían con la historia; y en América Latina, ante la injusta situación social y el nivel de conciencia adquirido por la Iglesia, se han elaborado especialmente dos criterios:

La Iglesia entera ha hecho una *opción preferencial por los pobres* (Puebla, IV parte, cap. II, nn. 1166-1205) como expresión de su fidelidad al Evangelio y al clamor de los oprimidos. Y en estrecha conexión con dicha opción, tomó también opción por la *liberación integral*, tendiente a la transformación de la actual situación en otra situación más fraterna y más justa (nn. 470-506).

Para el cristiano consciente que desea caminar con su Iglesia, estos dos criterios funcionan como criterios orientadores a la hora de juzgar los partidos: ¿Cuál de ellos favorece más a los pobres, que son la inmensa mayoría del pueblo? ¿Cuál de ellos propicia una liberación más integral?

No se trata sólo de ser *para* el pueblo, sino de caminar *con* el pueblo y de hacer que el propio pueblo camine y alcance su propia humanización.

7. Conclusión: comprender, apoyar, participar

Por todas partes florecen comisiones de Justicia y Paz, vinculadas a la pastoral de las Iglesias a nivel diocesano, parroquial o de comunidades eclesiales de base. Es preciso reforzar cada vez más esta forma de vivir la fe en articulación con la humanización de la vida. Para ello hay que asimilar tres puntos:

a) Comprender el compromiso por la justicia, como respuesta a las enseñanzas oficiales de la Iglesia, del Papa y de los Obispos, y como expresión de la madurez de los laicos, encarnados en su fe dentro de la realidad conflictiva.

b) Apoyar efectivamente al movimiento: Luchar por la justicia no es una fiesta, ni una labor de filigrana, ni unos juegos florales, ni un momento de tranquila amenidad y de romántico arroamiento. Luchar por la justicia significa entrar en el conflicto que supone cualquier denuncia de injusticia. Es vivir una tensión y alimentar un espíritu de paz en medio del conflicto, sin dejarse llevar por el instinto de venganza o por el fariseísmo.

c) Participar en el movimiento: Existe lugar para todos, a distintos niveles de compromiso y en diversos frentes, ya sea en un equipo jurídico, de estudio de casos, de profundización doctrinal, de concientización, etc.

Los Obispos de Puebla nos enseñaron una expresiva lección: «Para nosotros, hoy día, el amor de Dios debe convertirse ante todo en obra de justicia para con los oprimidos, en esfuerzo de liberación en favor de quien más lo necesita» (n. 327).

4

EL PROBLEMA DE LA VIOLACION DE LOS DERECHOS HUMANOS DENTRO DE LA IGLESIA

Ciertamente, ninguna de las instituciones existentes hoy en el mundo habrá enaltecido la dignidad humana más de lo que lo ha hecho la comunidad cristiana. Por el hecho de poner a la conciencia humana directamente delante de Dios; por contemplar al hombre como imagen y semejanza del Misterio absoluto; por considerarlo hijo de Dios, hermano de Jesucristo, Dios encarnado, portador de una naturaleza hispostáticamente asumida por el propio Dios y cuyo destino, por lo tanto, está irreversiblemente ligado al destino eterno de la Trinidad; por estas y otras razones, la Iglesia puede elaborar una concepción del hombre en la que destacan su dignidad y su inviolable sacerdotalidad. Esta realidad antropológica fundamenta unos derechos inalienables, por ser primigenios, y establece unos imprentables deberes de respeto, tan radicales que, ante la causa del hombre, la Iglesia entiende hallarse ante la causa de Dios.

Aunque en la conciencia cristiana tardó en surgir la tematización de los derechos y deberes fundamentales del hombre, sin embargo, éstos siempre estuvieron presentes en su comprensión teórica de la esencia del hombre: «el fermento evangélico despertó y sigue despertando en el corazón del hombre una irrecusable exigencia de dignidad» (GS 26d). Indudablemente, esta visión del hombre permitió al Concilio Vaticano II proclamar en la Declaración *Dignitatis humanae* el siguiente principio, lindante con lo utópico: «Ha de reconocerse al hom-

bre la libertad en su más alto grado, y no debe restringirse sino cuando sea necesario y en la medida en que lo sea» (n. 7c). En este mismo sentido, la *Gaudium et Spes* advierte a los ciudadanos de que «cuiden de no conceder excesivo poder a la autoridad pública» (n. 75b).

A pesar de esta exaltación del hombre, la Iglesia es consciente de que la libertad, a la hora de ejercerla realmente, está limitada por la responsabilidad personal y social frente a los derechos de los demás, los deberes para con ellos y el bien común (DH, n. 7). A pesar de lo cual, se considera injustificable todo tipo de discriminación: «Cualquier forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, o por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser superada y eliminada, por ser contraria al plan de Dios» (GS, n. 29b)¹.

(1) Cfr. B. KLOPPENBURG, *O cristão secularizado*, Petrópolis 1970, pp. 167-168: «El Concilio habló de un modo sumamente generoso. Pero también este modo de hablar es nuevo. Fijándose en el pasado de la historia de la Iglesia, no cuesta demasiado verificar que la *diakonia* se transformó frecuentemente en dominio y absolutismo; que el *munus pastoral* adoptó el aspecto autoritario e impositivo; que el magisterio eclesiástico se convirtió en cuerpo teológico uniforme e intangible; que la disciplina asumió formas de legalismo rígido y estático; que la continuidad de la Iglesia se ‘metamorfoseó’ en tradición inmóvil y sagrada... Leo hoy en el n.º 8 de la *Lumen Gentium* que la Iglesia es ‘santa, al mismo tiempo que necesitada de constante purificación’; también leo en el n.º 21 de la *Gaudium et Spes* que la Iglesia ha de ‘renovarse y purificarse incesantemente a impulsos del Espíritu Santo’; leo, además, en el n.º 6 del Decreto *Unitatis Redintegratio* que la Iglesia peregrina ‘es llamada por Cristo a una constante reforma’; pero también leo en el n.º 6 de la encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI (1832), que ‘es por demás absurdo y altamente injurioso decir que es necesaria una cierta restauración o regeneración (de la Iglesia) para que vuelva a su primitiva incolumidad, dándole un nuevo vigor, como si hubiera que creer que la Iglesia es susceptible de defecto, ignorancia o cualquier otra de las imperfecciones humanas’. En la práctica, caímos en una especie de monofisiismo eclesiástico que identificaba la autoridad humana de la Iglesia con la propia autoridad divina y, consiguientemente, se hacía de la virtud de la obediencia la actitud característica del ‘fiel’, que era la forma más común de designar al cristiano».

1. Planteamiento del problema: teoría y práctica de los derechos humanos en la Iglesia

Dado tal grado de conciencia acerca de los derechos humanos en la Iglesia, parece que habría que esperar una práctica que fuera coherente con la teoría. Evidentemente, nunca se da un paso directo de la pureza de la práctica teórica, con su clarividencia y su cohesión interna, a la práctico-práctica, con sus necesarias mediaciones y sus ambigüedades, inherentes a todo proceso histórico. Como tampoco toda teoría es totalmente traducible a una práctica absolutamente consecuente. El marco teórico funciona como un modelo imperativo y, en cierto sentido, utópico. Las concreciones históricas se quedan siempre cortas y, consiguientemente, se manifiestan perfectibles. La Iglesia no puede sustraerse a esta difícil dialéctica; en otras palabras: también en ella una es la teoría y, en cierto sentido, otra la práctica.

Pero, a pesar del inevitable desfase entre proclamación y realización, existe otro desfase que resulta de los mecanismos de poder, de las insuficiencias institucionales, de las distorsiones prácticas y teóricas heredadas de modelos que ya no son adecuados a la realidad y que implican la violación de derechos fundamentales de la persona. Existen violaciones de los derechos humanos en el interior de la Iglesia. Y no nos referimos a aquellas violaciones que son consecuencia de abusos personales de poder y que, por lo tanto, poseen un carácter fortuito, sino a aquellas otras que se derivan de una determinada manera de entender y organizar la realidad eclesial y que, por ello, tienen un carácter permanente.

Nuestro trabajo consistirá en constatar algunos hechos evidentes en los que se ve comprometido el respeto a los derechos humanos, para inmediatamente buscar los mecanismos que ayuden a explicarlos y entenderlos y, por último, considerar la viabilidad de su superación.

No es nuestro propósito denigrar a la Iglesia, dentro de la cual pretendemos situarnos con un trabajo que supone una adhesión explícita a su valor sacramental. El deseo de auto-afirmación de la Iglesia no puede hacerla sustraerse a la auto-crítica, sino que más bien la exige, porque, aun «siendo santa, está siempre al mismo tiempo necesitada de purificación» (LG n.

8c). La credibilidad de su anuncio de los derechos humanos y de la denuncia de sus violaciones depende del respeto que la propia Iglesia manifieste en el interior de su propia realidad. El documento sobre *La Justicia en el Mundo*, de la XI Asamblea General del III Sínodo de los Obispos (1971), subraya lo que estamos afirmando: «Si la Iglesia ha de dar testimonio de justicia, deberá reconocer que, sea quien fuere el que pretende hablar de justicia a los hombres, tendrá que ser él mismo justo a los ojos de los propios hombres. Conviene, por lo tanto, que nosotros mismos hagamos un examen de conciencia sobre los modos de actuar, las posesiones y el estilo de vida que se verifican dentro de la Iglesia» (n. 40).

No queremos, sin embargo, exagerar el alcance de nuestra reflexión, la cual debe propiciar una mayor autenticidad y eficacia al compromiso de las Iglesias por los derechos humanos; y en el actual momento, la principal contradicción no reside en el interior de las propias comunidades de fe, sino en un enfrentamiento con los Estados autoritarios. En función de esto, no se debe debilitar tácticamente la fuerza denunciadora y profética de las Iglesias. Su contradicción es secundaria, y así hemos de tratarla.

2. Prácticas de la Iglesia que no se concilian con su proclamación de los derechos humanos

Nos interesan ahora no tanto las teorías cuanto las prácticas de la Iglesia. Indicaremos algunas que, en nuestra opinión, chocan con la conciencia que la propia Iglesia ha elaborado acerca de los derechos humanos. Y no somos nosotros quienes pretendemos promover todas estas cuestiones². Las principales de ellas fueron concientizadas y expresadas con notable franqueza en los debates del Sínodo de 1971, a la hora de elaborar el documento sobre *La Justicia en el Mundo*³. Se trataba de sa-

(2) Tomaremos algunos ejemplos de la reciente historia de la Iglesia; los ejemplos del pasado, más abundantes, tal vez mostrarían mejor el problema, pero de modo normativo.

(3) Cfr. *Herderkorrespondenz* 25 (1971), pp. 592-597, espec. 593-595: «Das Thema Gerechtigkeit auf der römischen Bischofssynode»; *Documentos Pontificios* 184, Petrópolis 1972.

car a la luz no sólo las injusticias que se dan en el mundo, sino también las que se dan dentro de la misma Iglesia.

a) A nivel institucional

Es manifiesta la centralización del poder decisorio en la Iglesia, fruto de un largo proceso histórico en el que han ido cristalizando formas que tal vez tuvieran validez en su tiempo, pero que hoy día provocan conflictos con la conciencia que poseemos del derecho y de la dignidad de la persona humana.

Así, por ejemplo, los puestos de dirección en la Iglesia, desde el Papado al presbiterado, no son sometidos a consulta a las bases del Pueblo de Dios; y cuando, por casualidad, se realiza alguna consulta, después no se tiene necesariamente en cuenta. Los dirigentes son escogidos, por cooptación, dentro del restringido círculo de quienes detentan el poder eclesial, y son impuestos a las comunidades, marginando a la inmensa mayoría de los laicos, incluso a aquellos que poseen una gran cualificación profesional, intelectual y hasta teológica. La centralización de las decisiones engendra, inevitablemente, marginación, la cual afecta a derechos fundamentales que tienen que ver con la información, la participación decisoria en aquello que afecta a todos, y las responsabilidades comunitarias. Por eso el documento sobre *La Justicia en el Mundo* insistía en que se remediaran las injusticias cometidas con la exclusión de los laicos en la toma de decisiones eclesiásticas: «Los miembros de la Iglesia, por último, participen en la preparación de las decisiones, según las normas dadas por el Concilio Vaticano II y por la Santa Sede, por ejemplo en lo que se refiere a la constitución de los Consejos a todos los niveles» (n. 46).

Ni siquiera los propios sacerdotes son considerados aptos para reflexionar, organizarse y decidir, respetando la unidad de la Iglesia, sobre los asuntos que les afectan a ellos. En los Concilios, en los Sínodos y en otros parecidos Encuentros eclesiásticos, son los obispos quienes piensan, hacen y deciden por ellos. Jurídicamente son considerados como auxiliares del obispo y, en lo que toca a los derechos propios de su «ordo», como apéndices episcopales. Siempre que los grupos se han organizado y se han expresado por su propia cuenta, inmediatamente han topado con la sospecha, la maledicencia y las presiones superiores, cuando no con la suspensión y la excomunión. Insiste el

documento sinodal: «Han de respetarse los derechos en el interior de la Iglesia; consiguientemente, por el hecho de que alguien se asocie en la Iglesia de tal o cual modo, no por ello debe verse privado de los derechos comunes» (n. 41).

Hay una manifiesta colisión con los derechos fundamentales de la persona humana en la legislación que regula la reducción de los sacerdotes al estado laical⁴. El deseo de abandonar el ministerio del Orden prácticamente se considera un pecado⁵, pues el documento (en su segunda parte, en forma de carta circular), los considera, asumiendo las palabras del propio Papa en su encíclica *Sacerdotalis coelibatus* (n. 83), «desgraciadamente infieles a las obligaciones contraídas en su consagración» o, más taxativamente, «desdichados hermanos en el sacerdocio» (SEDOC 1971, 309). No se concede legitimidad moral a una decisión tomada en conciencia, por lo que no deja de ser lógico el que se les castigue mediante una serie de prohibiciones, reduciéndolos así a un estado sublaical. Entre otras cosas, el secularizado no puede tomar parte litúrgica con el pueblo en la celebración, siempre que se conozca su situación, ni realizar la homilía; no le está permitido desempeñar ningún oficio pastoral; le está vedado enseñar en los seminarios, en las facultades teológicas y en instituciones parecidas (SEDOC 1971, 308). En un documento posterior se esclarecen las restricciones, que llegan a afectar a la propia subsistencia de los interesados, aparte de los daños que puedan ocasionarse á su fe y a su relación con la visibilidad de la Iglesia. No pueden tener acceso a facultades, institutos, escuelas de ciencias eclesiásticas

(4) V. las nuevas normas para la reducción de sacerdotes al estado laical en SEDOC 4 (1971), pp. 304-311.

(5) *Id.*, p. 309: «En este mismo documento (*Sacerdotalis Coelibatus*) el Sumo Pontífice, tras recordar los motivos por los que la Iglesia estima oportuno conceder a algunos sacerdotes la reducción al estado laical y la dispensa del celibato, recomienda que 'se empleen todos los medios de persuasión, con objeto de ayudar al vacilante hermano a reencontrar la paz y la confianza y a encaminarse por la vía del arrepentimiento y del retorno; sólo cuando el caso no presentara ninguna otra solución posible, se excluiría al infeliz ministro de la Iglesia del ejercicio del ministerio sacerdotal' (n. 87). Y añade el Papa que 'si este sacerdote es irrecuperable para el sacerdocio, pero manifiesta serias y buenas disposiciones para una vida cristiana de laico, la Sede Apostólica, tras estudiar todas las circunstancias y de acuerdo con el Ordinario del lugar o el Superior religioso, dejando además que el amor triunfe sobre el dolor, suele conceder todas las dispensas requeridas'».

o religiosas (v. gr., facultades de derecho canónico, de misionología, de historia de la Iglesia, de filosofía, institutos de pastoral, de pedagogía religiosa, de catequesis, etc.), ni a otros centros de estudios superiores, aunque no dependan directamente de la autoridad eclesiástica, en los que también se enseñan disciplinas teológicas o religiosas. En estos institutos no se puede confiar a sacerdotes casados la enseñanza de materias propiamente teológicas o estrechamente relacionadas con ellas (por ejemplo, la pedagogía religiosa y la catequesis) (SEDOC 1973, 1049). Les está prohibido, además, ser directores de escuelas católicas o ejercer como profesores de religión en cualquier escuela, católica o no.

No es difícil darse cuenta de que tales discriminaciones no afectan únicamente a los sacerdotes reducidos al estado laical, sino a la propia comunidad, que se ve privada de su especial preparación para desempeñar tareas especializadas o para explicar la fe.

Una de las cosas que más salta a la vista, como contraria al sentido del derecho, es la vigencia de la discriminación de la mujer en el seno de la Iglesia. Las mujeres constituyen al menos la mitad del número de los fieles, y las religiosas son diez veces más numerosas que los religiosos. A pesar de ello, están jurídicamente consideradas como incapacitadas para casi todas las funciones directivas en la Iglesia, siendo escasísima su presencia en los Secretariados romanos, en las Comisiones y Sagradas Congregaciones. Debido a una tradición cultural, asumida también en la expresión histórica de la Palabra de Dios, están excluidas del acceso a los cargos ministeriales vinculados al sacramento del Orden. Esta tradición fue establecida como doctrina normativa, y recientemente ha sido reafirmada⁶, sin tener en cuenta el peso de la argumentación exegética y dogmática formulada por los mejores teólogos modernos⁷. El argumento básico que aduce la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe no parece ser ni el hecho de la tradición, con-

(6) Cfr. la Declaración de la S. C. para la Doctrina de la Fe sobre el problema de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, en *Ecclesia* 1.824 (5-2-1977), pp. 10-16.

(7) Cfr. un resumen de los argumentos teológicos en L. BOFF, «El sacerdocio de la mujer y sus posibilidades», en *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1981³, pp. 106-136.

traria a la ordenación sacerdotal de las mujeres, ni la actitud de Cristo, ni la práctica de los apóstoles, sino que parece ser de orden biológico: el hecho biológico de que Cristo fuera varón. Dice el texto: «No puede olvidarse el hecho de que Cristo fue un hombre y, por lo tanto, a menos que se quiera ignorar la importancia de tal simbolismo para la economía de la Revelación, ha de admitirse que en aquellas acciones que exigen el carácter de ordenación y en las que se representa al propio Cristo, autor de la alianza, esposo y jefe de la Iglesia, al ejercer su ministerio de salvación —como sucede en grado sumo en el caso de la eucaristía—, su papel ha de ser desempeñado (y éste es el significado primigenio de la palabra *persona*) por un hombre» (p. 7).

Como no existe el hombre-varón en abstracto, sino que está siempre racialmente determinado, lingüísticamente caracterizado y geográficamente situado (nacido en un determinado lugar), nos preguntamos: ¿no sería igualmente legítimo y dentro de la lógica de la argumentación oficial exigir el que sólo pueda tener acceso al sacramento del Orden no sólo quien sea varón, sino que además deba ser judío, nacido en Galilea, arameo-parlante y circuncidado, como lo fue Jesús? ¿No tiene para la Iglesia ninguna consecuencia el hecho de que Cristo escogiera a once apóstoles casados y únicamente a un célibe? ¿Por qué no tiene importancia este hecho y si, en cambio el otro? El texto revela la presencia en él de la discriminación, al reservar la palabra *persona* exclusivamente al varón, permitiendo concluir que la mujer, por ser incapaz del sacramento del Orden, no es *persona*.

La Gaudium et Spes es taxativa al reprimir todo tipo de discriminación como contraria al plan de Dios (29b).

Decía con toda contundencia el Arzobispo de St. Paul-Minneapolis, L. Byrne, durante el Sinodo de 1971: «Ningún argumento debe servir para excluir a la mujer de servicio eclesial alguno, siempre que se base puramente en prejuicios machistas y en una ciega dependencia de meras tradiciones humanas que se reducen a anacrónicas representaciones de la posición de la mujer en la sociedad y a endeble interpretaciones de la Sagrada Escritura⁸. Don Paulo Evaristo Arns, Cardenal Arzobispo

(8) *Herderkorrespondenz* 25 (1971), p. 593.

de São Paulo, afirmaba: «¿Cómo no pensar en la situación de la mujer dentro de la sociedad y de las Iglesias? ¿Vamos a ser tan miopes como para fijarnos únicamente en las disposiciones y costumbres del pasado, sin abrir nuevos horizontes a fuerzas tan decisivas en el desarrollo humano?»⁹.

b) *A nivel de formación de opinión en la Iglesia*

La participación está vinculada a la circulación de la información. ¿Cómo pueden los miembros de la Iglesia ayudar a determinar si les han sido sustraídas informaciones necesarias para la formación de la opinión? Las informaciones circulan dentro de un reducido ámbito eclesial. La jerarquía es sumamente sensible a la censura impuesta por el Estado a las informaciones y a los canales de expresión; no sucede lo mismo, sin embargo, por lo que se refiere al control quasi inquisitorial que ella misma impone a los medios católicos de información y expresión. Hay jerarcas verdaderamente ridículos que lo concentran todo en torno a su opinión, impidiendo a cualquier sacerdote o religioso expresarse por medio de los canales de formación de la opinión pública o tomar postura sobre asuntos religiosos. No raras veces, la represión se hace sistemática, adoptando la forma de suspensiones y presiones, llegando incluso a propiciar y facilitar la reducción al estado laical. Cualquier artículo en una revista teológica de carácter científico o de espiritualidad, que no concuerde con un cierto tipo de interpretación episcopal o que avance hipótesis teológicas ante nuevos problemas surgidos en la sociedad, provoca reacciones, muchas veces violentas, que llegan a la amenaza de destitución del redactor o de tener que afrontar un proceso doctrinal ante instancias superiores.

(9) «Direitos humanos e a tarefa da Igreja», en *Direitos humanos* (CEI, Suplemento 15), Río de Janeiro 1976, pp. 27-30 (28). Véase el disparate escrito por el teólogo francés L. Bouyer en el mismo número de *L'Observatore Romano* (30-1-1977) en que se publicaba el documento que negaba el sacerdocio a las mujeres: «La religión de la Biblia, el judaísmo, y aún más el cristianismo han proclamado la igualdad fundamental de la mujer y del hombre. Pero no en el sacerdocio». O la igualdad ante el derecho es universal, o no podrá hablarse sin cinismo de igualdad.

Hay diócesis en las que el sacerdote conferencista sólo podrá hablar a religiosas o a grupos de sacerdotes si previamente rellena un formulario que, por su contenido, equivale prácticamente a un interrogatorio judicial. En otros lugares, por el hecho de ser uno teólogo, ya es sospechoso de herejía, de defender proposiciones extravagantes y de estar en contra de la autoridad constituida. La ignorancia de muchos obispos es sustituida por el autoritarismo, que elude toda racionalidad porque no sabe hacer otra cosa sino repetir monótonamente pronunciamientos publicados en el *Osservatore Romano*. La inseguridad engendra violencia, y el descrédito del otro es una forma de autoafirmación.

No es de extrañar que la condescendencia servil y la inexpresividad caractericen la producción cultural católica. Dom Hélder Câmara acuñó una expresión que resume todo un discurso teórico: gran parte de las publicaciones y la prensa católica ha sucumbido al matrimonio que el diablo ha introducido en la Iglesia: el de la mediocridad unida al mal gusto. Semejante casamiento espúreo es consecuencia del exceso de control ideológico que se ejerce sobre la inteligencia, la cual sólo puede medrar y producir con el humus de la libertad. Por eso el documento sobre *La Justicia en el Mundo* proclama: «La Iglesia reconoce a todos el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho de cada uno a ser oído, dentro de un espíritu de diálogo que garantice una legítima diversidad en la Iglesia» (n. 44).

c) A nivel de doctrina y de disciplina

Con respecto a la doctrina, la práctica de la Iglesia tiene que soportar el peso de un largo, persistente y manifiesto cercenamiento de derechos fundamentales de la persona humana, hasta el punto de que un conocido jurista católico concluye un minucioso estudio del tema con la siguiente constatación: «En la Iglesia no hay ninguna tradición humana y cristiana que haya sido realmente adecuada para llevar a cabo procesos de verificación de errores contra la fe o para defenderse contra ellos. Especialmente en la Iglesia occidental, la ortodoxia siempre ha primado sobre la ortopraxia»¹⁰. Hoy día la Iglesia no tie-

(10) J. NEUMANN, «Ketzerverfahren — eine Form der Wahrheitsfindung?», en *Theologische Quartalschrift* 154 (1974), pp. 328-339 (338).

ne medios políticos de poder suficientes para ejercer violencia, como antaño, contra los acusados de herejía; pero la mentalidad fundamental y los procedimientos apenas han cambiado. Las torturas físicas han sido abolidas, pero aún perduran las psíquicas, originadas por la inseguridad jurídica de los procesos doctrinales, por el anonimato de las denuncias, por el desconocimiento de los verdaderos motivos de las acusaciones y de las actas judiciales, por la arbitrariedad duración de los procesos, por la falta de acuse de recibo de las explicaciones, por la negativa a responder a preguntas, por los intervalos entre una carta y otra, por la inseguridad y la incertidumbre de si el proceso aún sigue en marcha o ha sido ya dado por concluido, o si se habrán refinado aún más los métodos. Todo lo cual, agravado por la marginación que el acusado padece en su Iglesia local por el hecho de estar sometido a examen por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, puede llevar a los teólogos a noches oscuras de sufrimiento en soledad, a perturbaciones psicológicas y, como ya ha ocurrido en este siglo, a la muerte física.

El 15 de enero de 1971 fue publicado el reglamento para el examen de las doctrinas, emanado de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (antiguo Santo Oficio y, anteriormente, Santa Inquisición). En él se instruye una forma de autoridad que, para el actual sentido del derecho, cercena una serie de derechos humanos que han sido consagrados incluso por sociedades manifestamente ateas¹¹. El proceso es incoado a instancia de ciertas acusaciones, sin que el propio acusado lo sepa. En una fase posterior, cuando ya se han tomado posiciones dentro de la propia Congregación, se le informa al acusado y se le solicita que responda a las distintas preguntas en cuestión. Por lo general se trata de frases sacadas de su contexto, mutiladas y muchas veces mal traducidas del original al latín¹².

(11) Cfr. el Reglamento para el Examen de la Doctrina, en SEDOC 3 (1971), pp. 1.075-1.076. Cfr. también la entrevista con el Secretario de la S. C. para la Doctrina de la Fe, J. Hammer, en *Herderkorrespondenz* 28 (1974), pp. 238-246. Cfr. las entrevistas críticas del jurista católico J. Neumann en la misma revista citada, pp. 287-297, y del teólogo Hans Küng en el n.º 27 (1973), pp. 422-427.

(12) Cfr. el proceso contra el biblista católico H. Haag acerca del pecado original: «Ein Verfahren der Glaubenskongregation», en *Theologische Quartalschrift* 153 (1973), pp. 184-192, espec. 190.

El acusado no tiene acceso a las actas, ni a las acusaciones concretas, ni a los diversos pareceres de los teólogos de la Sagrada Congregación, la cual designa a un *Relator pro auctore*, cuyo nombre ni siquiera el acusado conoce ni, por supuesto, tiene él la posibilidad de designarlo. Se trata de un proceso doctrinal realmente kafkiano en el que el acusador, el defensor, el legislador y el juez son la misma Sagrada Congregación y las mismas personas. No tiene derecho a un abogado, ni a recurrir a otra instancia. Todo se hace en medio de un secreto que, debido a la ausencia de un derecho firme, provoca una serie de rumores que dañan tanto a la persona como a la actividad del acusado.

El único derecho del acusado es el de responder a las instancias que le llegan de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe; no puede contar con que se le vaya a responder a las preguntas que él pueda hacer, ni que vaya a ser informado acerca de la marcha del proceso. Ya la misma carta acusadora, previa a la defensa, contiene las apreciaciones condenatorias; las proposiciones del acusado son «*theologice incertae, periculose, erroneae*», no conciliables con la «*doctrina catholica*» y la «*regula fidei*». Al final, antes incluso de que el acusado pueda responder, ya viene el castigo: prohibición, en adelante, de escribir o hablar sobre los asuntos en cuestión. Por lo general, lo que le queda al acusado no es sino firmar su propia condena, según expresión de Hans Küng¹³. El Coloquio al que se convoca al acusado en Roma, como última posibilidad de justificación, se desarrolla sin las seguridades jurídicas que constituyen práctica normal en los Estados de derecho: no hay acceso a las actas ni posibilidad de abogado defensor. Con razón dice Hans Küng, que acumuló amargas experiencias en este sentido: «Parece como si un teólogo católico tuviera que viajar a Roma como acuden los checos a un ‘coloquio’ en Moscú con el Politburó soviético... Un coloquio tiene sentido cuando se trata de un verdadero diálogo, de un hablar y un escuchar mutuos, y no del dictado de una parte que exige la capitulación incondicional de la otra»¹⁴.

(13) H. KUNG, en *Herderkorrespondenz* 27 (1973), p. 426.

(14) *Id., ibidem*. Se ha hecho famoso, por su aspereza y por la violencia ideológica ejercida contra todo derecho, el proceso contra Ivan Illich, cuyo interrogatorio comenzó así: «Yo soy Illich». «Ya lo sé». «Y el Monse-

Evidentemente, compete positivamente al Magisterio eclesiástico presentar la doctrina cristiana y defenderla de posibles errores. Es ésta una tarea y un deber de ayuda a la comunidad de los fieles que no excluye —como *ultima ratio*— eventuales procesos doctrinales. Sin embargo, en estos casos debería seguirse el principio de subsidiariedad. Debería haber, *en primer lugar*, órganos competentes junto a las Conferencias Episcopales que sometiesen a prueba las doctrinas teológicas divulgadas que chocan con la doctrina común y provocan dificultades en los fieles. La Sagrada Congregación quedaría como instancia superior, y su función estaría vinculada a la de las Conferencias Nacionales. *En segundo lugar*, deberían hacerse las investigaciones dentro del marco de un proceso formal y transparente, en el que habría que separar a los promotores fiscales de las instancias de decisión. Deberían asegurarse los derechos del acusado. *En tercer lugar*, desde el principio debería tener el acusado la posibilidad de exponer su doctrina y de defenderse. Lo cual supone tener acceso a las actas y la posibilidad de escoger un abogado teológico competente que pudiera ayudarle a explicar su doctrina y fuese capaz de traducirla a otro horizonte y a otra gramática que fuera comprensible para quienes deben decidir. Hay muchos problemas de orden científico, histórico-dogmático y exegético que constituyen frecuente motivo de acusaciones y procesos ante la Sagrada Congregación y que de este modo podrían aclararse¹⁵.

La *regula fidei* y la *doctrina catholica*, constantemente esgrimidas por la Sagrada Congregación, están al servicio de la fe en la salvación traída y contenida en Jesucristo. Función de la teología, y también del Magisterio, es presentar siempre la sustancia de la fe de modo que pueda ser vivida existencialmen-

ñor... ¿cómo se llama?». «Su juez». «Pensé que podría saber su nombre...». «Eso no tiene importancia... Mi nombre es Casoria». Pretendieron obligar a Illich, bajo juramento, a que guardase absoluto secreto sobre lo que tuviera lugar en las dependencias de la Sagrada Congregación, lo cual no fue aceptado por Illich. En el interrogatorio se mezclaban nimiedades de la vida de un instituto con preguntas acerca de 50 personas, sobre problemas de fe, asuntos discutidos en teología, «interpretaciones subversivas», entre las que figuraba, por ejemplo, la siguiente: «¿Es cierto que el señor pretende que las mujeres se confiesen en los confesionarios sin rejilla?»: cfr. L. KAUFMANN, *Schicksal eines Propheten*, Munich 1970.

(15) J. NEUMANN, *Herderkorrespondenz*, op. cit., p. 297.

te por los fieles y, al mismo tiempo, sea plausible para la razón humana en su concreción histórica de cada época. La *regula fidei* pretende conservar y preservar la esencia de la fe, no meterla en conserva dentro de fórmulas inmutables. Precisamente lo extraordinario de la fe cristiana lo constituye el hecho de que conserva siempre su identidad en las diversas mutaciones históricas y dentro de las distintas formulaciones. Así ha sido desde el comienzo con los Evangelios, y así ha de ser mientras haya historia. Pero si cambia nuestra forma de experimentar el mundo, cambian también nuestros problemas. Y si la teología no tiene en cuenta estos factores históricos y no los integra en su presentación de la fe cristiana, entonces la *regula fidei* se convierte en una caricatura de realidades caducas y vacías. Los grandes teólogos como Juan, Pablo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino, Möhler, Rahner y otros muchos, tuvieron el coraje de asumir las preguntas de su tiempo y de buscar respuestas idóneas en el arsenal de la fe. Y esto no se consigue a base de una pura repetición de fórmulas, sino tratando de re-crear una nueva gramática y una nueva sintaxis de la fe en cada época¹⁶. Frente a las posibles desviaciones en esta tarea que puedan requerir la defensa de la recta comprensión de la fe, en forma de una investigación acerca de las doctrinas teológicas, hay que proceder de tal modo que no se violen los derechos esenciales y

(16) La *doctrina catholica* no es un cuerpo rígido y sin vida. No ha caído del cielo. Se formó un día y sigue formándose, creciendo y asimilando las inagotables riquezas del depósito de la fe. Cada época, con sus interrogantes y sus angustias, es importante para revelar insospechadas dimensiones del misterio cristiano. La teología, en comunión con toda la Iglesia y con el Magisterio Supremo, es llamada a profundizar, traducir al lenguaje de aquí y ahora y vivir la buena nueva de la liberación traída por Jesucristo. En ella no hay tan sólo certeza y dogmas, sino que hay también lugar para la hipótesis, para la probabilidad y para un sano pluralismo. No tiene por qué ser menos aplicable a la teología lo que se aplica a la Sagrada Escritura y que fue excelentemente expresado por la Comisión Bíblica en 1915: «Todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia e insinúa debe ser tenido como afirmado, enunciado e insinuado por el Espíritu Santo» (EnB 433). En otras palabras, en la Biblia, «junto a la afirmación categórica, existe la proposición de una probabilidad, una posibilidad, una simple conjectura o hasta una duda» (P. BENOIT, «L'inspiration», en *Initiation biblique*, Tournai 1954, p. 37; P. GRELOT, *La Bible, parole de Dieu*, París-Tournai 1965, p. 108). ¡Cuánto más válido será esto para la teología, que no puede contar con la inspiración divina!

la dignidad de la persona. Por eso proclamaba *La Justicia en el Mundo*: «En los procesos judiciales respétese al acusado su derecho a conocer a sus acusadores, así como su derecho a una defensa conveniente. La justicia, para que sea completa, debe incluir la rapidez en los procesos» (n. 45).

Estos son algunos de los problemas que cuestionan la credibilidad de la Iglesia en su proclamación y en su lucha por los derechos humanos. Habría otras muchas cuestiones que no hemos abordado aquí, especialmente la de la liturgia, por poner un ejemplo; pero bastan las citadas para comprender la importancia del asunto.

3. Intento de explicación

El desfase entre teoría y praxis eclesial, por lo que se refiere a los derechos humanos, constituye un desafío para quien pretenda interpretarlo correctamente. Sería verdaderamente miope quien pretendiera simplemente atribuir tal contradicción a deficiencias humanas de quienes detentan la autoridad en la Iglesia, víctimas de una comprensión doctrinaria de la fe, o de elementales instintos de poder y auto-afirmación. Todo esto puede suceder en determinados casos, porque donde hay autoridad pueden producirse abusos de dicha autoridad. Sin embargo, hemos de reconocer que la gran mayoría actúa con buena fe, con conciencia limpia y con una irreprochable moralidad personal.

El problema se sitúa a un nivel más profundo y guarda relación con una base estructural que, en su lógica y funcionamiento, es en gran parte independiente de las personas. Pretendemos acceder al problema desde distintos puntos de vista, a fin de mejor desenmascarar el mecanismo de la referida contradicción.

a) Planteamiento histórico-sociológico

Una de las causas que pueden explicarlo es, indudablemente, la estructura de poder que se da en la Iglesia. Por lo que se refiere a las decisiones, el eje lo constituyen el Papa, los obispos y los presbíteros, con exclusión de laicos y religiosos. So-

ciológicamente considerada, la Iglesia se mueve en el marco de un sistema autoritario¹⁷.

Se denomina autoritario un sistema cuando los que detentan el poder no necesitan el reconocimiento libre y espontáneo de los súbditos para constituirse como tal poder y ejercerlo. La autoridad se contradistingue del poder y de la dominación por la libre y espontánea sumisión de un grupo de hombres a otro hombre o a una institución¹⁸. Privada de estas condiciones naturales de relación, la autoridad se transforma en autoritarismo. El sistema de poder en la Iglesia se cree y se presenta como directamente proveniente de Dios a los fieles, los cuales deben aceptarlo en la fe. La socialización mediante la catequesis, la teología y la práctica aceptada de la estructura del poder, garantiza la subsistencia de la estructura de generación en generación¹⁹.

Es indiscutible que a toda verdadera autoridad humana subyace la autoridad divina. Esto es especialmente cierto en la Iglesia de Cristo. El problema que se plantea es si la actual *estructura* de poder puede invocar directamente un origen divino para los mecanismos de su diferenciación (Papa - obispo - presbítero - laico), o si estos mecanismos proceden de la inserción histórica de la Iglesia y de la autoridad divina. En buena teología es posible afirmar, apoyándose en una línea que viene del Nuevo Testamento, que la autoridad de Cristo está presente, en un primer y fundamental sentido, en toda la Iglesia, cuerpo de Cristo, y diferenciada después orgánicamente en sus diferentes portadores (Papa, obispos, etc.). Las formas de concreción

(17) Por «sistema» entendemos un determinado modo de relación de elementos (personas, instituciones) que se conectan e influyen mutuamente, formando un cuerpo más o menos ordenado, con su teoría y sus prácticas. La Iglesia es considerada un sistema que posee subsistemas (jerarquía, magisterio, anuncio, organización de los miembros). El sistema de la Iglesia, a su vez, es un subsistema de la sociedad, influenciado por ésta y capaz de influenciarla. Sólo se entiende la Iglesia cuando se estudian su realidad y sus prácticas en relación con el sistema principal que es la sociedad global.

(18) Cfr. B. SAUER, «Autoritäre Systeme in der Kirche heute», en *Autorität* (publicado por J. Türk), Mainz 1973, pp. 114-125; R. Tilmann, «Die Autoritätskrise in den Kirchen», en el mismo libro, pp. 26-40.

(19) Cfr. el detallado análisis del sistema de poder en la Iglesia, obra de C. A. MEDINA y P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Autoridade e participação*, Petrópolis 1973. VV.AA., *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Friburgo 1974.

responderían a la aportación de las diferentes situaciones culturales.

Efectivamente, las primitivas comunidades cristianas se encontraban en la inexorable necesidad de institucionalizarse. Necesaria e inevitablemente tuvieron que asumir determinadas formas sociales y políticas del mundo que las rodeaba, y en ellas encarnaban la autoridad que les venía de Dios y de Cristo. La actual estructura de poder en la Iglesia responde a imágenes del poder que poseen siglos de existencia y que han convergido en ella. Cabría destacar especialmente dos de ellas: la experiencia habida con el poder romano y con la estructura feudal, de los cuales adoptó ciertas costumbres, expresiones, títulos y símbolos de poder. La jerarquía, como palabra y como idea, es consecuencia de este proceso. Esta necesaria «mundanización» de la Iglesia era condición necesaria para su continuidad en el mundo y, como encarnación, puede afirmarse teológicamente que también fue querida por Dios. El estilo romano y feudal del poder en la Iglesia (y no se vea en ello connotaciones peyorativas) ha perdurado hasta hoy y, a nuestro modo de ver, constituye una de las principales fuentes de fricción con la conciencia que hoy tenemos de los derechos humanos.

La autoridad al estilo romano y feudal se caracteriza, *en primer lugar*, por una jerarquía en forma de pirámide, con sus diferentes «ordines» (Tertuliano); *en segundo lugar*, constituye una jerarquía personalizada. El portador del poder lo es de modo vitalicio; su voluntad es ley (*lex animata*) dentro del propio «ordo», pero éste está ligado por obediencia al «ordo» superior. *En tercer lugar*, es una jerarquía sagrada y cósmica. En otras palabras: su legitimación no viene de abajo, sino de arriba, de la voluntad de Dios. Cuanto más alto se encuentra uno en la pirámide, más próximo está a Dios y, consiguientemente, más participa de Su poder divino. Obedecer al superior es, fundamentalmente, obedecer a Dios. La obediencia, incluso la obediencia civil, es un acto religioso. *En cuarto lugar*, la autoridad al estilo romano y feudal es una jerarquía intocable y no está sujeta a ninguna crítica interna. Las órdenes son buenas porque vienen de la autoridad, legitimada desde arriba. La crítica dentro de la instancia es imposible; sólo puede hacerse apelando a una instancia superior. Una revolución surgida de abajo equivaldría a una revolución del universo, a una convul-

sión universal. De ahí el que toda mentalidad transformadora equivalía a un atentado contra Dios, autor del orden y de la pirámide del poder sagrado²⁰.

Esta forma de entender la autoridad propició orden e integración, y dio sentido a la vida personal y social.

La experiencia de la Iglesia en el marco de esta estructura de poder fue tan profunda y tuvo tanto éxito que cristalizó y ha llegado así hasta nuestros días, pasando casi incólume a través de las grandes revoluciones modernas, responsables de la aparición de nuevas estructuras de poder (revolución francesa, industrial, socialista, etc.). Con los ataques provenientes de las transformaciones sociales de los últimos siglos, tuvo que autoafirmarse política y doctrinalmente. Lo que en realidad defiende la Iglesia no es tanto la autoridad divina, sino una determinada forma histórica que dicha autoridad divina ha asumido. Su forma y su estilo poco han cambiado; lo que si ha cambiado ha sido el alcance de su validez y de su reconocimiento. En otros tiempos era reconocida por toda la sociedad; hoy se estrecha cada día más el «ghetto» al que se ha visto reducida; la sociedad en general ya no presta atención a lo que acontece en la Iglesia, en términos de poder, porque su presencia ya no es determinante de las decisiones que modifican la historia de una nación.

Esta estructura centralizada de poder origina marginación, especialmente de los laicos, a los que se cierran estructuralmente los caminos de una participación más efectiva en las decisiones que interesan a toda la comunidad. No se les considera portadores y productores del material simbólico, porque se encuentran en la base de la pirámide, es decir, sin poder; su verdad y su palabra deben ser eco de la voz de las instancias superiores. Y aquí se lesionan estructuralmente (con independencia de la buena o mala voluntad de los miembros de la Iglesia) derechos consagrados de la persona humana.

Como más adelante veremos, el Concilio Vaticano II cayó en la cuenta del carácter histórico de las formas de poder en la Iglesia y elaboró una concepción teológica de la autori-

(20) Th. MERTON, *Fede e violenza*, Brescia 1965, p. 59: «Un futuro dia, el historiador honesto deberá decir cosas amargas sobre la contribución de la Iglesia a la creación de la mentalidad de masa, del colectivismo y de la dictadura».

dad más colegial y menos monárquica, más apta en sí misma para fomentar nuevas estructuras de participación en la vida eclesial, especialmente en la *Lumen Gentium* (Iglesia), en la *Christus Dominus* (obispos), en la *Apostolicam Actuositatem* (laicos) y en la *Gaudium et Spes* (Iglesia y mundo moderno).

b) *Planteamiento analítico:
la idea que la autoridad tiene de sí misma*

Otra forma de acceder a la explicación de la contradicción entre teoría y praxis acerca de los derechos humanos es el análisis interno de la autoconciencia de la autoridad en la Iglesia. Decía muy acertadamente E. Durkheim: «Una sociedad no la constituyen meramente la masa de individuos que la componen, el territorio que ocupa, las cosas que utiliza y los movimientos que realiza, sino que *por encima de todo está la idea que ella tiene de sí misma*²¹. La autoconciencia que un grupo se crea acerca de si mismo es uno de los importantes factores que explican su comportamiento. ¿Qué idea se ha creado la autoridad eclesiástica de sí misma? Ella se considera como la principal, cuando no exclusiva, portadora de la revelación de Dios al mundo, con la misión de proclamarla, explicarla, mantenerla siempre intacta y pura, y defenderla²². Esta revelación está contenida en la Sagrada Escritura, y su legítima interpretación ha sido confiada al Magisterio de la Iglesia. La revelación, por otra parte, se concibe doctrinalmente como un conjunto de verdades necesarias para la salvación.

Aquí está el nudo gordiano del problema: en la concepción doctrinal de la revelación. Dios revela verdades necesarias, algunas de ellas inalcanzables por la razón, otras comprensibles (y aun así reveladas), a fin de facilitar el camino de la salvación. Por lo tanto, el Magisterio posee un conjunto de verdades absolutas, infalibles, divinas, que ha recibido de Dios. El Magisterio habita un discurso absoluto y articula una doc-

(21) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París 1937, p. 618.

(22) Aunque los textos doctrinales, como *Lumen Gentium*, *Apostolicam Actuositatem* y otros, afirman que toda la Iglesia (laicos y ordenados) son responsables de la conservación e integridad de la fe y la revelación, en la práctica la jerarquía se comporta como si fuese la única responsable.

trina igualmente absoluta, libre de toda duda. Cualquier cuestionamiento que nazca de la vida y ponga en duda la doctrina, no puede sino estar equivocado. La vida, la experiencia y todo cuanto procede de abajo, es sustituido por la doctrina²³.

Esta concepción de la revelación divina como comunicación de verdades acarrea inmediatamente una grave consecuencia para el problema de los derechos humanos: la intolerancia y el dogmatismo. Quien es portador de la verdad absoluta, divina y *sicut opportet ad salutem consequendam*, no puede tolerar otra verdad. «El destino de quienes pretenden poseer la verdad es la intolerancia» (R. Alves). La salvación, por consiguiente, depende del conocimiento de la verdad ortodoxa. La verdad es más determinante que la bondad. A la inquisición no le preocupan los delitos morales, sino los delitos referentes a la verdad ortodoxa²⁴. Quien comete un desliz moral, pecha, pero no pone en peligro el marco de comprensión y el sistema de verdades y de los poderes que dichas verdades implican. También contradice la verdad, pero se confiesa pecador porque reconoce el marco de validez. El hereje, por el contrario, niega la validez del marco de verdades y proclama, sin temor ni arrepentimiento, otra verdad. Dentro de la concepción doctrinal de la revelación, el hereje es un delincuente no sólo contra la unidad de la Iglesia, sino contra la propia realidad de la Iglesia-portadora-de-las-verdades-divinas. Equivale a un ateo, y en este sentido es calificado por un edicto de Constantino (Eusebio: *Vita Constantini* 3, 64). El implacable rigor de la Inquisición se impone por la lógica inexorable y constrictiva del pro-

(23) Freud mostró que cuando se establece un conflicto entre psique y realidad, aquélla tiende a sustituir a ésta por palabras, para así evitar el contacto directo. «Cuando alguien teme el contacto con la realidad, las palabras se interponen como una cortina, tanto entre el que verbaliza y su ambiente, como entre el que verbaliza y su propio cuerpo». (N. BROWN, *Vida contra muerte*, Petrópolis 1973). El miedo a la vida proviene de la misma estructura de la vida, que es dinámica, imprevisible, destructora de todas las pretensiones absolutas y problematizadora. La palabra, por el contrario, es estable; es una receta ya hecha, engendra certeza y es manipulable.

(24) Para una visión histórica breve y sustanciosa de los presupuestos ideológicos de la institución de la Inquisición, del Santo Oficio y de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, cfr. J. NEUMANN, «Ketzerverfahren – eine Form des Wahrheitsfindung», en *Theologische Quartalschrift* 154 (1974), pp. 328-339.

pio sistema, y aún hoy sigue presidiendo la mentalidad doctrinal de los prebostes de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

Mientras perdure este tipo de concepción dogmática y doctrinal de la revelación y de la salvación de Jesucristo, habrá que contar inevitablemente con la represión de la libertad de pensamiento disidente dentro de la Iglesia. Eso sí, la represión se efectuará dentro de la más pura conciencia de estar cumpliendo un deber sagrado, y con la mejor buena voluntad de preservar el derecho divino de la revelación, frente al cual debe agachar la cabeza cualquier derecho humano. Para un intento de superación de esta concepción doctrinal, puede verse mi artículo: «Qué significa hacer teología desde la América Latina oprimida», en la *Revista Eclesiástica Brasileira*, 35 (1975), pp. 835-879.

c) *Planteamiento estructural*

Los dos anteriores planteamientos no logran configurar una explicación suficiente del desfase entre la conciencia de los derechos humanos y su no-realización histórica en el seno de la Iglesia. Ambos intentos de acceder a una explicación se sitúan al nivel de las ideas y de las representaciones teóricas. Pero este nivel oculta otro nivel más profundo y estructural, al cual remite: la práctica concreta de los hombres dentro de unos condicionamientos definidos en términos de poder. Las ideas no son sustantivos que anden vagando por ahí, sino que son producto de una vida concreta y están en función de ella. En otras palabras: para entender estructuralmente un fenómeno, no se debe partir de lo que los hombres piensan y dicen (aun cuando, como hemos visto, esto tenga una relativa autonomía), sino de lo que los hombres hacen realmente en su proceso de vida real²⁵. En la Iglesia, aquellos de sus miembros que detentan los

(25) Cl. BOFF, «Teología e práctica», en *Revista Eclesiástica Brasileira* (1975), pp. 789-810 (798): «Después de Marx, la teología ya no puede poner entre paréntesis las condiciones materiales de existencia, so pena de que no le importe ‘misticar’ la realidad de situaciones inicuas. La palabra teología referente a lo Social no tendrá crédito si no es como palabra segunda, es decir, después de haber considerado debidamente las mencionadas condiciones. Esta es precisamente la función de una mediación socio-

medios de producción religiosa (que es simbólica), detentan también el poder y son quienes crean y controlan el discurso oficial. Desde el punto de vista sociológico, hay en vigor en la Iglesia una innegable división y desigualdad: hay un grupo que produce el material simbólico, y otro grupo que se limita a consumirlo; está el «ordenado», que puede producir, celebrar y decidir, y está el «no-ordenado», que asiste y se asocia. Con lo cual deja de aprovecharse toda la capacidad productora y de participar de modo decisivo de los que son excluidos. El grupo que detenta los medios de producción simbólica elabora su correspondiente teología, la cual viene a justificar, reforzar y socializar su poder, atribuyendo un origen divino a la forma histórica de su ejercicio. De ahí que la manera centralizada, monárquica y excluyente de su funcionamiento, así como la concepción doctrinal de la revelación y la salvación, sean consideradas como intocables e irreformables, porque son queridas (de esta forma concreta) por Dios.

Esta concepción, sin embargo, lo que hace es enmascarar el verdadero conflicto que está subyacente: el poder de unos sobre otros; poder que no desea abdicar de sus privilegios y derechos y que entra en colisión con derechos inviolables de la persona humana (derecho a participar, a producir simbólicamente, a expresarse libremente, etc.). Al cristiano laico se le hace creer que, por el hecho de ser un simple cristiano, está ante unos hechos divinos que le excluyen y le subordinan inapelablemente a un grupo cuyo poder viene de arriba. Y esto es tanto más grave cuanto que esta concepción es dogmatizada y se la considera irreformable. Al laico no le queda sino aceptar que hay en él unos derechos reconocidos por la Jerarquía, pero que no pueden ser ejercidos, porque no encuentran cabida en la forma de organización eclesial. De este modo, los derechos del hombre pierden su carácter de inalienables y pasan a ser violados.

analítica. Yendo a un tiempo contra el pragmatismo teórico y contra el idealismo epistemológico, es preciso reconocer que la práctica teológica supone dos regímenes distintos e inseparables: el régimen interno y el régimen externo. El primero se define por la autonomía de la práctica teórica, cuyas reglas exigen ser respetadas. El segundo corresponde a la dependencia de la teología en relación con las condiciones sociales de producción, es decir, con la economía de los bienes culturales, sobre los que el teólogo está llamado a ejercer una vigilancia ideo-política permanente».

Quiero insistir en que no se discute sobre la legitimidad de la autoridad en la Iglesia; dicha autoridad existe y es querida por Dios. Lo que se cuestiona es la forma histórica, excluyente, de su organización y de la teología que se ha creado sobre ella, la cual ejerce la función de justificación ideológica de las relaciones desequilibradas de poder entre los miembros de la misma Iglesia.

La desigualdad estructural producida por la detención de los medios de producción simbólica por parte de un grupo, origina una situación de permanente conflicto con los derechos humanos.

4. Caminos de superación

¿Cómo se ha de superar o mitigar este desfase existente en la Iglesia entre teoría y praxis? ¿Acaso por la carga doctrinal oficialmente creada, que refuerza los intereses de los detentadores del poder sagrado, se obstaculizarán los caminos de una renovación que pueda afectar a la estructura? Creemos sensato alimentar una razonable esperanza, debido a la contradicción interna que existe dentro de la propia conciencia eclesial. Si, por un lado, hay una serie de prácticas —que se justifican con sus correspondientes teorías teológicas— que cercenan derechos humanos fundamentales, por otro lado existe una instancia evangélica, bajo la cual está la Iglesia, que critica y denuncia permanentemente todas las formas de poder abusivas o restrictivas y convoca al respecto y al servicio. El mensaje de Jesús en su sentido global, y de la Iglesia, que vive de ese mensaje y lo encarna en el mundo, no son realidades que defiendan el dominio de unos sobre otros o el amordazamiento de las libertades, sino que, por el contrario, suponen, garantizan y promueven la libertad, la fraternidad y el servicio mutuo y desinteresado. Vivimos en la «ley de la libertad» (Sant 1, 25; 2, 12) y «para ser libres nos libertó Cristo» (Gal 5, 1). Estos imperativos de los textos fundantes no podrán dejar de fermentar esperanzas e informar aquellas prácticas que respondan a tales ideas.

Conviene, en primer lugar, exorcizar la tentación idealista de que basta con modificar las conciencias para que se produzca un cambio estructural en la Iglesia. Más que las ideas nuevas, son las prácticas diferentes (con el apoyo de sus respectivas teorías) las que modifican la realidad eclesial. Y estas modi-

ficaciones, a su vez, hacen posible una correspondiente comprensión teórica y temática, propiciando una nueva forma de leer el Evangelio y la Tradición.

Por lo que se refiere a las prácticas, hemos de reconocer que en los últimos años, pero con especial énfasis a partir del Concilio, se han dado pasos sumamente importantes. Del mismo modo que en otro tiempo la Iglesia asumió el régimen romano y feudal, también ahora está adoptando nuevas formas que han sido ensayadas en nuestras sociedades civiles y que concuerdan mejor con nuestra sensibilidad por los derechos humanos. Se trata aquí del discutido asunto de la democratización de la Iglesia, la cual, antes que significar contenidos concretos y formas de organización del poder, significa un pretexto para buscar unos objetivos y unas estructuras diversas (respetando, eso sí, la imagen fundamental de la Iglesia, que tiene unos elementos de los que no se puede disponer libremente, como son la revelación de Jesucristo, las doctrinas fundamentales sobre su persona y su obra, los imperativos éticos de su mensaje, la sacramentalidad de la Iglesia), a fin de favorecer la participación del mayor número posible y la comunidad libre y fraterna²⁶. Hoy son raros los jerarcas que siguen fomentando la figura del señor feudal centralista; cada vez es más frecuente la figura del obispo y del sacerdote como verdaderos pastores, líderes religiosos en medio de su pueblo, en un servicio desprovisto de toda rimbombancia de títulos y honores, con un estilo en el que se traslucen los rasgos evangélicos de la diaconía. Sería demasiado prolífico (y no es éste el momento de hacerlo) detallar las distintas transformaciones que se están produciendo a los distintos niveles de poder en la Iglesia²⁷. No es sólo que estén modificándose (y humanizándose) las diversas formas de ejercer el poder establecido, sino que están surgiendo nuevas formas de Iglesia, especialmente en las comunidades eclesiales de base, que nos hacen pensar en una auténtica eclesiogénesis.

(26) Cfr. todo el número 63 (1971) de la revista *Concilium* sobre la «Democratización de la Iglesia».

(27) Cfr. un resumen de los cambios modernos en la Iglesia en *Autorität* (VV.AA., editado por J. Türk), Mainz 1973, pp. 26-41 y 216ss.; N. GREINACHER, «Una comunidad libre de dominio», en *Concilium* 63 (1971), pp. 378-395.

En segundo lugar, esta nueva práctica de Iglesia, más apta para atender a las exigencias de los derechos humanos, nos permite acceder al modo que tiene el Evangelio de concebir la autoridad y nos hace tomar conciencia de los presupuestos que informan el concepto imperante de autoridad eclesial, que provienen de una metafísica de la Creación, del poder absoluto del Creador y de la armonía cósmica, elementos que apenas tienen nada que ver con la concepción neotestamentaria del servicio. La autoridad de la Iglesia y en la Iglesia proviene de la autoridad de Jesús. «Jesús tiene o manifiesta autoridad por lo que dice y hace, y precisamente porque el hombre la siente como una autoridad solicita, liberadora y benéfica. En otras palabras: la autoridad de Jesús hay que entenderla como plenitud de salvación. Pero Jesús no apeló a su plenitud de poderes, ni se preocupó de legitimarla, ni se vanaglorió de ella, sino que buscó el diálogo con la libertad de los hombres, provocó la libertad... Jesús tiene autoridad, porque actúa empleando la autoridad de la libertad y del amor, porque autoriza a los hombres a realizar acciones creadoras y a vivir el amor y la libertad»²⁸. La autoridad eclesial, que tiene su lugar en la tradición jesuánica, debe fundarse en la igualdad de los hermanos (Gal 3, 26-29: sois todos uno en Cristo; Mt 23, 8: sois todos hermanos; Sant 2, 2-4: no habéis de hacer distinciones entre vosotros); en la fraternidad, que se opone a todo culto cristiano a la personalidad con calificativos como los de maestro, padre, etc. (Mt 23, 8-9); y en el servicio, que excluye toda dominación y toda pretensión de ser la última instancia (Mc 10, 42-45; Lc 22, 25-27; Jn 13, 14). Esta autoridad se encarnó de diversos modos en la Iglesia primitiva: en las comunidades paulinas (Corinto) era de estructura carismática; en la comunidad de Jerusalén, sinagogal (consejo de presbíteros); en las comunidades de las cartas pastorales, de estructura centralizada en torno a los delegados apostólicos con su presbiterio, reduciendo mucho la participación de cada bautizado, que para Pablo era portador del Espíritu. Poco importa la forma, porque se trataba siempre de un servicio. Lo que predominó, sin embargo, fue la línea de las cartas pastorales, en las que aparece el ministro con po-

(28) R. PESCH, «Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida de la Iglesia», en *Concilium* 63 (1971), pp. 343-354.

der recibido por la imposición de las manos, dando origen a las diferentes *órdenes* sagradas en la Iglesia. Aquí está ya en germen —siempre que no esté presente la mística del servicio— el foco que habrá de manifestarse como discriminación entre los hermanos en la fe, hasta el punto de que los «ordenados» habrán de tomar para sí todo el poder en la Iglesia. Lo cual está en contradicción, indudablemente, con la intención fundamental de fraternidad presente en el mensaje de Jesús. La forma centralizada constituye *una* forma de poder que, por razones históricas (en el caso de las cartas pastorales, por la amenaza del agnosticismo), puede justificarse, pero que no puede pretender validez exclusiva para todos los tiempos. La diversidad de formas de autoridad en el Nuevo Testamento está sugiriendo otra dirección. La autoridad fue antes colegial que monárquica²⁹.

El Concilio Vaticano II, influenciado por las nuevas prácticas y estilos de autoridad en la Iglesia, acogió la idea de la colegialidad no sólo al nivel episcopal, sino también, en cierto sentido, al nivel de toda la Iglesia. Así, por ejemplo, mientras que la teología pre-conciliar excluía a los laicos de todo «*munus*», por su condición de «no-ordenados», el Vaticano II enseña que «en virtud del bautismo participan, a su modo, del ‘*munus*’ sacerdotal, profético y regio de Cristo, por el que desempeñan su papel en la misión de todo el pueblo cristiano, tanto en la Iglesia como en el mundo» (LG 31). Mientras la encíclica *Humani Generis* de Pío XII (1950) enseñaba que la Jerarquía es la única responsable de la administración de la Palabra de Dios (n. 18), el Vaticano II, de un modo coherente, afirma que los laicos también «anuncian a Cristo y explican su doctrina» (n. 16).

Por último, está teniendo lugar en la teología y en la Iglesia una progresiva superación de la concepción doctrinal de la revelación y de la fe, la cual llevaba inevitablemente a un fatal dogmatismo. En primer lugar, Dios no reveló verdaderas proposiciones acerca de sí mismo, del hombre y de la salvación. Dios se reveló a sí mismo, en su misterio, en su vida y en su de-

signio. Fue la vida divina la que invadió la vida humana. Lo que nos salva no son verdades formuladas en frases, sino que es Dios mismo quien se da como salvación. En su sentido primigenio, la fe consiste en la total adhesión al Dios vivo, y no simplemente en la aceptación de un credo de proposiciones.

La doctrina tiene su función, pero en un segundo momento. En la formulación de las doctrinas acerca de la revelación y de la salvación entran una serie de variantes culturales que, por lo tanto, están del lado del hombre. Las doctrinas varían, como puede observarse en la propia Biblia; pero todas ellas están articuladas de tal modo que permiten reconocer la presencia de la salvación y del Dios vivo.

La Iglesia no sólo se presenta como portadora de la revelación y de la salvación; también se siente, y con razón, responsable de las doctrinas (*regula fidei*), porque hay doctrinas y maneras de articular la fe y la revelación que inducen a una falsa representación de Dios y de su amor. La fe ha de poder reconocerse siempre en las doctrinas y en las teologías. Es éste el criterio de certeza de toda teología que pretenda presentarse a la comunidad eclesial. Aquí entra la vigilancia de la Iglesia, que no puede, sin pervertirse, caer en una rigidez dogmática y en una fijeza doctrinal, como si la doctrina fuese la última instancia. La doctrina es siempre traducción histórico-cultural de la revelación de Dios. En definitiva, lo que nos permite apropiarnos de la salvación no son nuestras doctrinas, sino las prácticas consiguientes, nacidas del encuentro con el Dios vivo y verdadero.

Esta concepción existencial y bíblica de la revelación y de la fe permite diferentes aproximaciones a la verdad absoluta, la cual será un don escatológico; en la historia, nuestras formulaciones expresan la Verdad absoluta, pero no logran expresar todo el absoluto de la Verdad. En lo que se dice queda siempre lo que no se dice, y todo punto de vista será siempre la vista de un solo punto. Por eso siempre será posible decir la fe en doctrinas expresadas en el marco de inteligibilidad de otra cultura o, ¿por qué no decirlo?, de otra clase social.

5. Conclusión

Por la ciencia que la Iglesia posee acerca de la insonable dignidad humana, ella misma puede ser la conciencia del mun-

(29) A. WEISER, «Autorität im Alten und Neuen Testament», en *Autorität*, op. cit., pp. 60-76; W. THUSING, «Dienstfunktionen und Vollmacht kirchlicher Amter nach dem Neuen Testament», en *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, op. cit., pp. 61-74.

do con respecto a los derechos humanos. Pero no basta con la pura proclamación. En realidad, ésta sólo será oída si con sus prácticas da testimonio de que ella es la primera en respetar y promover los derechos humanos en el interior de su propia realidad. De lo contrario, se le podrá con razón incriminar: ¿Cómo es que ves la paja en el ojo ajeno y no ves la viga en el tuyo? ¿Cómo te atreves a decir a los demás: 'Déjame quitarte la paja del ojo', cuando tienes una viga en el tuyo propio? Hipócrita: saca primero la viga de tu ojo y después intenta quitar la paja del ojo de los demás (cf. Mt 7, 3-5).

Concluyamos con una apelación del Cardenal Paulo Evaristo Arns, que se ha convertido en la Iglesia en paladín de la defensa de los derechos pisoteados, especialmente de los seres anónimos, y que por ello ha tenido que conocer el difícil camino de los profetas: «El Job moderno tiene grandes poemas que escribir. Pero estos poemas no suelen ser leídos sino por el Corazón de Dios. ¿Tendrán las Iglesias el coraje de ser el Corazón de Dios en este momento de la historia?»³⁰.

5

¿PUEDEN TRANSFORMARSE EN LA IGLESIA EL PODER Y LA INSTITUCIÓN?

1. Esperanzas frustradas, mas no aniquiladas, de cara a la Iglesia-institución

Coexisten en la Iglesia dos formas de comportarse que no se coordinan ni llegan a casar del todo: una, orientada al mundo y a la sociedad; la otra, orientada hacia dentro, hacia las distintas estructuras de la Iglesia. Con respecto a la primera forma de comportarse, la Iglesia se muestra como una totalidad homogénea y fuertemente coherente. En los últimos decenios la Iglesia ha alcanzado una respetabilidad y una autoridad moral como nunca se ha visto en la historia de Occidente. Ella representa lo más elevado y lo más santo del misterio del Hombre y de Dios. Encarna las esperanzas aún frustradas de la humanidad de que no todo se ha pervertido ni ha entrado en el juego de los intereses egoistas del poder. La Iglesia inspira confianza y produce lo que es propio del Evangelio: la alegría de vivir y de esperar¹.

La otra forma de comportarse se refiere a las relaciones «ad intra» del sistema; los cristianos tienen que vérselas con una serie de venerables tradiciones, prescripciones canónico-

(30) Don P. E. ARNS, «Direitos humanos e a tarefa da Igreja», *op. cit.*, p. 29.

(1) Véase, como testimonio de esta experiencia, la visita del Papa a Brasil en julio de 1980: todo el número de *Revista Eclesiástica Brasileira* 39 (1980): «Balanço da visita do Papa João Paulo II».

litúrgicas, códigos de moral perfectamente definidos, estructuras eclesiásticas y formas de poder, con un peso de siglos, fuertemente centralizadas y controladas por un cuerpo de expertos: la Jerarquía.

Aquí y allá, dentro de esta esfera interna, apuntan tensiones, conflictos y manifestaciones de autoritarismo² que no se diferencian demasiado de parecidas formas de dominación existentes en la sociedad civil. Un obispo, por ejemplo, decide desmantelar todo un trabajo de base en el que están implicadas decenas de comunidades eclesiales, sacerdotes, religiosas, agentes de pastoral, etc., y, sin previa discusión, traslada a los párrocos, expulsa literalmente de su (archi)diócesis a las religiosas, destituye a los agentes de pastoral laicos y deja totalmente perpleja a la comunidad. No hay a quién apelar, pues se trata de un procedimiento empleado por una instancia última. En ocasiones, muchos entran en graves crisis de fe, directamente provocadas por cardenales, obispos o párrocos. Se sienten como exorcizados por una institución a la que han dedicado sus mejores horas y en la que habían puesto sus más vivas esperanzas. ¿Qué ha pasado con el poder-como-servicio de que habla el Evangelio? ¿Qué significa eso de una Iglesia servidora y pobre? ¿Puede la Iglesia-institución desempeñar una función liberadora en medio de los pobres y oprimidos? ¿Es posible la conversión de un obispo o de un párroco, imbuidos de una todopoderosa mística acerca del sagrado poder, del que únicamente ellos están investidos? ¿Se puede confiar en la «opción preferencial por los pobres», esperar que una Iglesia rompa su pacto histórico con las fuerzas hegemónicas y se convierta efectivamente a una pobreza evangélica, solidaria con los que han sido empobrecidos y despojados de sus derechos; a un valor profético, libre del miedo a la persecución, la tortura y la muerte; a un seguimiento coherente y audaz de su Fundador, el Siervo Sufriente Jesucristo? La presente reflexión pretende, con toda la honestidad y la veracidad de quien se siente internamente comprometido por la fe con esta misma Iglesia-institución, analizar el porqué de las esperanzas frustadas y, a pesar

(2) Es de resaltar el coraje y la veracidad del cardenal ALOISIO LORSCHIEDER en la apertura del Sínodo de 1974 en Roma: «Panorama da Igreja Universal a partir de 1971», en CNBB, Boletim da Imprensa n. 47/74 de 27 de septiembre de 1974.

de ello, re-alimentar su fe en la fuerza del Espíritu, capaz de despertar el corazón adormecido del cuerpo institucional de la Iglesia, a fin de recuperar su presencia viva y no fúnebre y reavivar el peligroso y no castrante recuerdo de la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo.

Cuando hablamos de Iglesia-institución, no entendemos por Iglesia la comunidad de los que creen y testimonian en medio del mundo la presencia de Cristo resucitado como acontecimiento anticipador y lleno de sentido de la resurrección del hombre y del cosmos; lo que entendemos en este caso por Iglesia es la organización de dicha comunidad de fieles, con su Jerarquía, con sus poderes sagrados, con sus dogmas, con sus ritos, sus cánones y su tradición³. A través de la organización institucional, la comunidad responde a las necesidades que se dejan sentir en su interior de una estabilidad, de una conservación de la propia identidad, de una propagación del Evangelio, de una asistencia interna, de un gobierno, etc. Ninguna comunidad puede subsistir sin un mínimo de institución que le dé unidad, coherencia e identidad. Pero la institución no es un «en sí», sino una función en favor de la comunidad de fe. Consiguientemente, es siempre derivada, debe caminar al mismo ritmo de las transformaciones históricas por las que pasa la comunidad, debe afrontar las rupturas y hallar respuestas institucionales adecuadas. A este proceso histórico de fidelidad y de servicio a la comunidad y al Señor en ella presente, es a lo que llamamos conversión permanente. Esta supone una actitud de despojo y de pobreza interior que permite a la institución renunciar a gloriosas conquistas cuando cae en la cuenta de que, para servir a la comunidad y al Señor que actúa en ella, es preciso hacerlo. Sólo en esta medida de la conversión permanente, la comunidad, con sus instituciones, constituirá un servicio salvífico al mundo. De lo contrario, será un pequeño mundo dentro del mundo, un «ghetto» que pretende automagnificarse salvíficamente, traicionando con ello su ineludible vocación a la universalidad. La «élite» cognitiva que es la comunidad cristiana, en un mundo que aún no se ha adherido a ella, no puede, sin per-

(3) Cfr. G. HASENHÜTTL, «Iglesia a Institución», en *Concilium* 91 (1974), pp. 18-28; cfr. también todo el número 90 de la misma revista *Concilium* (1970).

vertir su propia esencia católica, considerar como exclusivamente suya la salvación de Dios, que es de todo el mundo. Ella está al servicio de la salvación, participa de ella, pero no la posee en exclusiva.

La institución se caracteriza por la duración, por la estabilidad y por las reglas de juego que establece entre sus miembros⁴. Debido a estas características, la institución corre el peligro de perder el ritmo de la historia, de bastarse a sí misma, de olvidarse de su funcionalidad, de generar pasividad, monotonía, mecanización y alienación. Pronto comienza a entenderse a sí misma ideológicamente como la epifanía de unas promesas que se han cumplido en ella; se superpone a la comunidad a la que debería servir; la verdad es sustituida por la certeza intrsistémica; origina cismas por tratar de eliminar aquellos movimientos que no se dejan encerrar dentro de las redes de la institución. Toda institución tiende a ontocratizarse, es decir, a transformarse en sistema de poder y de represión contra la creatividad y la crítica. La institución siempre tiene algo que ver con el poder. Como excelentemente afirmaba Lord Acton, todo poder tiende a corromperse, el poder absoluto tiende a corromperse absolutamente.

Como veremos a lo largo de este trabajo, la institución de la Iglesia no se ha librado de esta disfunción; el poder ha significado para ella una terrible tentación de dominio y de sustitución de Dios y de Jesucristo; y en determinadas épocas ha sucumbido desastrosamente a dicha tentación. La esclerosis institucional producida impidió que la Iglesia respondiese adecuadamente a los desafíos provenientes de las rupturas ocasionadas por la modernidad, haciendo que se la considerara como un reducto de conservadurismo anti-evangélico y que en la praxis eclesial hiciera su aparición una profunda escisión entre Iglesia-Pueblo-de-Dios e Iglesia-Jerarquía; entre ésta, que piensa, dice y no hace, y aquélla, que no debe pensar, no puede de-

(4) Con respecto a la problemática de las instituciones, cfr. M. HON-ECKER, *Kirche als Gestalt und Ereignis*, Munich 1963, donde se estudian los diversos planteamientos sociológicos; para el aspecto tipicamente antropológico y social, cfr. A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sigueme, Salamanca 1980; *Anthropologische Forschung*, Hamburgo 1961, pp. 69ss.; F. JONAS, *Institutionstheorie A. Gehlens*, Tübingen 1966, pp. 43ss.; M. KEHL, *Die Kirche als Institution*, Frankfurt 1976; L. DULLAART, *Kirche und Ekklesiologie*, Mainz 1975.

cir, pero sí hace. Esta escisión práctica es tanto más grave cuanto que las declaraciones proclamatorias del Concilio Vaticano II acerca de la Iglesia-Pueblo-de-Dios y la función de los laicos no han comenzado hasta ahora a superar el nivel de un superficial verbalismo teológico.

¿Qué posibilidades tiene la Iglesia-institución de actualizar el Evangelio y, a la luz de éste, responder a los grandes desafíos del mundo de hoy, un mundo surgido hace ya cuatro siglos paralelamente a la Iglesia, cuando no fuera de ella, o prescindiendo de ella, o incluso en oposición a ella? ¿Qué esperanzas podemos abrigar? ¿Qué críticas podemos y debemos formular, dentro de esa libertad que el Evangelio otorga a todo creyente y que el propio Cristo inauguró frente a las instituciones de su tiempo? ¿Qué tipo de conversión se impone?

2. ¿Ha superado la Iglesia-institución la prueba del poder?

Para responder con realismo a tales interrogantes, es preciso considerar cómo se ha comportado históricamente la Iglesia-institución frente a las rupturas sociales experimentadas por la sociedad occidental, incluida, evidentemente, América Latina⁵. En este punto la reacción ha sido sumamente homogénea, tanto en Europa como en América, debido a la centralización típica del poder eclesial.

En principio debemos tomar conciencia del hecho de que el cristianismo es fruto de una ruptura. Para el judaísmo, incluso hoy, el cristianismo es herejía. Las dos primeras generaciones cristianas vivieron intensamente la novedad traída por Jesucristo, que ya no era una mera prolongación del judaísmo correspondiente a la forma histórica del tiempo de los apóstoles.

(5) Como visión de conjunto, véase J. BARNADAS, «Fe cristiana y situación colonial en América Latina», en *Concilium* 90 (1973), pp. 574-579; E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona 1972. Concretamente sobre el Brasil, E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1850*, Petrópolis 1974; F. C. TURNER, *Catholicism and Political Development in Latin America*, The University of North Carolina Press, 1971; C. P. FERREIRA DE CAMARGO, *Igreja e desenvolvimento*, CEBRAP, São Paulo 1971; Th. BRUNEAU, *O catolicismo brasileiro em época de transição*, Loyola, São Paulo 1974.

les, sino que era la Nueva Alianza, el nuevo *eón*, el hombre nuevo, las promesas ya cumplidas, la libertad de los hijos de Dios, el Espíritu ya comunicado escatológicamente, la resurrección ya inaugurada, el Reino definitivo ya anticipado por la glorificación y la exaltación del Señor. Todos estos temas, como cuidadosamente ha observado J. Comblin⁶, poseen un evidente contenido revolucionario y sitúan a la Iglesia más allá de sus estructuras actuales, las cuales, debido a su inocua acomodación institucional, han desvitalizado enormemente este fermento transformador. La Iglesia primitiva, y muy especialmente Pablo, conservaba aún la preocupación por interpretar la novedad de la existencia cristiana en una perspectiva teológica global, en medio de sofisticadas discusiones con la tradición veterotestamentaria y rabinica. Sólo faltaba por domesticar conceptualmente la irrupción cristiana; y fue obra de los Evangelios y de la teología paulina la elaboración de impresionantes y vigorosas síntesis. Las comunidades de la tercera generación, la de las Epístolas Católicas, ya se encontraban en una situación más tranquila. Estaban ya fundadas, poseían las síntesis teológicas previamente elaboradas; sus problemas no son ya de construcción, sino de conservación, de mantenimiento del debido orden en la comunidad y de preservación de la doctrina pura. Allí se manifiestan ya los primeros albores de lo que habrá de ser decisivo en la posterior Iglesia-institución⁷.

Pero lo decisivo de la Iglesia en sus tres primeros siglos no fue su aspecto institucional⁸. La unidad estaba garantizada por el consenso en la fe e incluso por el valor para el *martyrion* público, y no tanto por las estructuras institucionales. Es cierto que el choque con la herejía obligó a la comunidad a definir el Canon del Nuevo Testamento y la línea de sucesión apostólica,

(6) *Théologie de la révolution*, Théorie, París 1970, pp. 216-234 (trad. cast.: *Teología de la revolución*, Desclée, Bilbao 1973).

(7) Acerca de la problemática histórico-teológica de las tres primeras generaciones cristianas, cfr. los importantes libros: G. HASENHUTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969; P. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, Friburgo 1968; H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969; J. DANIELOU y H. MARROU, *Nova história da Igreja*, Petrópolis 1966.

(8) Cfr. D. WARWICK, «La centralización de la autoridad eclesiástica desde la perspectiva de la organización», en *Concilium* 91 (1974), pp. 112-119.

dos de los grandes fundamentos de la institución eclesial. Pero la Iglesia estaba libre del poder. Era pobre y formada por los pobres, pero llena de contestadores de la religión y la moral oficiales y, por ello mismo, consagrada de mártires. Afirmaciones audaces como las de San Ignacio, «nada sin el obispo, todo con el obispo» (Fil 7, 1) o «los obispos son cristóforos y teóforos» (Magn 3, 1; Sm 8, 1), «los diáconos deben ser tan venerados como los mandamientos de Dios y como el propio Cristo» (Tr 3, 1; Sm 8, 1), distan mucho de cualquier episcopalismo posterior. Lo que aquí está vigente no es una visión jurídica y sedienta de poder, sino una visión mística que ve al *Christus praesens* resucitado hacerse presente a través de personas carismáticas que desempeñan funciones de servicio y de unidad en la comunidad. La autoridad les viene dada a estas personas por la vivencia ejemplar del misterio de Cristo, no por el poder sagrado de que estaban investidas.

La situación cambió radicalmente con el advenimiento del «giro constantiniano». De *religio illicita*, el cristianismo pasa a ser la religión oficial y, con ello, la ideología sacra del Imperio. Surge la gran oportunidad para la Iglesia de no seguir siendo un «ghetto», sino una verdadera *ecclesia universalis*. Y comienza su gran aventura cultural y política. Experimenta el poder, con todos los riesgos que esto conlleva. ¿Sabrá aprovechar el *kairós* histórico para articular el poder en un sentido jesuánico, distinto del de los paganos, dando lugar, consiguientemente, a otra forma de convivencia humana, a otro humanismo, a otra significación del juego político?

Todo sucedió demasiado rápido. La Iglesia, a pesar de las persecuciones, parece que no estaba preparada para afrontar evangélicamente los desafíos propios del poder. No abolió el orden preexistente, sino que lo asumió y se adaptó a él, ofreciendo al Imperio una ideología que apoyaba el orden vigente y sacralizaba el cosmos pagano. «La religión que marcó a Occidente no fue propiamente el mensaje cristiano, sino la síntesis entre la religión antigua y la cristiana»; así concluía un estudioso moderno la investigación sobre los orígenes del régimen de cristiandad y de la religión del Estado⁹. Con la entrada en la

(9) R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten y Friburgo 1963, p. 431.

Iglesia de los funcionarios del Imperio, que debían asumir la nueva ideología estatal, lo que se verificó fue antes una paganización del cristianismo que una cristianización del paganismo¹⁰. La Iglesia, que hasta el año 312 había sido más movimiento que institución, pasó a ser la gran heredera de las instituciones del Imperio: el derecho, la organización en diócesis y parroquias, la centralización burocrática, los cargos y la titulatura. La Iglesia-institución se acomodó de buen grado a las realidades políticas y a las inexorables uniformidades, iniciando una trayectoria de poder que ha llegado hasta nuestros días y cuyo ocaso parece que nos ha sido dado vislumbrar.

La categoría-clave para comprender la Iglesia *tout court* es la de *potestas*. La Iglesia se autocomprenderá fundamentalmente como aquella comunidad investida de poder (Jerarquía), frente a la otra comunidad desprovista de poder (Pueblo de Dios de los laicos) y sobre la cual se ejerce el poder. El poder se establecerá como el horizonte último desde el que hay que asimilar, entender y anunciar el Evangelio. Cristo es el *Imperator*, el Señor cósmico; ya no es el Siervo Sufriente, el que se enfrentó a los poderes de este mundo y al Imperio del que el Papa es actual heredero, un Jesús que renunció decididamente a todo poder y a toda magnificencia terrena¹¹. La Iglesia-institución idealizó el pasado, leyendo con categorías de poder jurídico y político la *exousia* neotestamentaria, el poder petrino de confirmar a los hermanos en la fe; ideológicamente y en beneficio de los detentadores del poder sagrado fueron interpretadas las palabras que, como veremos, se habían pronunciado en una situación de misión (Iglesia/mundo y no Jerarquía/comunidad): «El que os escucha a vosotros, a mí escucha; y el que os rechaza, a mí me rechaza y rechaza al que me ha enviado» (Lc 10,16).

Hasta el siglo XI, el poder de la Iglesia es un poder tutelado por el Imperio. Este proceso se inició ya con Constantino, el cual convocó el primer Concilio Ecuménico (Nicea, año 325) y se dio a sí mismo el título de Papa, encontrando su fórmula ju-

rídica a través de la investidura laica. La Iglesia se transformó en un inmenso feudo de los emperadores, que disponían de los cargos eclesiásticos y les daban un trato secular. La disputa se entablaba entre los dos poderes, el sagrado y el secular, pretendiendo cada uno de ellos la herencia del Imperio de Augusto. El poder sagrado de la Iglesia-institución echó mano de todas las artimañas, incluida la falsificación de decretales y del *Testamentum Constantini*, para justificar sus pretensiones, lo cual viene a confirmar la tesis de que el poder, con independencia del signo bajo el que se ejerza, cristiano o pagano, sagrado o secular, sigue implacablemente la misma lógica interna de desear más poder, de ser dinosaurio insaciable, de pretender someter todo y a todos a los propios dictámenes del poder.

En el siglo XI, con Gregorio VII, tuvo lugar un giro decisivo dentro de la propia estructura del poder¹². En su *Dictatus Papae* (1075), el Papa se alzó contra la prepotencia del poder secular que había degenerado en la simonía, el nicolaísmo y toda clase de sacrilegios, e inauguró la ideología del poder absoluto del Papado, cuyo soporte ya no es la figura de Jesucristo pobre, humilde y débil, sino la de Dios, Señor omnipotente del cosmos y fuente única del Poder. El Papa se concibe a sí mismo, místicamente, como el único reflejo del poder divino en el orden de la creación. El es su vicario y lugarteniente. En este sentido hay que entender las siguientes proposiciones formuladas en el *Dictatus Papae*: «Sólo el Pontífice romano merece ser llamado universal» (n. 2); «en el Concilio, el legado pontificio manda sobre todos los obispos, aunque sea de un rango inferior; y sólo él puede pronunciar la sentencia de deposición» (n. 4); «el Papa es el único hombre al que todos los príncipes besan los pies» (n. 9); «su sentencia no debe ser reformada por nadie, y sólo él puede reformar la de todos» (n. 18); «él no debe ser juzgado por nadie» (n. 19); «la Iglesia Romana jamás se equivocó y, según atestiguan las Escrituras, jamás podrá equivocarse» (n. 22); «el Pontífice romano, si ha sido ordenado canónicamente, se hace indudablemente santo en virtud de los méritos de San Pedro» (n. 23).

(10) Cfr. J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*, p. 244.

(11) E. ISERLOH, «Prophetisches Charisma und Leitungsauftrag des Amtes in Spannung und Begegnung als historisches Phänomen», en *Macht, Dienst und Herrschaft in Kirche und Gesellschaft* (publ. por W. Weber), Friburgo 1974, pp. 143-153.

(12) Cfr. A. FLICHE, *La réforme grégorienne* (2 vols.), Lovaina 1924 y 1925; G. B. LADNER, «The Concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas' and their Relations to the Idea of Papal 'plenitudo potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII», en *Miscell. Hist. Pontif.* 18 (1954), pp. 49-77.

El *Summus Pontifex* asumía, pues, la herencia del Imperio Romano y se instituía como poder absoluto, uniendo en su persona el *sacerdotium* y el *regnum*. Era la dictadura del Papa. A partir de ahí se elaboró la ideología de la llamada «cefalización», la cabeza como plenitud de sentido y de poder. La expresión *Caput* (cabeza), reservada exclusivamente a Cristo en el Nuevo Testamento, se aplica aquí al Papa como portador de todos los valores y poderes de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del pueblo, del Imperio y del Colegio Episcopal. Comenta R. Laurentin: «El Papa fue identificado con Cristo, designándosele cada vez menos como sucesor de Pedro, y cada vez más como sucesor y vicario de Jesucristo, a quien Hervé Nedellec (†1323) considera como el primer Papa (Y. Congar, *Ministères*, Cerf, París 1971, p. 13). Se convirtió así en 'el dulce Cristo en la Tierra', según expresión de Santa Catalina de Siena»¹³. Desde esta concepción del poder absoluto pudo escribir San Juan Bosco: «El Papa es Dios en la tierra... Jesús puso al Papa por encima de los profetas, por encima del precursor... por encima de los ángeles... Jesús puso al Papa al nivel del mismo Dios»¹⁴. Lo extraño es constatar que semejante herejía no constituyó argumento alguno en contra de la canonización del santo. Si hubiera hecho cualquier afirmación en el sentido de limitar el poder papal, ciertamente habría sido suficiente, a los ojos de los detentadores del poder eclesiástico, para comprobar su falta de ortodoxia y, consiguientemente, de santidad oficial. Por el contrario, todo lo que sea exaltar el poder hasta su exacerbación herética es benévolamente comprendido y disculpado por el propio poder.

Esta ideología del poder supuso el origen del lastre eclesiológico que ha perdurado entre los teólogos hasta el siglo XIX y, en la mentalidad de las más altas Jerarquías oficiales, prácticamente hasta nuestros días. Este poder absoluto del Papa determinó decisivamente el posterior curso de la historia, tanto eclesiástica como civil: la historia, en adelante, o es historia de este poder absoluto, de sus éxitos, de su confirmación y sedimentación, o es la historia que, para ser autónoma y poder

(13) «El fundamento de Pedro en la incertidumbre actual», en *Concilium* 83 (1973), pp. 424-438.

(14) Cfr. *Meditazioni* vol. I, pp. 89-90; otros muchos ejemplos son aducidos por H. KUNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zurich 1970, *passim*.

subsistir, deberá contestar dicho poder. Surge un terrible dilema: o la Iglesia domina, o será dominada.

El poder absoluto de la Iglesia-institución llegará a desarrollar la argumentación justificadora de su vigencia del mismo modo que lo hace cualquier otro poder autoritario: haciendo que la razón abdique de su función crítica, para ser mero instrumento del sistema; haciendo que la teología sea un puro y simple *sentire cum Ecclesia*, entendiendo por *Ecclesia*, naturalmente, la institución, como se evidenció de manera aterradora convenciente por la teología oficial en tiempos de Pío XII y por la teología curial que preparó los textos para el Concilio Vaticano II, que después habrían de ser rechazados en bloque por no traducir la fe viva de la Iglesia-Pueblo-de-Dios. En la práctica, la Iglesia será una única y enorme diócesis en la que el Papa, dado que no puede llegar a todos, instituye vicarios suyos (*vices suas agentes*) que participan de su poder. Los dogmas se interpretarán jurídicamente y los cánones jurídicos, dogmáticamente. La unidad, entendida como conformidad y uniformidad, impide que el conflicto pueda ser visto como signo de variedad y de vida, y se le degrada a elemento patológico, engendrador de división y de cisma. Es típico de toda estructura de poder extirpar todo cuanto no se encuadra dentro del sistema¹⁵. La Iglesia, que nació como ruptura con la sinagoga, corre el peligro de transformarse precisamente en sinagoga, en una inmensa secta cerrada en sí misma y totalmente controlada por los clérigos. La lógica del poder es la de desear más poder, la de conservarse, la de preservarse, la de llegar a compromisos y, en caso de peligro, la de hacer concesiones para sobrevivir. Todo esto podemos detectarlo en la historia de la Iglesia-institución.

El poder eclesiástico siempre se ha concebido como poder de legación divina. Sin embargo, lo que pueda tener de divino el poder de la Iglesia-institución sólo lo es por su origen, porque su ejercicio concreto poco tiene de divino, sino que responde a la lógica de cualquier otro poder humano, con todas sus artimañas. Recientes análisis sociológicos han revelado con toda claridad la extremada centralización a que está sujeto el poder

(15) P. RUDGE, «La sociología del conflicto y la vida eclesiástica», en *Concilium* 91 (1974), pp. 104-111.

decisorio en la Iglesia-institución¹⁶. Reproducimos a continuación una página de un analista brasileño, en la que traza un sorprendente paralelo entre la forma de gobierno de la Iglesia y la del Partido Comunista de la Unión Soviética:

«Cuando se estudian las posturas políticas de la institución, hay que fijarse en la especialísima importancia que tienen el Papa y los obispos. Ellos son los actores por excelencia de la política de la Iglesia. Los sacerdotes son los actores 'de reparto' —lo que los ingleses llaman *supporting cast*—, y los laicos son los comparsas. La posición del Papa, en relación con los demás miembros de la Jerarquía, es muy parecida a la del Secretario General en el Partido Comunista de la Unión Soviética antes de la revolución china. El Papa es, por tradición, el guía infalible de la política y, por dogma, el intérprete infalible de la doctrina. El Secretario General del PCUS estaba en una posición equivalente: poseía su autoridad 'teológica' reconocida y era el principal intérprete del cuerpo doctrinal (las obras de Marx y de Lenin). Tanto uno como otro eran jefes de dos gigantescas burocracias que englobaban al conjunto de los fieles —las masas cristianas o el proletariado socialista—, pero que se definían como sus 'vanguardias' y se arrogaban el derecho de hablar en su nombre. Poseían, por lo tanto, una parecida libertad para determinar la línea política a seguir por el conjunto multinacional de toda la maquinaria a sus órdenes. Esta línea política era invariablemente conforme a los intereses particulares del centro de decisión, es decir, a los del Vaticano en un caso, y a los de la Unión Soviética en el otro. Su injerencia en los asuntos internos de los aparatos locales —iglesias nacionales o partidos hermanos— se fundaba en los mismos principios de reconocimiento jerárquico y de solidaridad internacionalista. La base organizativa para el ejercicio de su poder la constituía un grupo de 'élite', seleccionado de entre el personal profesional y fijo, en cuyo seno existía una nítida predominancia nacional: la Curia Romana, de mayoría italiana, y el Politburó, de mayoría ru-

sa. A pesar de la importancia ejecutiva y doctrinal del grupo de 'élite', los poderes para elegir al jefe residían en una asamblea cuyos componentes nacionales eran menos homogéneos: el Colegio Cardenalicio o el Comité Central. En teoría, para el reclutamiento de los cuadros no se hacían discriminaciones entre los grupos sociales, y todos tenían iguales oportunidades de ascender. Sin embargo, en un caso se privilegiaba a la burguesía, y en el otro al proletariado. Estos cuadros tenían la obligación común de adherirse sin la menor crítica a las estructuras de poder establecidas, así como de prometerles obediencia. Su libertad de expresión quedaba limitada por la invocación de 'razones mayores' —el interés del proletariado y de la revolución, o el de la Iglesia—, cuyos límites únicamente los árbitros supremos eran capaces de definir. La formación de los cuadros, tanto en un caso como en otro, tenía lugar en escuelas especializadas, cuya ideología era estrictamente controlada por un aparato burocrático y cuyos profesores eran escogidos por razón de su ortodoxia, su lealtad y sus conocimientos del cuerpo de doctrina. Las dos burocracias disponían de organizaciones especializadas, entre ellas las encargadas de la vigilancia de la pureza de la doctrina, de su propaganda, de las relaciones internacionales, etc. Las dos burocracias poseían una especial importancia. Tanto la una como la otra contaban con asambleas internacionales largamente preparadas para resolver los problemas teóricos, para reforzar el control por parte del dirigente supremo y para hacer frente a las crisis y a las disidencias: los Concilios y los Sínodos en un caso; las conferencias de los Partidos Comunistas en el otro. El desarrollo de las organizaciones locales se basaba en una política de exportación de personal permanente, especializado en el proselitismo y en la propaganda. La enseñanza ideológica se asemejaba en su inflexibilidad, que excluía toda *démarche* intermedia y tenía por única su propia explicación de la historia: en un caso, la evolución a través de la reconciliación entre los hombres; en el otro, el progreso a través de la lucha de clases. La inflexibilidad ideológica producía una misma intolerancia para los cismáticos y estaba en la raíz de las organizaciones de vigilancia doctrinal, de las normas limitadoras de la libertad de expresión, de las inquisiciones, de las pesquisas y de las purgas. La principal diferencia radica en la mayor solidez de la más antigua de am-

(16) Véase el excelente estudio crítico de C. A. DE MEDINA y P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *Autoridade e participação. Estudo sociológico da Igreja Católica*, Petrópolis 1973; H. DOMBOIS, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Friburgo 1971, espec. pp. 47-65; O. MADURO, *Religión y lucha de clases*, Caracas 1979, pp. 123-163.

bas burocracias, porque el Papa no tiene ningún igual en las Iglesias nacionales, mientras que el Secretario General del PCUS estaba obligado a entenderse con los respectivos Secretarios Generales de los Partidos hermanos, los cuales teóricamente tenían la misma importancia que él. Consiguientemente, las razones doctrinales de la hegemonía del Papa son más explícitas. Cuando la distensión internacional, favorable a un mayor pluralismo, y la evolución interna de las instituciones, favorable a una elaboración teórica más libre, hicieron su aparición dentro de ambas burocracias, fue el poder del Papa el que mejor resistió a la contestación. Hoy día sigue resultando casi imprescindible, cuando se estudia la política de las Iglesias nacionales, tener en cuenta las palabras de orden del Soberano Pontífice pronunciadas treinta años atrás. No puede decirse lo mismo necesariamente de los partidos comunistas en relación al Secretario General del PCUS»¹⁷.

Este paralelismo de estructuras y de comportamientos pone al descubierto la lógica de todo poder centralizador. La pretensión de la Iglesia del origen divino de su poder no modifica sustancialmente el funcionamiento y las patologías que se manifiestan en semejante tipo de ejercicio del poder. En efecto, la Iglesia-institución funciona, desde el punto de vista burocrático, como si fuera una gigantesca multinacional! El centro y la matriz donde se toman todas las decisiones ideológicas y estratégico-tácticas está en Roma, con el Papa y la Curia a su alrededor. Las diócesis, en la práctica, equivalen a filiales implantadas por todo el mundo, con lo cual se establece un verdadero régimen de dependencia entre el Centro y la periferia, que alcanza a todas las esferas: teológica, pastoral, litúrgica, etc. Evidentemente, el Concilio Vaticano II elaboró teóricamente una teología de la relativa independencia y autonomía del obispo en su iglesia local, en el marco general de una eclesiología de la comunión; pero la verificación práctica de esta concepción encuentra obstáculos por parte del Centro.

Este tipo de ejercicio del poder dio lugar a una diversificada gama de manifestaciones sociales patológicas que ya han sido estudiadas por la psicología y la sociología¹⁸, como son la

(17) *L'Eglise et la politique au Brésil*, pp. 75-78.

(18) Cfr. A. GÖRRES, «Pathologie des katholischen Christentums», en *Handbuch der Pastoraltheologie* II/I, Friburgo 1966, pp. 277-342; Th.

falta de fantasía creativa, de diálogo, de espíritu crítico, la inflación de llamamientos a la obediencia, a la sumisión, a la renuncia, a la humildad, a cargar con la cruz de Cristo, a la disciplina y al orden; valores éstos de contenido evangélico, pero vividos de forma que siempre sirven para justificar a los poderes establecidos y para defenderlos servilmente.

Como decíamos más arriba, a partir del siglo XI la historia sólo podía proseguir en Occidente por dos caminos: o como sedimentación del poder absolutista del Papado o como contestación del mismo. Lo que tuvo lugar fue esta última alternativa. La Iglesia-institución tuvo que defenderse de quienes propugnaban las libertades. De ahí que, especialmente a partir del siglo XVI, la Iglesia se definiría por los «contra»: contra la reforma (1521), contra las revoluciones (1789), contra los valores hoy consagrados, como la libertad de conciencia, condenada todavía en 1846 por Gregorio XVI como *deliramentum* (DS 2730), la libertad de opinión, anatemizada como «pestilentísimo error» por el mismo Papa (DS 2731), contra la democracia, etc.¹⁹. Pues bien, esta Iglesia-institución, que a partir de 1968 se pronuncia cada vez con mayor claridad en favor de la liberación, ¿será todavía capaz de producir una ruptura en la Historia? En cuanto poder, la Iglesia-institución teme todas las transformaciones que puedan poner en peligro la seguridad del poder adquirido. Y el poder jamás abdica por sí mismo. A lo más que llega es a repartirse, cuando se ve en peligro de zozobrar. Pero la institución desea estar siempre con los vencedores. De ahí la facilidad con la que Roma, el centro de la Iglesia-institución, aprueba las revoluciones que tienen éxito y los derechos conquistados a base de trabajo y de sangre; si en la lucha estaba oficialmente ausente o era neutral, en la victoria, una vez alejados los peligros y superadas las ambigüedades, la Iglesia está presente y dispuesta a pregonar una conquista más del Evangelio. Es demasiado fácil hacer propias las libertades conquistadas por otros. «Entonces reconocerá estas nuevas libertades, del mismo modo que previamente había reconocido en su mo-

O'DEA, «Patología y renovación de la institución religiosa», en *Concilium* 91 (1974), pp. 120-126.

(19) Cfr. J.-B. METZ, «La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad», en *Ilustración y teoría teológica*, Sigueme, Salamanca 1973, pp. 47-78.

mento la validez de las cadenas que las impedian»²⁰. Por estar estructurada de un modo centralizador y autoritario, no tiene grandes problemas de conciencia para acomodarse a los regímenes autoritarios, y hasta totalitarios, con tal de no ver atacados sus derechos. «En cualquier situación crucial, el comportamiento de la Iglesia Católica puede ser previsto con mayor margen de acierto si se hace referencia a sus intereses concretos como organización política que si se hace referencia a sus dogmas eternos. Pero podemos ir más allá y afirmar que tales dogmas son lo bastante flexibles y ambiguos como para permitir a la Iglesia acomodarse a la gran variedad de situaciones políticas que van desde el sistema democrático hasta la dictadura totalitaria»²¹. En su minucioso estudio sobre *La Iglesia Católica y la Alemania Nazi*, Günter Lewy mostró cómo la Iglesia-institución, ante una ideología extremadamente totalitaria como la del marxismo, fue incapaz de separar sus objetivos ideales y su dimensión evangélica de su deseo de supervivencia. Los obispos condenaron, sí, determinados excesos cometidos dentro del sistema, pero siempre dejaron muy claro que «la religión católica no se oponía más al régimen nazi que a cualquier otro»²², aun cuando fuese de todos sabido que la política

(20) G. LEWY, *La Iglesia Católica y la Alemania Nazi*, México 1965, p. 433; Ch. DAWSON, *Religion and Modern State*, Nueva York 1936, pp. 135-136, escribía que el catolicismo «no es en absoluto hostil a la idea autoritaria del Estado. La Iglesia siempre mantuvo los principios de autoridad y Jerarquía y tuvo siempre en gran estima las pregratativas del Estado frente a las doctrinas liberales del derecho divino de las mayorías y de una libertad de opinión sin represión». Añadía, además, que en el terreno social los ideales de las encíclicas de León XIII y Pio XI «son mucho más afines a los del fascismo que a los del liberalismo o el socialismo».

(21) G. LEWY, *La Iglesia Católica y la Alemania Nazi*, p. 428.

(22) *Id. Ibid.*, «Cuando el gobierno de Hitler reaccionó con rabia ante la declaración aparecida en *L'Osservatore Romano* durante el mes de julio de 1933, en que se decía que la conclusión del concordato entre Alemania y la Santa Sede no suponía para ésta el reconocimiento de una doctrina política determinada y específica, los prelados alemanes se expresaron así: 'La afirmación de *L'Osservatore Romano* de que la conclusión del concordato no expresaba ningún asentimiento al Estado nacionalsocialista, no significaba en absoluto un fundamental rechazo de dicho Estado, ya que, de lo contrario, jamás se habría firmado el concordato. Simplemente supone la suspensión intencional de un juicio, lo cual resulta necesario debido a las relaciones de la Santa Sede con otros Estados': *op. cit.*, p. 435, citando la siguiente fuente: *Verhandlungen der Vertreter der Fuldaer Plenar-Bischöfskonferenz im Reichinnenministerium, vom 25. bis 30. Juni 1933*, p. 27.

de genocidio practicada por el régimen nazi constituía parte integrante de la doctrina nacional-socialista. La Iglesia-institución no actúa proféticamente cuando corre el riesgo de ser eliminada en una región, sino que prefiere sobrevivir, actuando oportunamente, aun cuando tenga que presenciar gravísimas violaciones de los derechos humanos, como fue el caso del exterminio de millones de judíos y millares de intelectuales polacos en la Segunda Guerra Mundial.

Observamos aquí una gran diferencia entre la Iglesia de los tres primeros siglos y la Iglesia posterior ante la experiencia del poder. La Iglesia primitiva era profética: enfrentaba alegremente la tortura y moría valientemente en el martirio. No se preocupaba de su supervivencia, porque creía en la promesa del Señor que le garantizaba su indefectibilidad. Y éste no era un problema de *raison de l'Eglise*, sino que era problema de Dios. Los obispos marchaban al frente, confirmando a sus hermanos y muriendo por el Señor. La Iglesia posterior es oportunista: desea defender su lugar en el mundo; la indefectibilidad ya no es problema de fe, sino resultado de la prudencia y la acomodación humanas que le permiten, en grave tensión con las exigencias evangélicas, sobrevivir en medio de los regímenes más totalitarios. El obispo ya no es el que camina libremente a dar testimonio hasta el martirio, sino que, por lo general, se ve arrastrado, camina detrás del rebaño y, no raras veces, asiste al exterminio de sus profetas lleno de miedo, de reticencias y de llamamientos de fidelidad no a Cristo, sino a la Iglesia-institución. Para sobrevivir, la Iglesia-institución llegará incluso a acomodar la interpretación de sus doctrinas, como es el caso típico del uso de la violencia y del derecho a la rebelión. Hay una línea, que va desde las encíclicas de Gregorio XVI (1831-1846) y el *Syllabus* de Pio IX (1864), pasando por León XIII (encíclica *Quod Apostolici Muneris*, de 28-12-1878), hasta la *Populorum Progressio* de Pablo VI, en la que se condena la violencia revolucionaria, por muy grande que sea la provocación que la origine. Enseñar semejante doctrina es fácil cuando la institución vive una relación amistosa con los regímenes sometidos a contestación. Sin embargo, cuando comienzan a arder los templos y se detiene y se da muerte a los sacerdotes, como sucedió en la revolución mexicana de los «Cristeros» en 1927 y en la revolución española de 1936-1939, entonces se manifiesta

otra línea de interpretación del uso de la violencia revolucionaria. Miembros del episcopado español apoyaban al general Franco, y Pío XI trazaba una distinción entre insurrecciones justas e injustas, permitiendo el «recurso a la fuerza» como acto de «defensa propia»²³ frente a quienes arrastraban a la nación a la ruina. La interpretación, ya en una dirección, ya en otra, pretende siempre el mismo objetivo: reforzar la supervivencia de la institución, sin la cual no se haría presente el Evangelio en el mundo. ¿Acaso la fuerza del Evangelio tiene necesidad del poder, de la «prudencia», de las concesiones, de las artimañas típicas del poder pagano, criticadas por Jesucristo (Mc 10, 42), o tal vez su fuerza no reside precisamente en la debilidad, en la renuncia a toda seguridad, en el valor profético, tal como ejemplarmente lo vivió la Iglesia en sus tres primeros siglos?

El resultado de semejante articulación del poder en la Iglesia, que engendra marginalidad eclesial, tenue y anémica comunicación entre todos, auténtico subdesarrollo religioso y evangélico, es la imagen de una Iglesia excesivamente —casi diríamos neuróticamente— preocupada de sí misma y, por lo tanto, sin real interés por los grandes problemas de los hombres.

No se piense, sin embargo, que la Iglesia-institución no habla ni apela a la conversión, ni reconozca eventualmente sus errores históricos. El Concilio Vaticano II explicitó en diversos momentos la permanente necesidad de conversión de la *Ecclesia semper reformanda*. Con todo, la conversión es objeto de una interpretación que permite al sistema de poder permanecer exactamente tal como está. Se da un sentido intimista y privatizante a la conversión: los miembros deben convertirse, es decir, vivir una vida moralmente sana y llegar a adquirir la pureza de intención. Pero las instituciones, que perpetúan la injusticia, la discriminación, la falta de participación, etc., no se ven afectadas. Poseen su densidad propia y no dependen de la buena o la mala intención de los individuos. Si la conversión no afecta a la institución de la Iglesia, si no cuestiona el modo en que se ejerce el poder y no se hace presente de este modo en la sociedad, entonces no podemos hablar en verdad de conversión evangéli-

ca. Seguirá produciéndose el grotesco fenómeno de personas de buenisima voluntad y de enorme pureza de intención, pero que son fieles, leales y acriticas frente a la institución y que, a través de esta misma institución, originan los más graves daños a la Iglesia y a los hombres. Como acertadamente afirmaba Pascal, nunca se hace tan perfectamente el mal como cuando se hace con buena voluntad y pureza de intención.

Comentando la actual situación de reforma de la Iglesia-institución, dice el Padre Yves Congar: «Nuestra época de mutación rápida, de cambio cultural (fermentos filosóficos y condiciones sociológicas diferentes de cuanto la Iglesia había modelado hasta ahora), exige una revisión de las formas 'tradicionales' que vaya más allá de los planes de adaptación o de *aggiornamento*, y que suponga más bien una nueva creación. No es suficiente mantener lo que ha habido hasta ahora, adaptándolo; es preciso construir de nuevo. Semejante construcción no puede realizarse válidamente sino a partir de una revisión valiente de la historia de las instituciones, estructuras y formas, y a partir también de un resurgimiento espiritual muy puro»²⁴.

En la línea de estas reflexiones del Padre Congar pretendemos reflexionar sobre los valores que han de inspirar una reforma de la Iglesia-institución. Pero antes hagamos un pequeño balance de la andadura histórica de la Iglesia-institución-poder.

3. Se acabaron las reformas: es preciso re-crear

a) Aunque ello pueda irritar a quienes actualmente detentan el poder eclesiástico, debemos constatar que la Iglesia-institución no ha superado la prueba del poder. Se podría haber esperado que la Iglesia hubiera historizado una nueva forma de ejercer el poder conforme a las exigencias evangélicas. Sin embargo, el ejercicio del poder en la Iglesia ha seguido los criterios del poder pagano, que se expresa en términos de dominación, centralización, marginación, triunfalismo y *hybris humana* so capa de sagrada. Según la sociología crítica, el cristianismo no ha sido lo suficientemente negativo, es decir, crítico.

(23) Cfr. Encíclica *Firmissimam Constantiam* de 28 de marzo de 1937.

(24) «Renovación del espíritu y reforma de la institución», en *Concilium* 73 (1972), pp. 326-337 (335).

«Muchas veces, sobre todo en el período constantiniano, no ha anunciado lo suficiente, ante la sociedad y el Estado injustos, sus ideales de bondad, justicia y amor, sino que ha preferido mantenerse afirmativamente junto a los grandes propietarios y junto a los más poderosos ejércitos. Con el aura de la justicia eterna, compró a los señores injustos de la sociedad, legitimándoles y haciendo que muchos tuvieran que sacrificarse, de buen grado y con humildad, por la minoría, tanto en el proceso de producción como en los campos de batalla. El cristianismo perdió su impronta escatológica y se convirtió en ideología justificadora del orden de dominación establecido. De este modo, lo que sucedió fue que creció la dicotomía entre lo particular y lo universal y se impidió el que pudieran reconciliarse en una sociedad más libre. El cristianismo se hizo reaccionario»²⁵. Pero no basta con impugnar: es preciso, además, entender la historia con los criterios de la época. ¿Por qué, tratándose precisamente de la Iglesia, no han de tener mucho más valor los criterios evangélicos?

b) En el giro que supuso el constantinismo, el cristianismo no tuvo otra alternativa sino la de asumir un papel histórico en la configuración del poder sagrado y político. Al heredar el Imperio, tuvo la oportunidad de hacerse efectivamente ecuménico y universal. Y este efecto se logró. El cristianismo no está en contra del poder en cuanto tal, sino en contra de la forma diabólica de que el poder suele revestirse históricamente, como dominación y subyugación de los demás. Pero el cristianismo perdió la posibilidad de encarnar un modo nuevo de relaciones entre los hombres por los caminos del poder como pura función de servicio para el bien de todos, y no como gestación y mantenimiento de «élites» explotadoras y marginadoras.

c) A pesar de perpetuar la forma pagana de poder, el cristianismo marcó cristianamente a todo el mundo occidental y, a través de él, al resto del mundo. La historia del mundo no puede entenderse sin la presencia secular del cristianismo. Sin embargo no debemos hacernos ilusiones acerca del carácter del cristianismo presente en la cultura occidental, pues se trata de

un carácter superficial y que presenta facetas profundamente anticristianas; del cristianismo nació el ateísmo como fenómeno cultural; del mundo occidental han surgido las grandes ideologías totalitarias, llamense nazismo, capitalismo o marxismo, así como la colonización y la esclavitud, con todos sus derivados de opresión, guerras injustas y régimen de dependencia colonialista.

d) Todo parece indicar que la experiencia de la Iglesia con el poder está llegando a su ansiado ocaso. Y ello por dos razones fundamentales: En primer lugar, porque el cristianismo se va haciendo cada vez menos indispensable como ideología de la sociedad moderna secular, pragmática e industrial. Ya no está llamado, como antaño, a servir de factor integrador de las fuerzas sociales y de totem legitimador de los poderes plutocratas. En segundo lugar, porque la propia conciencia cristiana está cayendo en la cuenta del profundo «impasse» en que se hallan las instituciones eclesiásticas. Monseñor Aloísio Lorscheider decía en el Sínodo de 1974: «Si se examina la actual estructura eclesiástica, uno se pregunta hasta qué punto podría y debería ser distinta en nuestros días...»²⁶. «No sabemos cómo crear elementos de salvación con los medios de que disponemos»²⁷; «se impone la necesidad de una más profunda reflexión teológica acerca de la relación entre jerarquía y laicos en el seno del Pueblo de Dios. Deberá pensarse, desarrollarse y organizarse el ejercicio de la corresponsabilidad participada, dentro del respeto a las misiones específicas y bajo la guía pastoral de la jerarquía. Los fieles laicos son hoy muy sensibles a una participación efectiva en la elaboración de las decisiones. Existe en ellos el deseo de no limitarse a ofrecer sugerencias a los que deciden, sino de decidir con quienes deciden»²⁸. Al concluir su voluminoso estudio sobre *El catolicismo brasileño en época de transición*, Thomas Bruneau hace esta importante afirmación: «La desintegración institucional es, a mi juicio, la condición *sine qua non* de la participación del laico en la Iglesia del Brasil»²⁹. Los jerarcas que no sean capaces de captar este *kairós*, no están asimilando la lección de los signos de los tiempos y no

(26) *Panorama da Igreja Universal a partir de 1971*, II, 2, p. 4.

(27) *Id.*, III, 2, p. 6.

(28) *Id.*, III, 3, p. 7.

(29) *Op. cit.*, pp. 416-417.

(25) Cfr. R. SIEBERT, «La religión en la perspectiva de la sociología crítica», en *Concilium* 91 (1974), pp. 52-67 (60).

trabajan para el futuro de la Iglesia. Con toda su buena voluntad y su pureza de intención, que es algo que no les negamos, están agotándose en su ineficaz esfuerzo por reanimar un tipo de presencia de la Iglesia-con-poder-junto-a-los-poderosos que ni es evangélica ni responde a las exigencias del momento histórico. La Iglesia se encuentra ante una nueva sociedad y ante unas nuevas posibilidades de presencia. «Quien no conoce los errores del pasado —sentenciaba Hegel— está condenado a repetirlos». En esto ha consistido el sentido de nuestras reflexiones, que tal vez puedan parecer demasiado negativas. El mirar al presente y al futuro que se abren ante nosotros no nos deja tiempo para cantar los logros del pasado, que ya la institución se encargó de celebrar apologéticamente hasta la saciedad.

e) Frente a la nueva situación, la Iglesia, en palabras proféticas de Karl Rahner, debe «avanzar valerosamente hacia lo nuevo y hacia lo aún-no-experimentado, y debe hacerlo hasta el extremo, hasta allí donde, para una doctrina y una conciencia cristiana, es evidente e indiscutible que no se puede pasar más allá. En la vida práctica de la Iglesia de hoy, el único tucorismo permitido es el tucorismo de la osadía... Lo seguro hoy no es ya el pasado, sino el futuro»³⁰. Si algún grupo puede atreverse, ese grupo es el cristiano, porque se sabe guiado por el Espíritu, que le lleva de verdad en verdad. Cuanto más se apoye en sí mismo y en su pasado, mayor peligro tendrá de ser infiel a las llamadas del Señor, presente en el mundo como Resucitado, y de ahogar al Espíritu Santo.

f) Si reconocemos el poco alentador pasado de la Iglesia-institución, atareada con el ejercicio del poder, ello no significa que rechacemos a la Iglesia-institución, que, a pesar de todas las contradicciones intrasistémicas, es una realidad concreta que explica el misterio cristiano y predica a Jesucristo Liberador. Todo cristiano debe asumir este pecado, que no puede ser ni desconocido ni exagerado. Existe una neurosis que procede precisamente del hecho de negarse a aceptar el propio pasado inicuo. Nadie es invitado a ser un cristiano neurótico, sino a asumir críticamente el pasado de su Iglesia-institución e impedir que se perpetúe en el presente y en el futuro. Pero asumir el pasado no significa justificarlo. Se trata, más bien, de un

(30) *Handbuch der Pastoraltheologie II/I*, Friburgo 1966, pp. 275-276.

acto de valor para con nosotros mismos, porque es *nuestro* pasado, en cuanto que somos miembros del Pueblo de Dios, dentro del cual se sitúa la Iglesia jerárquica. Lo cual no nos tranquiliza, sino que nos convoca a ser co-responsables del futuro de la fe cristiana en medio del mundo. La causa de Cristo y del Pueblo de Dios es demasiado importante como para dejarla únicamente en manos de la Jerarquía. «La institución no es un mal. Podríamos, en gran parte, atribuirle lo que Pablo dice de la ley: necesaria pero, por sí sola, insuficiente para el bien, pudiendo incluso llegar a ser ocasión de pecado y estimulante para quien busca en ella tan sólo un refugio»³¹.

Sólo un amor concreto y evangélico y, por ello mismo, crítico y libre, puede aceptar a la Iglesia con sus limitaciones y errores, porque únicamente amando podemos convertirnos a nosotros mismos y comienza a manifestarse la fascinante belleza de la Esposa de Cristo y Madre de todos los hombres.

4. Volver a las fuentes: el sentido evangélico de la autoridad

La anterior argumentación nos ha llevado a concluir que se ha acabado el tiempo de las reformas y que es preciso recrear. El modelo de la Iglesia-institución-poder ya ha dado todo lo que podía dar de sí. La actitud de la Iglesia-institución sólo puede ser ahora de conversión, con todo lo que ello supone de pobreza, de renuncia a falsas seguridades, de aceptación de la incapacidad para controlar el futuro, de exigencia de fe, de confianza y de entrega al Espíritu, que le fue dado a la Iglesia no para hacer crecer un depósito ya adquirido y garantizado, sino «para deshacer la creciente complejidad, para desmontar los aparatos nacidos de la infiltración pagana y los sistemas neofarisaicos en la Iglesia»³² y garantizar la fidelidad a lo esencial, que es Jesucristo, en todos los enfrentamientos entre la fe y el mundo (cf. Mt 10, 20; Jn 15, 26; 16, 8).

(31) P. A. LIEGE, «A Igreja diante de seu pecado», en VV. AA., *A Igreja do futuro*, Petrópolis 1973, p. 121. Dom Aloísio Lorscheider, en su *Panorama...* (III/3, p. 7), dice taxativamente: «La concepción de una Iglesia jerárquica que concentra en sus manos todos los derechos y poderes, perjudicó sin duda alguna la expansión de la Iglesia».

(32) J. COMBLIN, «Atualidade da teologia da missão» III, en *Revisão Eclesiástica Brasileira* 33 (1973), p. 582.

Se impone, pues, una relectura de las fuentes de la fe, no ya con los ojos del centro, con los criterios del poder, sino con los ojos de quien ya ha abandonado la perspectiva del poder. De todo el Nuevo Testamento, el poder eclesiástico ha leído y vuelto a leer una y otra vez, casi exclusivamente, las Epístolas Católicas, en las que, como ya hemos dicho, aparecen ya los primeros indicios de una forma de pensar en términos de poder, de ortodoxia y de tradición, de preservar más que de crear, de moralizar más que de proclamar proféticamente. La causa de Cristo, la figura histórica de Jesús pobre, débil, sin poder, crítico frente al *status quo* social y religioso de su tiempo, fue iconizada y espiritualizada por la institución y, de este modo, privada de su fermento cuestionador.

Para una Iglesia que busca una presencia nueva en el mundo y no desea reproducir formas y errores de antaño, es imprescindible el retorno a lo más puro del mensaje central de Jesucristo, al modo evangélico de entender la estructura del poder y a la importancia del Espíritu en la Iglesia. Y es lo que vamos a hacer ahora a grandes rasgos, porque ya lo hemos abordado en otra parte con mayor extensión³³.

a) *El proyecto fundamental de Jesús: liberación y libertad*

Jesús no predicó la Iglesia, sino el Reino de Dios, que significaba liberación para el pobre, consuelo para los que lloran, justicia, paz, perdón y amor. No anuncia un orden establecido; no llama a los súbditos a ser más sumisos, humildes y leales, sino que libera para la libertad y para el amor que permiten al súbdito ser súbdito, más libre, crítico y leal sin ser servil, y hace, a quien detenta el poder, ser siervo, hermano y libre de apetencias de mayor poder. Fraternidad, libre comunicación con todos, nueva solidaridad entre los hombres; con los más pequeños, con los últimos de la tierra, con los pecadores y hasta con los enemigos; bondad, renuncia a juzgar a los demás, amor indiscriminado, perdón sin límites, son los grandes ideales propuestos por Jesús, el cual no introduce ni sacraliza privilegios que puedan dar origen a la existencia de castas y divisiones en-

(33) Cfr. L. BOFF, «Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão», en *Grande Sinal* 28 (1974), pp. 589-615, espec. 594-606.

tre los hombres. La *exousía*, es decir, la soberanía que se manifiesta en sus palabras y en sus actos, no es poder al estilo del poder humano, sino que es el poder del amor. Si anuncia que le «ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18) y transmite dicho poder a los apóstoles, entonces debemos entender como es debido la naturaleza de este poder, porque es el poder de Dios. Pero ¿cuál es el poder de Dios? Es el poder del Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que se manifestó como Padre de infinita bondad y que revela un poder absolutamente sorprendente que consiste en la capacidad infinita de soportar y tener paciencia con los hombres, poder de amar a los «ingratos y perversos» (Lc 6, 35). El poder es poder del amor. Y el poder del amor posee una naturaleza distinta de la del poder-dominación: es frágil y vulnerable, cautiva por su debilidad y por su capacidad de entrega y de perdón. Esta *exousía* es la que manifestó siempre Jesús en su vida³⁴. Por eso renunció al poder-dominación; por eso prefirió morir débil, antes que usarlo para someter a los hombres y hacerles aceptar su mensaje. De este modo desdivinizó el poder, porque nunca hizo de él una prueba de su trascendencia y se negó siempre a emplearlo como demostración de su poder milagroso (Mc 15, 32). Es en la debilidad donde se revela el Amor de Dios y el Dios del Amor (1 Cor 1, 25; 2 Cor 13, 4; Flp 2, 7).

b) *Critica de todo poder-dominación*

A partir del proyecto fundamental de Jesús y del nuevo estilo de relación entre los hombres que su mensaje pretende (conversión), se comprenden sus críticas a las formas empíricas de poder que halló en su mundo. «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones las gobernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos; que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 42-44; Lc 22, 25-

(34) Cfr. J. REESE, «El acontecimiento Jesús: poder en la carne», en *Concilium* 90 (1973), pp. 486-497; W. FOERSTER, «Exousía», en *ThWNT* II, pp. 559ss.

27). Esta declaración fue provocada por las disputas de poder y de privilegios entre los apóstoles. El significado de este *logion* es el siguiente: «El evangelista Marcos considera irreconciliable con el seguimiento en la cruz de Cristo el que un discípulo, portador de una responsabilidad eclesial, seguidor y representante de Jesús, se presente ante la comunidad con poderes dominadores»³⁵. Dado que representa a Cristo y su *exousía*, ha de ser un servidor, al igual que Jesús. De lo contrario, sería comparable a los tiranos paganos. También Mateo está en contra del poder-dominación dentro de la comunidad eclesial. Y en su Evangelio dice Jesús: «No os dejéis llamar ‘maestros’, porque uno solo es vuestro Maestro, y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie ‘padre’ vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar ‘preceptores’ porque uno solo es vuestro Preceptor: Cristo. El mayor entre vosotros sea vuestro servidor» (Mt 23, 8-11). Es curioso constatar que precisamente aquello que no quiso Cristo prosperó después en la Iglesia-institución: de la voluntad de poder surgieron jerarquías, maestros, doctores, padres, padres de los padres y padres de los siervos.

Los apóstoles son los portadores de la *paradosis* (de la esencia del mensaje y los acontecimientos salvíficos de Cristo); este hecho les confiere una autoridad especial; pero tal autoridad no sirve de fundamento a ningún privilegio, a ningún tipo de dominio sobre la libertad de los demás, porque ellos deben ser siervos de los siervos. La *exousía* lo que fundamenta es la *diakonia*. Vivir el poder como servicio y como función diaconal constituye el gran desafío planteado a la Iglesia-institución. Claro que ello ha de provocar tensiones y tentaciones, porque ninguna ideología puede, si no es en contra del Evangelio, justificar lo sucedido a lo largo de la historia de la Iglesia, donde los jerarcas se han cargado de honras, títulos, poderes seculares y sagrados, muchas veces para satisfacer primitivos instintos de dominio y de autoengrandecimiento.

La *exousía* de los apóstoles, tanto ayer como hoy, no consiste únicamente en una autoridad diaconal de predicar y transmitir el mensaje, sino también en construir y defender la comu-

(35) H. EISING, K. LÖNING, «Herrschaft Gottes und Befreiung des Menschen», en *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft* (nota 11), pp. 38-60 (58).

nidad. Pablo tiene conciencia de la «autoridad que el Señor me confió para edificar, y no para destruir» (2 Cor 13, 10). Por causa de Cristo, no teme entrar en conflicto con la comunidad, a fin de defenderla (no de castigarla); se siente obligado a cortar algunos de sus miembros (1 Cor 5, 3-5). Pero jamás olvida el sentido diaconal de su autoridad: «No es que pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino que deseamos contribuir a vuestro gozo» (2 Cor 1, 24; 13, 9)³⁶.

Estas consideraciones son de suma importancia para legitimar las funciones de unidad y de gobierno en la comunidad eclesial. Al estar en una relación con la Iglesia universal y en continuidad con su historia, el portador de estas funciones verifica una legitimidad formal, la cual, sin embargo, será vacía si no va acompañada de la legitimación material, que sólo se alcanza mediante la identificación de la propia vida con el ejemplo de Jesús pobre, humilde, débil y servidor. El modo de ejercer la autoridad ha de ser el modo jesuánico: diaconal, lleno de respeto, como entre hermanos, no como entre señor y súbdito.

Por lo general, la autoridad eclesiástica busca su legitimación en las palabras de Cristo que nos refiere San Lucas: «El que os escucha a vosotros, a mí me escucha; y el que os rechaza, a mí me rechaza; y el que me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (10, 16). Este *logion* concluye las recomendaciones a los enviados, a los setenta y dos discípulos. Este *Sitz im Leben* misionero es importante para comprender correctamente el texto. En la misión, los hombres se ven confrontados con la novedad del mensaje de Jesús, que no es de poder, de espectaculares metas revolucionarias, sino de conversión, amor, perdón, reconciliación universal, etc. Se trata aquí, por tanto, del anuncio de un mensaje que contradice situaciones y valores humanos establecidos. El hombre es llamado a la conversión. El Evangelio es crisis y juicio de los comportamientos humanos, y por eso lleva al conflicto; los hombres se cierran y rechazan el mensaje, así como a los que lo anuncian. Este pasaje, por consiguiente, se refiere al encuentro entre Evangelio y mundo, pero no regula las relaciones entre la Jerarquía y la comunidad de los fieles. También los fieles son enviados, y también

(36) Cfr. K. KERTELGE, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Munich 1972, pp. 158-168.

para ellos valen estas palabras de Cristo. Traducir este texto en el sentido de una argumentación semejante a ésta —quien rechaza cosa alguna del representante de Cristo (Jerarquía), rechaza al propio Cristo— sería utilizarlo en un sentido estático-jurídico intraeclesiástico que no es el previsto por el contexto misionero³⁷. Si al anunciar a Cristo y su misterio, al hacer que aparezca en primer plano no uno mismo o la institución, sino realmente el mensaje de salvación, el misionero fuese rechazado, entonces sepa el misionero y sepan los hombres que ha sido rechazado el propio Cristo. No se trata, por tanto, de que se rechacen determinadas proposiciones, sino la propia función del evangelizador y anunciador de la salvación a los hombres.

La consideración de los comportamientos de la santa humanidad de Jesucristo debe permanecer como norma crítica para la Iglesia, construida sobre dicha humanidad. La vivencia concreta y coherente de este sentido de servicio de la autoridad haría ciertamente de la Iglesia el espacio de la libertad, de la fraternidad y de la libre comunicación entre todos: entre los encargados de la unidad de la comunidad y los demás miembros de la misma. La Iglesia sería símbolo de auténtica liberación y de libertad, y no de la homogénea adhesión de todos a un sistema cerrado y centralista que suele descalificar, a quienes se apartan de él, con términos que sólo se aplican a veces a los depravados morales y a los delincuentes.

5. Eclesiogénesis: de la vieja

Iglesia nace la nueva

Una importante parte de la Iglesia-institución ha comprendido, a partir de una meditación evangélica y una lectura teológica de los signos de los tiempos, los desafíos que tiene planteados la fe cristiana, y trata de responderlos de un modo responsable. Un poco por doquier estamos asistiendo al nacimiento de una Iglesia nueva, gestada en el corazón de la vieja Iglesia; comunidades de base en la periferia de las ciudades; Iglesia de los pobres, formada por pobres; obispos, sacerdotes y religiosos que se insertan en los medios marginados; centros

(37) W. THUSSING, «Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Amter nach dem Neuen Testament», en *Macht, Dienst, Herrschaft...*, pp. 61-80 (62-65).

de evangelización, llevada a cabo por laicos, etc.³⁸. Se trata de una Iglesia que ha renunciado definitivamente al poder; su eje lo constituye la idea de Iglesia-Pueblo-de-Dios; un Pueblo de Dios peregrino, abierto a la aventura histórica de los hombres, que participa de todos los riesgos y se alegra de las pequeñas conquistas, con un profundísimo sentido de seguimiento de Jesucristo, identificado con los pobres, los olvidados y los desheredados de la tierra. Esta Iglesia se construye día a día, abriendose a nuevos ministerios según las necesidades de una comunidad orientada a la totalidad de la vida humana y no sólo al espacio y al gesto cultural; una comunidad inserta en el mundo del trabajo y que vive en el corazón del mundo secular el sentido y la inaudita alegría de la resurrección.

Estamos asistiendo hoy día a una verdadera eclesiogénesis, precisamente allí donde la estructura institucional manifiesta visibles signos de cansancio y de disolución. El Evangelio no está atado a un tipo clásico y consagrado de expresión, heredado de un pasado institucionalmente glorioso, sino que puede nuevamente ser vivido como movimiento y crearse las estructuras más adecuadas a nuestro tiempo, sin polémicas con la vieja Iglesia, sin lamentos y sin el espíritu farisaico de quien se considera poseedor de un cristianismo más vivo y auténtico. Una Iglesia así es capaz de comprender que no existe para sí misma, sino que su función es la de ser signo de Cristo para el mundo y espacio de actuación explícita del Espíritu. El signo nunca existe para sí, sino para los demás. Y este signo es *de* Cristo y *para* el mundo, porque nunca se considera Iglesia ya completamente realizada, sino siempre por hacer y por convertirse en lo que debe ser: sacramento de Cristo y del Espíritu; y por eso hervie de dinamismo interior, creativo, autocriticó, con un corazón suficientemente sensible para percibir ya en el mundo la presencia del Resucitado y de su gracia, antes incluso de explicitarse a través del anuncio del Evangelio.

Esta Iglesia nueva, como todos los movimientos de renovación, nace en la periferia, porque sólo ahí es posible la verda-

(38) Cfr. L. PROAÑO, *Pour une Eglise libératrice*, París 1973, espec. pp. 133-159; B. DUMAS, *Los dos rostros alienados de la Iglesia una*, Buenos Aires 1971, pp. 125-172; A. GREGORY, *Comunidades eclesiales de base*, Petrópolis 1973.

dera creatividad y libertad frente al poder. La fe nace y se hace presente por medio del testimonio personal, y no tiene necesidad de ser amparada y velada por la institución. Por eso se da la posibilidad de una pureza y autenticidad evangélicas que no pueden darse en el interior de la institución ya hecha, con la preocupación por su auto-afirmación, con la burocracia que requiere y con el tiempo que necesita para autoconservarse y expandirse, autojustificarse y autodefenderse.

Evidentemente, la vieja Iglesia mirará con cierta desconfianza a la Iglesia nueva de la periferia y a las libertades evangélicas que se toma. Podrá ver en ella a un competidor; se quejará, acusándola de Iglesia paralela, magisterio paralelo, falta de obediencia y de lealtad al Centro. La iglesia nueva tendrá que saber usar una estrategia y una táctica inteligentes: no entrar en el juego de condenaciones y sospechas, como seguramente hará el Centro. Habrá de ser evangélica, comprender que la institución, en cuanto que es poder, sólo podrá usar un lenguaje que no ponga en peligro al propio poder, el cual siempre tendrá miedo a todo lo que sea alejarse del comportamiento dictado por el Centro, considerándolo como deslealtad. Pero, a pesar de ser capaz de comprender todo esto, la Iglesia nueva deberá ser fiel a su camino; deberá ser lealmente desobediente. Me explico: deberá buscar una profunda lealtad para con las exigencias del Evangelio; deberá oír la voz del Centro para cuestionarse acerca de la verdad de su propia interpretación evangélica; pero, en caso de estar crítica y profundamente convencida de su camino, deberá tener el coraje de ser desobediente, en el Señor y en el Evangelio, a las imposiciones del Centro, sin rencores ni lamentos, sino en una profunda adhesión a la propia voluntad de ser fiel al Espíritu, que es algo que suponemos que existe también en el Centro. De este modo se salva, por consiguiente, la comunión fundamental. Esta pureza evangélica constituye una pro-vocación al Centro para que despierte al Espíritu, el cual no puede ser canalizado según los intereses humanos. La apertura a la comunión con el todo, la exclusión al menos de la posibilidad de una ruptura que pudiera destruir la unidad y la caridad —aunque ello signifique el aislamiento, persecución y condena por parte del Centro— constituye la garantía de autenticidad cristiana y revela el sello de inspiración evangélica.

El futuro de la Iglesia-institución (así lo creemos firmemente) reside en ese pequeño germen que es la Iglesia nueva que nace en los medios pobres y privados de poder y que, por lo que hace a los modos de presencia de la fe cristiana en el mundo, habrá de servir de alternativa adecuada y posible para una nueva encarnación de las instituciones eclesiales en la sociedad, cuyo poder será pura función de servicio. El Papado, el episcopado y el presbiterado no perderán su función, sino que adquirirán otras funciones, tal vez más puras y más cercanas al ideal evangélico de fortalecer a los hermanos en la fe, de ser principio de unidad y reconciliación en la comunidad, de hacer que los líderes religiosos sean capaces de interpretar a la luz del misterio de Cristo el significado de los acontecimientos y de los más profundos anhelos de los hombres, especialmente de los pobres. Refiriéndose a esta nueva situación de la Iglesia, decía el conocido sociólogo norteamericano Andrew M. Greeley, a propósito de la función del Papa: «El Papa debe —mediante su postura personal, el tipo de preguntas que plantea, la atmósfera que logra crear en la Iglesia y la eficiencia de su gestión administrativa, que no deja de tener su importancia— procurar que la Iglesia cristiana sea cada vez más la luz que brilla sobre la cumbre, conforme a su verdadera vocación. Una luz que dé testimonio de la convicción cristiana de que Dios es un Dios de amor, y que su amor se pone de manifiesto en las calidades que reviste el amor de los hombres para con los demás (...). Habrá de ser el más abierto, el más amable, el más confiado de todos los cristianos. Su confianza en la empresa cristiana, su apertura a todos los hombres, su alegría por la Buena Noticia y su confianza en la acción del Espíritu deben ser transparentes, deben brillar en sus palabras, en sus actos, en todo el estilo de ejercer su autoridad. Cuando el papado se encarne en un hombre cuyas convicciones resulten así de transparentes, necesaria e inevitablemente se convertirá en la posición de mando más influyente en el mundo...»³⁹. Y lo que se dice del Papa vale también, *mutatis mutandis*, para los niveles inferiores del obispo, el presbítero y otros ministros o monitores encargados de la unidad y

(39) A. GREELEY, «Ventajas e inconvenientes de un centro de comunicación en la Iglesia. Punto de vista sociológico», en *Concilium* 64 (1971), pp. 92-103.

dirección de una comunidad. Los últimos papas de la Iglesia se sitúan, fundamentalmente, dentro de este marco ideal.

6. Sara, la estéril, concibió

¿Podrá la Iglesia convertirse y dar un testimonio más exigente y más elocuente del Evangelio en medio de nuestro mundo? Que puede, lo está demostrando. Pero ello es a condición de renunciar a cierto tipo de poder y en la medida de esa renuncia. Por propia vocación, la Iglesia está orientada al Reino futuro y, por propia conciencia, proclama su propio carácter provisional. Su auténtica identidad no está fijada en un pasado que en vano pretende reactualizar, sino en el futuro de Dios que aún ha de revelarse. Si el cambio y la evolución humana del mundo preparan y anticipan el Reino, como enseña el Concilio (*GS* 34, 1; 39), ¿cuánto más el cambio permanente de la Iglesia no deberá también preparar y anticipar el nuevo cielo y la nueva tierra?⁴⁰ La «tranquilidad del orden», la fijación en modelos inmutables, la obstinada repristinación del pasado, en lugar de favorecer más la fe, ponen en peligro la verdadera dimensión de apertura al futuro y de esperanza escatológica propia de la fe cristiana, haciéndonos olvidar nuestra condición de peregrinos y caminantes hacia el descanso dinámico de Dios⁴¹. En la medida en que la Iglesia se convierta a una encarnación cada vez más adecuada del Evangelio, podrá ser signo de liberación y será capaz de entrar en un proceso liberador junto a todos los hombres.

Tal vez la Iglesia-institución, experimentada y prudente como anciana que es, al oír estas reflexiones sonría como la vieja Sara, la estéril. Tal vez ya no crea en la posibilidad de concebir. Tal vez sonría. Sin embargo, permitasenos soñar y ponernos en el lugar de Abraham, cuando escuchó la pregunta de Dios: «¿Por qué se ríe Sara?... ¿Es que hay algo extraordinario para Yahvéh?» (Gn 18, 13-14). Sonríe, Sara, porque de estéril te has convertido en fecunda, de vieja has sido transformada en nueva. Sara ya ha concebido. Ya han comenzado a aparecer, en el seno de la vieja Sara, los signos de la nueva vida: una Iglesia nueva está naciendo en las entrañas de la humanidad.

(40) Cfr. P. EYT, «Igreja e mutações sócio-culturais», en *A Igreja do futuro*, pp. 15-34.

(41) Véase esta expresiva poesía de Lothar Zenetti que reproducimos en alemán: «Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Kirche. Sie werden antworten: die Messe. Frag hundert Katholiken, was das Wichtigste ist in der Messe. Sie werden antworten: die Wandlung. Sag hundert Katholiken, dass das Wichtigste in der Kirche die Wandlung ist. Sie werden empört sein: Nein, alles soll bleiben wie es ist!» («Preguntad a cien católicos qué es lo más importante en la Iglesia y responderán: la misa. Preguntad a cien católicos qué es lo más importante en la misa y responderán: la transformación [del pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor]. Decid entonces a los cien católicos que lo más importante en la Iglesia es la transformación y se indignarán: ¡No, todo debe seguir tal como está!»).

EL CATOLICISMO ROMANO: ESTRUCTURA, SALUBRIDAD, PATOLOGIAS

El catolicismo no es tan sólo una magnitud teológica como concretización del Evangelio en el tiempo. Es también una realidad histórica, política, sociológica y religiosa, susceptible de ser analizada desde las diferentes razones formales. Cada una de esas interpretaciones es legítima, porque toma aspectos verdaderos del catolicismo; pero es también limitada, porque se restringe a su propia perspectiva.

Nuestro intento se sitúa dentro de uno de los muchos posibles análisis del catolicismo. Tratará de ser un análisis y una interpretación teológica dentro de la óptica que constituye lo teológico y de los criterios que constituyen la gramática del discurso teológico. Pero, por importante y legítima que sea, semejante actividad no deja de ser también limitada. Está abierta, pues, a aprender de otras perspectivas; está dispuesta, desde su propia perspectiva, a contribuir a una mejor comprensión del fenómeno total del catolicismo.

1. Etapas en la formulación del problema

La pregunta —¿qué es el catolicismo?— está ligada, dentro de la historia de las ideas teológicas y las controversias eclesiológicas, a la Reforma y, de un modo especial, a las discusiones exegético-históricas del siglo pasado dentro del campo del

cristianismo protestante¹. «Católico» era sinónimo de decadente. E. Troeltsch acuñó en 1908-1909 la expresión técnica *Frühkatholizismus*, catolicismo primitivo, para expresar la decadencia del Evangelio, constatable ya en las primeras comunidades del Nuevo Testamento². Sobre esta decadencia se habría construído históricamente el catolicismo posterior.

El llamado catolicismo no planteó el problema en términos temáticos, ni se sentía obligado a hacerlo. Para la fe católica tranquila, bastaba saber que lo existente estaba en continuidad histórica con el Evangelio y con la Iglesia primitiva. La aparición del protestantismo, que contestaba esta continuidad y acusaba de deterioro del Evangelio, forzó al catolicismo a efectuar una reflexión sobre su identidad.

a) *Los protestantes:
de un pre-juicio hacia un concepto*

Pueden señalarse varias etapas en la reflexión sobre este problema, especialmente del lado protestante, donde se planteaba la cuestión de la legitimidad de la ruptura con el catolicismo. Se decía: la Iglesia de Roma pretende ser la verdadera Iglesia de Cristo porque está en continuidad con la Iglesia primitiva. En su escrito *Wider Hans Wurst* (1541), Lutero trató de demostrar que tanto él como su movimiento se hallaban en

(1) Cfr. la principal bibliografía sobre el tema: H. WAGNER, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortbestimmung des Katholizismus im älteren Luthertum*, Frankfurt 1973, donde, además de estudiar la parte protestante, aborda los méritos de la parte católica, espec. pp. 295-317; *Id.*, «Zum Problem des Frühkatholizismus», en *ZkTh* 94 (1972), pp. 433-444; K. H. NEUFELD, «Frühkatholizismus – Idee und Begriff», en *ZkTh* 94 (1972), pp. 1-28; A. ERHARD, *Urkirche und Frühkatholizismus (Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker)*, Tomo I, 1.^a parte), Bonn 1935; A. LOISY, *L’Evangile et l’Eglise*, París 1902; P. BATIFFOL, *L’Eglise naissante et le catholicisme*, París 1909; H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París 1952, pp. 241-260; M. DE CERTEAU - J. H. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, París 1974; R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten y Friburgo 1963; P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Friburgo 1973. Otra bibliografía se irá citando a medida que se estudien los autores concretos.

(2) *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Obras Completas, tomo I), Tübinga 1911 (*Frühkatholizismus*, pp. 83-178). La primera publicación del texto data de 1908/09.

perfecta continuidad con la antigua Iglesia³. De ahí, la ilegitimidad de la pretensión del catolicismo, el cual es fruto de una apostasía. Semejante tesis fue minuciosamente elaborada en la gran obra histórica colectiva publicada a partir de 1559 bajo la égida de Matthias Flacius Illyricus, con el título de *Magdeburger Zenturien*, donde se consagra la teoría de la decadencia⁴.

a.a.) *Surgimiento del catolicismo: del primer milenio a la época de Jesús*.—Los reformadores se sentían en comunión con la Iglesia hasta el primer milenio. Para ellos, hasta la Edad Media no surgió el catolicismo como decadencia de la verdadera Iglesia. El protestantismo posterior dató más atrás en el tiempo la aparición del catolicismo, situándolo en el llamado «giro constantiniano»; consiguientemente, se sentían en continuidad con la Iglesia de los primeros siglos. A. Harnack fue más allá y estableció el comienzo del catolicismo a principios del siglo II: «La lucha contra el gnosticismo obligó a la Iglesia a fijar su doctrina, su culto y su disciplina en formas y en leyes rígidas, y a excluir a cuantos se negaban a su obediencia. Si identificamos como ‘católica’ una Iglesia de doctrinas y leyes, entonces hay que decir que surgió en la lucha contra el gnosticismo»⁵. En éste nuestro siglo los protestantes han llegado a localizar dentro del propio Nuevo Testamento la aparición del catolicismo: la preocupación por la recta doctrina, por la disciplina eclesial, por la transmisión del poder, elementos todos ellos que pueden hallarse en las Epístolas pastorales, mostraron la presencia innegable del catolicismo incipiente. Otros van más lejos aún: Autores como Haenchen, Conzelmann, Vielhauer, Käsemann, Marxsen y otros, no dudan en detectar la presencia del catolicismo en S. Lucas y en S. Mateo. Dice Käsemann: «El catolicismo primitivo (*Frühkatholizismus*) en el Nuevo Testamento proviene del hecho de que ya no se esperaba la venida próxima (del Hijo del Hombre). En su lugar entró la eclesiología»⁶. Pues bien, esto aparece claramente en S. Lu-

(3) WA 51, p. 478; cfr. W. HOHNE, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, Berlin-Hamburgo 1963.

(4) Cfr. el resumen de las tesis en H. WAGNER, *Zum Problem des Frühkatholizismus*, pp. 434-435.

(5) *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1920, p. 129.

(6) E. KASEMANN, «Kritische Analyse», en *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970, p. 372, nota 77.

cas y también, con toda certeza, en S. Mateo. Los propios evangelios, como expresiones teológicas de las comunidades primitivas, significan en este sentido catolicismo, pues en ellos se fijaron el mensaje, las doctrinas, las normas parenéticas, etc.

Otros radicalizan aún más la retroproyección del nacimiento del catolicismo y lo sitúan en el propio Jesucristo, el cual también habría traducido la revelación recibida del Padre en términos de contenidos determinados, de un mensaje lingüísticamente fijado y de unas imágenes tomadas del mundo cultural circunstante. Si por «católico» entendemos las mediaciones históricas, jurídicas, ideológicas, sociales, etc., en las cuales y mediante las cuales se concretiza el cristianismo o la salvación del pecador, entonces debemos decir que, efectivamente, el «catolicismo» se encuentra ya en las propias palabras y obras de Jesús de Nazaret.

Como se ve, detrás de un tema confesional y polémico como éste —¿qué es y cuándo surgió el catolicismo?— está latente un grave, si no el más grave, problema hermenéutico de la fe cristiana: ¿cómo conjugar lo absoluto de su pretensión con lo relativo de sus mediaciones históricas? ¿Cómo entender la Palabra de Dios que se concreta en palabras humanas? ¿Cómo detectar el Evangelio que se encuentra testimoniado en cuatro evangelios? ¿Cómo confesar la identidad de la misma fe dentro de la pluralidad de teologías y confesiones cristianas?

Antes de adentrarnos en estos temas esenciales, vamos a referir la problemática histórica, la cual ayudará a descodificar el problema que nos ocupa.

a.b) *«El catolicismo, en germen, tan viejo como la Iglesia».*—A. Harnack, el gran conocedor de la historia de los primeros siglos, se ocupó detenidamente (y de manera polémica con R. Sohm) del problema del nacimiento del catolicismo⁷, el cual, para Harnack, es el resultado de diversas fuerzas que fueron conjugándose lentamente hasta converger a finales del si-

(7) *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms: 'Wesen und Ursprung des Katholizismus' und Untersuchungen über 'Evangelium', 'Wort Gottes' und das trinitarische Bekenntnis*, Leipzig 1910; *Id.*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1906; *Id.*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Friburgo-Leipzig 1934.

glo I. La primera de esas fuerzas es el judaísmo, que se manifiesta en la forma de organizarse las primitivas comunidades cristianas dentro de una estructura jurídica de tipo familiar y patriarcal. La Iglesia primitiva se sentía heredera del Pueblo de Dios del Antiguo Testamento, que era una comunidad organizada jurídicamente. El derecho del Pueblo de Dios era derecho divino; de ahí que en las primitivas comunidades cristianas también se considerara divino el derecho. De lo cual concluye Harnack: «el catolicismo, por tanto, ya en su forma embrionaria, es tan viejo como la Iglesia, en la que difícilmente se observa la falta de éste o aquel elemento»⁸. Sin embargo, si el derecho divino ha de constituir la esencia del catolicismo posterior, no constituye aún la del cristianismo primitivo, en el que sí está presente de forma embrionaria, pero en el que el elemento carismático predominaba sobre el jurídico heredado del judaísmo. A esta fuerza, el judaísmo, se añadió otra: la presencia de la estructura carismática personificada en los apóstoles y profetas itinerantes, cuyas decisiones vinculaban jurídicamente. En el siglo II, dice Harnack, murieron los carismáticos, quedando las comunidades en manos de los jefes, responsables del orden. Bajo la presión de circunstancias externas, como el montanismo, se llegó a una confederación católica, en la cual prosperó la idea de la sucesión apostólica, en detrimento de la estructura carismática de las comunidades. Los obispos, considerados como sucesores de los Apóstoles, tomaron en sus manos el poder religioso, configurando ya a escala reducida lo que más tarde habría de constituir lo característico del catolicismo, cuya forma completa y acabada se produjo con la tercera gran fuerza formadora del catolicismo (con su obra maestra —el dogma—, médula de la Iglesia romana): el helenismo. Por helenismo suele entenderse la intelectualización del cristianismo, resultante del encuentro entre el mensaje judeo-cristiano y la filosofía griega. Afirma textualmente Harnack: «El dogma, en su concepción y en su construcción, es obra de la acción del espíritu griego sobre el terreno del Evangelio»⁹. Según la definición de Harnack, la esencia del catolicismo reside «tanto en la transformación de la fe cristiana en una doctrina revelada, constitui-

(8) *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, p. 82, nota 1.

(9) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1, p. 20.

da por elementos históricos e ideales filosófico-helenísticos, confirmada por los apóstoles y ratificada como poder mediante el sacramento del Orden y, de este modo, hecha tradición, como en la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia empírica, cuerpo jurídico, regida por los 'Episcopos' apostólicos¹⁰.

Como se ve, las conclusiones de orden histórico se mezclan, en la definición de Harnack, con elementos teológicos de su horizonte protestante. En una palabra, para él el catolicismo significaba la divinización de la Tradición y el no reconocimiento de que ésta es resultado de la evolución histórica protagonizada por los hombres. Cristianismo es lo divino verdadero, prescindiendo del derecho, de la disciplina y de las mediaciones doctrinales.

a.c) «*El catolicismo surgió, y debía surgir, por una inexorable necesidad*.»—R. Sohm, insigne jurista e historiador, polemizó vehementemente con Harnack¹¹ y planteó el problema en unos términos que aún hoy siguen significando una provocación de la que una y otra vez hacen uso eclesiólogos y canónistas¹². Sohm trata de refutar la afirmación de Harnack de que en la Iglesia primitiva se diera la presencia de un derecho divino heredado del judaísmo. Según él, la Iglesia se entendía como *mysterium* o *sacramentum* y Cuerpo de Cristo, y no como prolongación del Pueblo de Dios del Antiguo Testamento. Todo cuanto hacia lo entendía místicamente como acción del Resucitado que actuaba en ella. No había sacramentos en el sentido moderno de unos gestos concretos que comunican la gracia¹³. Todo era sacramental y todo se constituía en instrumento de la acción de Cristo en su Cuerpo, que es la Iglesia.

(10) *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, pp. 184-185.

(11) *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Sonderausgabe MCMLXVII), Darmstadt 1967, reproducción fotomecánica de la 2.^a edición de 1912; en la introducción polemiza con Harnack: III-XXXIII; *Id.*, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892; *Katholisches Kirchenrecht*, Leipzig 1923; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig 1918.

(12) Acerca del moderno debate, a partir de Sohm, y con una abundante bibliografía sobre el tema, cfr. L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welt erfahrung*, Paderborn 1972, pp. 392-399.

(13) *Das altkatholische Kirchenrecht*, p. 537.

¿Por qué, entonces —se pregunta Sohm— surgieron los siete sacramentos y el derecho que los regula? Y responde: surgieron, y debían surgir, «por una inexorable necesidad»¹⁴. La comunidad comenzó a crecer. De Cuerpo de Cristo se transformó en corporación de cristianos. Comenzaron a crearse necesidades que son propias de toda organización: deseo de seguridad y ansia de certeza. La fe en el Evangelio comenzó a ceder su lugar a la fe en el derecho divino. De este modo irrumpió el catolicismo en la historia. «Con la aparición del derecho (católico) divino tuvieron lugar fundamentalmente dos cosas: *en primer lugar*, el principio formal del catolicismo, es decir, la identificación de la Iglesia visible, organizada jurídicamente, con la Iglesia en sentido religioso (*Ecclesia*); *en segundo lugar*, el principio material del catolicismo, a saber, la redención (justificación) a través de los sacramentos (de la Iglesia y del sacerdote), mediante unas determinaciones externas jurídicamente ordenadas, las cuales, cuando son administradas, conceden la gracia y, cuando son negadas, impiden la comunicación de la misma gracia»¹⁵.

El catolicismo, pues, es una construcción humana e histórica, dice Sohm, y ya no es la Iglesia en sentido teológico, pues ésta es creación del Espíritu¹⁶. La vida del catolicismo es parte de la vida de los hombres y con los hombres. La vida de la Iglesia es vida espiritual, vida de los fieles a través de Cristo y con Dios. Acerca de la relación entre «estas dos iglesias» —afirma Sohm— reina una enorme confusión. Pero lo importante es mantener la distinción entre ambas¹⁷. Más aún: «La esencia de la Iglesia está en contradicción con la esencia del derecho. La Iglesia, en virtud de su esencia, no puede tolerar un derecho eclesial»¹⁸. La esencia del catolicismo, según el mismo autor, consiste en que «no hace distinción entre la Iglesia en sentido religioso (Iglesia de Cristo) y la Iglesia en sentido jurídico... La presencia de esta distinción constituye el principio protestante; su ausencia, el principio católico»¹⁹.

(14) *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, p. 56.

(15) *Idem*, p. 68.

(16) *Idem*, p. 8.

(17) *Ibidem*.

(18) *Kirchenrecht I*, p. 23.

(19) *Wesen und Ursprung*, p. 13.

Sohm toca el punto neurálgico del problema, pero se abstiene de profundizar en el tema de cómo se ordenan y cómo deben ser pensadas teológicamente las dimensiones jurídica, doctrinal e institucional de la Iglesia, con la dimensión Espiritual (del Espíritu Santo) y trascendente. No basta con contraponerlas y hacer que sean dos iglesias. Es menester —y aquí está propiamente el problema— estudiar cómo se relacionan. Ni Sohm ni Harnack contribuyeron a esta tarea, sino que se atuvieron a una afirmación dogmática de la tradición protestante: la Iglesia jurídica, el catolicismo, es decadencia y perversión de la Iglesia del Evangelio.

A pesar de todo, el derecho tuvo un aspecto positivo, reconoce Sohm²⁰, porque permitió la persistencia histórica de la Iglesia, aunque no por ello dejé de constituir su «pecado original» y una falsificación del mensaje de Cristo.

Contra semejante simplificación de Sohm se alza el historiador Harnack, tratando de demostrar que en el origen de las fuentes históricas no puede dejar de constatarse la presencia del aspecto organizativo ya en los inicios del cristianismo.

a.d) *Catolicismo: forma concreta e histórica del cristianismo.*—E. Troeltsch, teólogo que después pasó al campo de la sociología y de la historia, dedicó casi 100 páginas de su libro *La doctrina social de las iglesias y de los grupos cristianos* a la problemática del catolicismo primitivo²¹. Troeltsch protesta contra la separación que han practicado Harnack y Sohm entre catolicismo y cristianismo. El cristianismo no es una idea o una esencia abstracta, sino que siempre se autoidentificó como Iglesia santa, católica y apostólica. En esta concreción hay que buscar la esencia del cristianismo, y no tratar de mantenerlo encerrado en una instancia vacía y a-histórica²². A la luz de esta concreta concepción, Troeltsch entabla una polémica con la tradición protestante. Para él, la Iglesia antigua se basa en tres pilares fundamentales: el Evangelio, el paulinismo y el ca-

(20) *Das altkatholische Kirchenrecht*, pp. 67ss.

(21) Cfr. *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Obras Completas, tomo I), Tübingen 1911, pp. 83-178; K. H. NEUFELD, *Frühkatholizismus – Idee und Begriff* (nota 1), pp. 16-20; M. HONECKER, *Kirche als Gestalt und Ereignis*, Munich, pp. 31-55.

(22) *Die alte Kirche, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Obras completas, Tomo 4), Tübingen 1925, pp. 65-121 (66).

tolicismo primitivo. Estos tres elementos no se ordenan cronológicamente, sino que están presentes como principios constitutivos de la organización de la Iglesia concreta. Lo que identifica a esta organización es su carácter religioso, y no ideal social o político alguno. Lo que permanece siempre idéntico en las diversas formas que asume la Iglesia es su aspecto religioso. Sin embargo, la Iglesia no ha conservado a lo largo de los siglos esta su identidad. La distinción entre *ius divinum* y *ius humanum* secularizó a la Iglesia, entregándola a los dinamismos propios de lo organizativo²³. De este modo degeneró en una fuerza política y no ya específicamente religiosa. Tal tendencia se dejó notar desde los mismos comienzos de la Iglesia primitiva.

El mérito de Troeltsch consiste en haber situado el problema en su exacto lugar hermenéutico: lo que existe concretamente no es el cristianismo, sino el catolicismo. El cristianismo no puede ser encontrado fuera de la historia. No existe ni subsiste fuera de las concreciones históricas, sino precisamente en ellas y por ellas. Por eso no se puede acentuar la distinción entre Evangelio y catolicismo de tal forma que se llegue a hipostatizar y contraponer ambos términos, sino que es dentro de la referida concreción donde debe realizarse la distinción.

a.e.) *Todo el Nuevo Testamento es catolicismo primitivo.*—La discusión sobre el catolicismo primitivo sufrió una profunda transformación con la aparición de los nuevos procedimientos exegéticos y la nueva forma de conocimiento que éstos hicieron posible. Mediante la «historia de las formas», la «historia de las tradiciones» y la «historia de la redacción» se dio a conocer el inmenso trabajo teológico que estaba latente en los «simples» evangelios, los cuales no nos ponen directamente ante el Evangelio de Jesucristo, sino que éste se encuentra oculto tras las cuatro versiones, tradiciones y teologías que constituyen los cuatro evangelios. Estos, según el lenguaje de Sohm y de Harnack, deberían calificarse de católicos, fruto ya del catolicismo como traducción doctrinal, catequética, litúrgica y parénética del Evangelio a las condiciones y necesidades de las diversas comunidades cristianas. A partir de esta constatación, como ya hemos observado, es posible apreciar sin dificultad la

(23) *Die Soziallehre*, p. 87.

presencia del catolicismo en los cuatro evangelios y en el resto del Nuevo Testamento.

¿Dónde, pues, podemos hallar el Evangelio tal como salió del Verbo de la Vida? Se han buscado, con rigurosos procedimientos histórico-exegéticos, las *ipsissima facta et verba Iesu*. Son bien conocidos los intentos de J. Jeremias, M. Dibelius y otros por dar con esos auténticos hechos y palabras de Jesús. Esto, según ellos, sería lo evangélico; lo demás sería católico, es decir, interpretación y traducción. Pero semejante empresa es irrealizable, porque, por un lado, corremos el peligro de hacer depender el mensaje auténtico de Jesús de los criterios de historiadores y exegetas; ahora bien, dado que éstos cambian, cambiaría también el mensaje auténtico de Jesús. Por otro lado, existe un obstáculo hermenéutico ineludible: aunque identificáramos históricamente las *ipsissima facta et verba Iesu*, aún no nos hallariamos inmediatamente ante el mensaje de Jesús, porque también éste interpretó su experiencia mesiánica y tradujo su mensaje dentro del marco simbólico de la cultura de su tiempo. Por lo tanto, también esto, desde el punto de vista hermenéutico, debe ser considerado católico y no evangélico.

Otros autores, más avisados, siguieron un camino diferente, tratando de hallar un canon dentro del canon²⁴. Para ello esgrimían como imperativo la afirmación de que tiene que ser posible identificar el Evangelio debajo de los evangelios. Allí estaría la revelación, aquello que nos ligaría a Dios y constituiría el mensaje revelado al mundo. Todo lo demás sería interpretación teológica. La pregunta por la esencia del catolicismo desemboca, pues, en la pregunta fundamental por la esencia del Evangelio: cuál es el Mensaje, cuál es la Causa de Jesús y cuál es ese *unum necessarium* sin el que perderíamos nuestra relación con Cristo, con el Padre y, en definitiva, con nuestra salvación. Esto sería el canon dentro del canon. No podemos, sin embargo, situarlo en una frase, en un texto o en un núcleo de verdades, porque entonces estaríamos ante una mediación como cualquier otra; sería algo histórico, cultural, un contenido del mundo, no el Evangelio. A nivel lingüístico, toda determinación

(24) Cfr. I. LONNING, *Kanon im Kanon*, Oslo-Múnich 1972; I. FRANK, *Der Sinn der Kanonbildung*, Friburgo 1971, espec. pp. 203-211; N. APPEL, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964, pp. 333ss.; E. KÄSEMANN, *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970.

de un centro ya de por sí misma descentra; toda identificación de una esencia ya no es esencial, sino categorial. A este nivel no se puede decantar, como un destilado químicamente puro, cuál es la Causa de Jesucristo o la esencia del cristianismo. Semejante tarea es sencillamente imposible. El Evangelio vive en la historia y tiene relación con el hombre, encarnado de múltiples formas en la realidad. Encarnaciones de las que no se le puede desarraigar, so pena de perderlo. El Evangelio va siempre unido a los evangelios, del mismo modo que el cristianismo va unido al catolicismo. ¿Qué es, entonces, el Evangelio, la Causa de Jesús, lo único necesario? No podemos decirlo categorialmente. Ha de ser identificado dentro de cada mediación histórica cristiana. Como acertadamente dice E. Käsemann, «la Biblia no es la Palabra de Dios en un sentido objetivo, ni es el sistema de una doctrina de fe, sino que es el resultado de la historia y la predicación del cristianismo primitivo. La Iglesia, que canonizó la Biblia, afirma que ella, sin embargo, se hace precisamente de este modo portadora del Evangelio»²⁵. Pero se hace portadora del Evangelio no por el propio hecho de poseer la Biblia, sino en cuanto que a través de ésta se pone siempre en referencia a Cristo vivo y se siente salvada por él. La Biblia es producto católico y está siempre al servicio de este encuentro salvífico con el Cristo vivo.

Vemos que a partir de estas últimas consideraciones sufrió una transformación total el problema del catolicismo. De un sentido peyorativo pasó a tener un sentido fundamental. Católico significa simplemente mediación. La referencia que esta mediación conserva con el Cristo vivo, aceptado y vivido como salvador, es lo que constituye lo evangélico. De este modo prácticamente desapareció el problema histórico referente al momento de la aparición del catolicismo y de sus contenidos (derecho, tradiciones, sacramentos, etc.) y apareció el problema hermenéutico. A este nivel, tan «católicos» son los católicos como los protestantes. Unos y otros tienen que vérselas con las mediaciones.

(25) E. KÄSEMANN, «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?», en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, pp. 214-223; *Id.*, «Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit», *ibidem*, pp. 224-236 (el texto citado está en la página 232).

W. Marxsen, consciente de esta transformación del problema, afirma en *El catolicismo primitivo en el Nuevo Testamento*²⁶ que lo que caracteriza al catolicismo primitivo (y al posterior) no son determinadas afirmaciones del Nuevo Testamento o un determinado tipo de escritos (Epístolas Católicas), sino el modo dogmático de leer los textos del Nuevo Testamento²⁷. Este modo dogmático, sin caer en la cuenta de las mediaciones históricas, considera pura y simplemente que el Nuevo Testamento es, sin más, Palabra de Dios. Y utiliza dogmáticamente los textos para justificar doctrinas y fundamentar inapelablemente ciertas medidas disciplinarias de la Iglesia. Por lo tanto, el catolicismo vuelve a asumir aquí una connotación peyorativa, como una forma patológica de vivir y sentir el mensaje cristiano, el cual puede hallarse, evidentemente, tanto entre los católicos como entre los protestantes.

b) *Los católicos: de una patología hacia la búsqueda de una normalidad*

Hasta aquí hemos considerado exclusivamente la reacción protestante frente al problema de la esencia del catolicismo. Pero tenemos que ver ahora rápidamente la postura católica. Como ya hemos dicho, los católicos *in iure possesionis* no se sentían provocados a buscar una auto-identificación que les distinguiere de quienes porfiaban contra ellos. Consiguientemente, no llevaron a cabo ninguna acción, sino que se quedaron inicialmente en una mera reacción. En lugar de aceptar la provocación para tratar de profundizar en la relación entre Evangelio e historia, Cristo y la Iglesia, salvación y sacramentos, pasaron a afirmar firmemente lo que tenían. De ahí que «católico» pasara a ser sinónimo de conservador, tradicionalista y reaccionario. No hubo preocupación alguna por profundizar teológicamente el estatuto de lo que se conservaba celosamente. Se olvidó que la mediación era mediación y se pretendió presentarla y hacerla creer como divina, evangélica y apostólica. Evidentemente, en cuanto que se refiere a lo divino, a Cristo y

a los Apóstoles, todo es de alguna manera apostólico, cristiano y divino. Pero no lo es *in recto*, porque, si lo fuera, estaríamos inmediatamente ante lo divino, en una especie de teofanía. Lo es únicamente *in obliquo*, en cuanto que, en ella y a través de ella, la mediación hace presente lo divino o lo evangélico. De este modo, lo que era una forma patológica fue afirmado como si se tratara del catolicismo *tout court*. Dicha forma patológica adquirió una especie de fueros oficiales, entró en los manuales de dogmática post-tridentina y se prolongó hasta el Concilio Vaticano II. La Iglesia, por ejemplo, era presentada del siguiente modo: Antes de subir al Cielo, Cristo había dejado completamente dispuesta la Iglesia, con sus estructuras, su cuerpo doctrinal, sus diversos ministerios y sus siete sacramentos. El problema de la Iglesia consistía en conservar aquello en toda su pureza, aun a costa de renunciar a una explicación liberadora, que resultaba más peligrosa. La Iglesia debía permanecer inalterable en la historia, debía ir como una línea recta al encuentro del Señor en la parusía. Su evolución había de ser rectilínea, y su crecimiento meramente horizontal. Su posible desarrollo posterior ya estaba prefigurado en las instrucciones dadas por Cristo a los Apóstoles y conservadas en la Escritura o en la Tradición. De este modo se justificaba teológicamente y se consagraba para siempre una determinada forma de Iglesia que había surgido en un tiempo determinado. En ella todo se consideraba instituido por Jesucristo. Como J. A. Möhler decía de algunos teólogos de su tiempo, «Según ellos, Dios creó la Iglesia. Y esto es para la Iglesia más que suficiente para garantizar su persistencia hasta el fin del mundo»²⁸.

Ahora bien, hoy día nos resulta palmariamente evidente que es propio de la ideología el tratar de presentar como algo natural lo que no es más que histórico, y como divino lo que tan sólo es humano. De este modo, lo humano pasa a adquirir un valor incuestionable que se impone a todos, y lo histórico se convierte en un elemento de dominación congeladora de la historia. Aquí es donde habría que hablar del aspecto patológico del catolicismo y de su capacidad de transformarse en elemento de opresión del hombre. Y volveremos sobre ello posteriormente.

(26) *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament*, Cuaderno 21 de la colección *Biblische Studien*, Neukirchen 1958.

(27) *Idem*, p. 67; cfr. *Idem, Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1964, pp. 131-132.

(28) *Tübinger Theologische Quartalschrift* 5 (1823), p. 497.

b.a.) *En busca de una normalidad teológica.*—La evolución de la reflexión católica fue orientándose hacia una progresiva destrucción de este modo de representarse la Iglesia, como salida perfectamente hecha y acabada de manos del Salvador²⁹. Los estudios históricos y exegéticos pusieron de manifiesto la evolución histórica de la Iglesia, así como la del dogma católico. Los estudios protestantes resultaron, en este punto, de una indiscutible utilidad. Pero no sólo ellos. Las propias investigaciones católicas demostraron el mismo hecho. Y no podemos olvidar aquí en modo alguno el nombre del Cardenal Newman. Pero el primero en hacerlo en el sentido que nos ocupa fue ciertamente J. A. Möhler, en su libro *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo según el espíritu de los padres de la Iglesia de los tres primeros siglos* (1825), donde el autor muestra diversas evoluciones y concreciones de la Iglesia en los tres primeros siglos que no justifican el que se hable de una evolución meramente explicitativa, porque hubo novedad y hubo transformaciones históricas. De ahí que el principio católico no se caracterice por una inalterabilidad uniforme de formas, sino por la unidad *en* la Iglesia, mantenida siempre a través de la pluralidad de variaciones. Por eso habla Möhler de unidad *en* la Iglesia y no de unidad *de* la Iglesia.

En función de este hallazgo queda perfectamente claro que la Iglesia concreta no es sólo un don de lo alto, sino también una construcción histórica de los hombres de fe en diálogo con el mundo circundante. De ahí la importancia de la decisión como principio constitutivo de la Iglesia. Erik Peterson, el conocido teólogo protestante y discípulo de Harnack, que se pasó al catolicismo, tras afirmar que la Iglesia existe tan sólo por el hecho de que los judíos rechazaran a Cristo y por haberse retrasado la parusía, formula del siguiente modo su tercera tesis en su famosa obra *La Iglesia*: «La Iglesia existe únicamente por el hecho de que los doce apóstoles, llamados en el Espíritu Santo, se decidieron, a la luz del mismo Espíritu Santo, a acudir en medio de los gentiles»³⁰. *Concretamente*, la Iglesia debe

(29) Cfr. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, pp. 75-87 (trad. cast.: *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972); N. APPEL, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964, pp. 351-380.

(30) «Die Kirche», en *Theologische Traktate*, Munich 1951, p. 17.

u nacimiento a la decisión de los Apóstoles; decisión tomada a la luz del Espíritu Santo: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...» (Hech 15, 28). Por eso Ratzinger, que asumió las tesis de Peterson en su concepción eclesiológica, afirma: «Pertenecen a la Iglesia el poder de decisión, el dogma; ella comienza a existir únicamente a partir de la fe en este poder, sin el cual resultaría totalmente incomprensible. Toda la forma de la tradición bíblica es expresión de esta fe, pues las palabras de Jesús no fueron conservadas como si se trataran de una reliquia de archivo, sino que pertenecen al presente de la Iglesia, en función del cual fueron interpretadas»³¹. Peterson afirmaba aún con mayor énfasis: «Una Iglesia sin derecho eclesial apostólico, sin capacidad para hallar y tomar decisiones dogmáticas, no puede en modo alguno ser llamada Iglesia»³².

H. Schlier, otro exégeta convertido del protestantismo al catolicismo, escribió un oportuno ensayo titulado *Das bleibende Katholische (Lo que caracteriza permanentemente a lo católico)*, que lleva el subtítulo de *Essay sobre un principio de lo católico*, en el que, también para él, uno de los principios del catolicismo, acaso el más fundamental, es éste de la *decisión*. Dios tomó la decisión en Jesucristo en favor del mundo. Esta decisión divina se exterioriza en las decisiones de la Iglesia tanto en la Palabra como en el Sacramento. La Iglesia vive en cuanto que invariablemente se decide a asumir la decisión divina de cara a las exigencias decisivas de la historia. De este modo, la fe cristiana vive encarnándose siempre en la realidad del mundo, de las ideas, de las ideologías y de las costumbres³³. La Iglesia no existe en sí misma, sino concretada en una teología o *en una visión del mundo*, dentro de instituciones eclesiales. Lo cual no es una característica del catolicismo posterior, sino que fue así desde el principio. El Nuevo Testamento es el libro de la predicación de la Iglesia; es producto de la dogmática, la liturgia, la catequesis, la himnología y las tradiciones y corrientes

(31) «Zeichen unter den Völkern», en *Wahrheit und Zeugnis* (publ. por M. Schmaus y A. Läpple), Düsseldorf 1964, p. 458.

(32) *Theologische Traktate*, p. 421.

(33) *Das bleibende Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, Münster 1970.

(34) *Idem*, p. 34.

teológicas de las comunidades primitivas. El catolicismo de hoy sigue el mismo proceso iniciado por el Nuevo Testamento.

b.b.) *El problema del catolicismo es un problema de eclesiología.*—Como veíamos anteriormente, la pregunta por el catolicismo desemboca en la cuestión eclesiológica. ¿Es posible un cristianismo sin mediación histórica? En otras palabras: ¿podemos concebir el cristianismo prescindiendo de sus diversas manifestaciones en el mundo? La concreción del cristianismo en la historia se llama «catolicismo» e «Iglesia». ¿Cómo debemos, entonces, concebir la Iglesia? Ya no podemos quedarnos en la vieja controversia de la Iglesia de Cristo invisible y espiritual por un lado y, por otro, las diversas formas de agremiación eclesial visibles, producto humano. La Iglesia vive siempre la unidad concreta y viva de lo divino y lo humano, de la fe y la historia. Este problema resulta aún más palpitante si atendemos a las discusiones eclesiológicas y ecuménicas actuales acerca de la relación entre Cristo y la Iglesia. ¿Estaba en la mente del Jesús histórico la instauración de una Iglesia organizada en sus estructuras esenciales? ¿O tal vez la institución ya perfectamente particularizada de la Iglesia nació como resultado histórico del encuentro de diversos factores que llegaron a conjugarse entre sí, como serían el mensaje de Jesús acerca del Reino, ciertas estructuras escatológicas presentes en su actuación (como «los Doce»), su muerte y resurrección, el hecho del retraso de la parusía, el acceso de los gentiles a la fe, etc.?

En el actual ambiente católico se esbozan dos corrientes fundamentales: una de ellas, con una visión más dogmática, afirma la presencia de la Iglesia ya en el anuncio del Reino y en la actuación de Jesús junto a los Doce, hasta el punto de poder conservar cierta continuidad capaz de superar el foso originado por la muerte en la cruz y por la momentánea destrucción de la primerísima comunidad. Otros, merced a los estudios exegéticos y dentro de una visión más estrictamente histórica, tienden a afirmar que la Iglesia como institución no entraña entre los proyectos del Jesús histórico, sino que surgió como evolución posterior a la resurrección, especialmente con el progresivo proceso de desescatologización. Nombres como los de

R. Schnackenburg³⁵, J. Blank³⁶, A. Vögtle³⁷ en el campo de la exégesis católica, y E. Peterson³⁸, J. Ratzinger³⁹, H. Küng⁴⁰ y yo mismo, en el campo de la teología sistemática, pueden inscribirse dentro de esta orientación⁴¹.

En esta última perspectiva queda perfectamente claro que la Iglesia, en cuanto realidad histórica, es sinónimo de «catolicismo». La Iglesia o el catolicismo son la traducción del Evangelio a la vida concreta de los que creen, del mismo modo que también lo fueron los cuatro evangelios y la predicación apostólica. Iglesia y catolicismo son consecuencia de la historia de la actuación del Evangelio en todos los sectores de la vida humana. El problema, pues, consiste en cómo entender el Evangelio que está en la raíz misma y dentro de la propia Iglesia, y cómo entender esta Iglesia que encarna en el mundo el Evangelio; bien entendido que Evangelio no es sinónimo de Iglesia, pero tampoco puede entenderse sin ella. Más adelante volveremos sobre este problema.

c) *Conclusión: Evangelio-catolicismo, identidad y no-identidad*

Para concluir esta sección histórica, reformulemos las cuestiones sistemáticas que han aparecido:

c.a.) El catolicismo no apareció como una decadencia o un proceso de deterioro de algo *históricamente* anterior, puro y cristalino, que sería el mensaje de Jesús o el Evangelio. El catolicismo apareció como un principio: principio de encarnación del cristianismo en la historia. Es mediación del cristianismo.

(35) «Kirche», en *LThK VI*, pp. 167-188; «Die nachösterliche Gemeinde und Jesus», en *Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche* (publicado por K. Müller), Würzburg 1972, pp. 122-126; *Die Kirche im Neuen Testament*, Friburgo 1961.

(36) «Der historische Jesus und die Kirche», en *Wort und Wahrheit* 26 (1971), pp. 291-307.

(37) «Jesus und die Kirche», en *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Friburgo 1960, pp. 54-81.

(38) «Die Kirche», en *Theologische Traktate*, Munich 1957, pp. 411-429.

(39) «O destino de Jesus e a Igreja», en *A Igreja em nossos dias*, São Paulo 1969, pp. 9-29.

(40) *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, pp. 57-128.

(41) «O Jesus histórico e a Igreja», en *Perspectiva teológica* 5 (1973), pp. 157-171.

c.b.) El problema fundamental consiste en el modo de concebir esta mediación, la cual, por un lado, es el propio Evangelio concretizado y, por otro, no es el Evangelio. De una parte existe una identidad histórica con el Evangelio, porque éste no existe fuera de la mediación, sino que sólo a través de ella se hace presente y se historiza en el mundo. Por otra parte, el Evangelio no es la mediación. El Evangelio no es el texto de los cuatro evangelios, ni está al mismo nivel que dichos textos. El Evangelio es como la fuerza instauradora y la energía estructuradora del catolicismo, una especie de Vida que crea estructuras, articulaciones y osamentas que manifiestan la Vida, viven de la Vida, pero no pueden ser identificadas con la Vida. La conciencia de esto hace que el catolicismo posea un modo de ser abierto y auto-trascendente, de suerte que da lugar a otras posibles mediaciones del Evangelio. Aduzcamos un ejemplo: La Iglesia católica, apostólica y romana, por un lado es la Iglesia de Cristo y por otro no lo es. Es la Iglesia de Cristo, porque en esta mediación concreta aparece en el mundo. Pero no lo es, porque no puede pretender identificarse exclusivamente con la Iglesia de Cristo, dado que ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas. El Concilio Vaticano II, superando una ambigüedad teológica de anteriores eclesiologías, que tendían a identificar lisa y llanamente la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica romana, dice con mucho acierto: «Esta Iglesia (de Cristo), constituida y organizada en este mundo como una sociedad, susiste en la Iglesia Católica (*subsistit in: tiene su forma concreta en la Iglesia Católica*)»⁴². El Concilio, al contrario que anteriores documentos, evita decir: la Iglesia Católica.

(42) En todos los esquemas sobre la Iglesia que se presentaron en el Vaticano II se afirmaba la identidad pura y simple entre Iglesia de Cristo e Iglesia Católica. En el n.^o 7 del esquema de 1963 podía leerse: «*Haec igitur ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa...*» El esquema de 1964 sustituye el *est* por el *subsistit in y, en la relatio 25, da la siguiente explicación: «Loco 'est'... dicitur 'subsistit in' ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesiis quae alibi adsunt»: Typis Polyglottis Vaticanis 1964; cfr. F. RICKEN, «Ecclesia... universale salutis sacramentum. Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution 'De Ecclesia' über die Kirchenzugehörigkeit», en *Scholastik* 40 (1965), pp. 352-388.*

c.c.) En función de la identidad y no-identidad entre Iglesia y Evangelio, pueden aparecer fundamentalmente dos estilos de vivencia cristiana: Una que pretenderá asumir con entusiasmo y sin mayores prevenciones las mediaciones históricas, por ver en ellas una presencia del Evangelio y una forma concreta de presencialización de Jesucristo y de su causa. Otra someterá continuamente todas las mediaciones a una vigilante crítica, porque no ve en ellas el Evangelio ni al Cristo vivo, sino una construcción humana; y por tanto buscará insaciablemente una pureza cada vez mayor de lo evangélico. Ambos estilos se apoyan en datos objetivos de un problema real: el de la identidad y no-identidad del Evangelio con la Iglesia, del cristianismo con el catolicismo. Pero ambos pueden también degenerar en una patología en el momento en que se afirme únicamente la identidad, olvidando la no-identidad, o se afirme tan sólo la no-identidad, olvidando la identidad. Nos parece que en este punto radica el auténtico nudo del problema entre catolicismo romano y protestantismo, los cuales no son tanto doctrinas diferentes que separan al uno del otro, sino estilos diversos de vivir el cristianismo.

2. ¿Qué autoridad posee el catolicismo primitivo sobre el ulterior catolicismo?

Concluíamos más arriba que todo el Nuevo Testamento, en cuanto libro, es libro de la Iglesia, producto histórico de la encarnación del mensaje de Jesús en los diversos estratos culturales de aquel tiempo. Este libro no nos da a conocer tan sólo doctrinas teológicas, sino toda la diversidad de la vida de las primitivas comunidades, con sus ministerios y estructuras eclesiales. Es el catolicismo primitivo (*Frühkatholizismus*), que en su estatuto epistemológico no difiere del catolicismo posterior. Sin embargo, las Iglesias cristianas le conceden una autoridad indiscutible sobre las demás formas de encarnación del mensaje cristiano, haciendo de él un marco de referencia imprescindible.

¿Cómo hemos de entender esta autotidada? La respuesta no es sencilla y, para poder darla, hay que tener en cuenta una serie de datos innegables: *primero*, el carácter variable del mensaje, traducido a cuatro versiones diferentes que, por la elec-

ción, la distribución y la presentación del mensaje jesuánico y de las tradiciones, difieren sensiblemente; *segundo*: es fácilmente verificable una extraordinaria multiplicidad de corrientes teológicas en los sinópticos y demás escritos del Nuevo Testamento; *tercero*: se constata igualmente la irreductibilidad de diversas posturas teológicas entre las que existen contradicciones, como es el caso de Mateo y la Epístola a los Gálatas, la Epístola a los Romanos y la de Santiago. Incluso dentro del *corpus paulinum* se observan contradicciones entre, por ejemplo, Rom 7, 12 y Gal 3, 13 a propósito de la valoración de la ley judaica. Sin embargo, todos los escritos subsisten dentro del mismo canon, de lo cual concluye E. Käsemann que *históricamente*, al nivel del análisis de los textos, el Nuevo Testamento no fundamenta la unidad de la Iglesia, sino la diversidad de confesiones⁴³. No obstante, para que una confesión pueda justificarse, no basta con que encuentre su fundamento en algún texto o corriente teológica del Nuevo Testamento. Es preciso escuchar la totalidad y no sólo una parte de los testimonios neotestamentarios. La unidad de la Iglesia es una realidad teológica fundada en la audiencia y en la obediencia al único Evangelio de Jesucristo, que está más allá de los textos evangélicos. Aquí no decide la historia, sino la fe.

Sin pretender entrar más a fondo en esta cuestión, diremos *en primer lugar* que el texto del Nuevo Testamento posee una autoridad especial no por el hecho de ser texto, sino por ser el *primer* texto-testimonio de quienes fueron los primeros testigos del Verbo de la Vida. El texto en cuanto tal no tendría autoridad, sino que ésta pertenece al mensaje que el texto traduce. La propia inspiración no altera la gramática y la semántica de la letra. Sin embargo, el mensaje está históricamente ligado al texto, el cual funciona como clave de descodificación de aquél. Sin el texto-testimonio no tendríamos acceso histórico al Jesús que vivió entre nosotros y a su mensaje. De ahí que la fe, que se constituye como fuerza histórica, esté ligada a estos primeros textos, los cuales deberá leerlos y releerlos, interpretarlos y reinterpretarlos en confrontación y a la luz de las preguntas planteadas por el presente. De este modo se libera el mensaje encerrado en el texto y se actualiza en una nueva encarna-

ción textual, a fin de producir aquel impacto de fe que produjo en el momento de su aparición.

En segundo lugar, los contenidos de los textos también gozan de una autoridad especial. Surgieron de aquellos que asistieron a la historia de Jesús, en la que Dios nos redimió. Los contenidos, al igual que los textos, están vinculados a la cultura y al tiempo histórico. Y en este sentido participan de la limitación histórica. Sin embargo, también ellos funcionan como clave descodificadora del mensaje. Los contenidos son imágenes que la reflexión emplea para concretar lo que no es concretizable: la verdad de Jesucristo, Dios-Hombre, su mensaje liberador y su acontecer salvífico. La Iglesia ha de tener el coraje para el dogma, para la formulación comunitaria del mensaje que capta en la fe y procura vivir en el amor y testimoniar en la esperanza. Puede y debe tener también el valor de denunciar aquellas formulaciones en las que considere no poder identificar el mensaje liberador de Jesús. Por eso Pablo pudo decir que con los entusiastas gnósticos de la Primera Carta a los Corintios era imposible hacer comunidad. Como también lo era con los «nomistas» judaizantes que no habían comprendido la novedad del cristianismo frente al judaísmo. Sin embargo, los contenidos y las imágenes en cuanto imágenes (no en cuanto claves descodificadoras) no pueden ser dogmatizados de forma exclusiva, impidiendo a la historia posterior la posibilidad de realizar la misma tarea de crear otras claves descodificadoras a la luz y en prolongación de aquellas primeras claves del Nuevo Testamento. La afirmación dogmática es legítima y hasta necesaria, debido a las amenazas de herejía y perversión de la experiencia cristiana. Pero en su formulación no es más que una clave descodificadora, válida para un determinado tiempo y unas determinadas circunstancias. Cuando se olvida esta instancia temporal e histórica y se pretende hacerla válida en su formulación para todos los tiempos y de forma exclusiva, entonces se transforma en obstáculo para las necesarias y nuevas formas de encarnación del cristianismo. La dogmatización exclusivista del texto es siempre una forma patológica de una verdad. La obligatoriedad del dogma está ligada a la verdad enunciada y no a la exclusividad del modo de enunciación.

Hay una forma de utilizar el texto del Nuevo Testamento que es pura dogmatización y que consiste en elevar el texto, en

(43) «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?», en *Das Neue Testament als Kanon*, pp. 124-133.

cuanto texto, a la categoría última. El texto tiene autoridad tan sólo en un primer momento de un proceso más amplio, en cuanto que nos da acceso al mensaje. Pero, en un segundo momento del mismo proceso dialéctico, el texto ha de ser susceptible de ser superado, a fin de dar lugar a otro texto del hoy de la fe. El texto del catolicismo primitivo conserva su autoridad como primer texto apostólico, como marco de referencia para todos los demás, pero no debe considerarse exclusivo y conge-lador de la historia.

En tercer lugar, hay que tomar muy en serio el hecho de que el Nuevo Testamento acepte la pluralidad de teologías e incluso de posturas doctrinales contradictorias. Todo entra dentro del mismo canon y construye la misma Iglesia una. Esta actitud fundamenta un estilo de vivir la fe cristiana, en la cual lo decisivo no se agota en el aspecto doctrinal (un momento tan sólo del proceso dialéctico), sino en la común referencia y en la misma voluntad de ser fieles a un único mensaje de Jesucristo Liberador. Este estilo, del que da fe el Nuevo Testamento, constituye una constante llamada al catolicismo a no cerrarse en las conquistas logradas ni dejarse fascinar por el brillo de una formulación perfectamente lograda. Como dice Pablo de manera programática, «¿Qué es, pues, Apolo? ¿Qué es Pablo? ¡Servidores, por medio de los cuales habéis recibido la fe!, y cada uno según lo que el Señor le dio... Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo» (1 Cor 3, 5.11).

¿Cuál sería, pues, la actitud verdaderamente católica? Estar fundamentalmente abierto a todas las directrices permitidas por el Nuevo Testamento, sin excluir ninguna. Ser auténticamente católico sería estar libre y abierto a la totalidad del Evangelio⁴⁴. Patológicamente católico sería exclusivizarse en unas cuantas líneas o cerrarse únicamente en algunas de las corrientes que expresan la fe. Y esta patología puede manifestarse tanto en el catolicismo romano como en el protestantismo, así como en otras formas de encarnación del mensaje cristiano.

3. La identidad del catolicismo

Llegamos ahora al punto esencial de nuestra reflexión: identificar en qué consiste la identidad del catolicismo. Y al hacerlo nos situamos ya dentro del propio catolicismo. De ahí que la formulación de dicha identidad signifique la explicitación del propio horizonte, dentro del cual nos encontramos y nos hemos encontrado siempre. Y asumimos la afirmación anterior: el catolicismo es un principio de encarnación del cristianismo. Es concreción histórica del Evangelio. Es objetivación de la fe cristiana.

Ser católico supone, ante todo, una actitud *afirmativa* por parte de quien asume la concreción, acepta el modo de articularse dicha concreción y afirma un camino determinado. Y ¿por qué hace esto? Porque quiere precisamente ser cristiano. Nadie es cristiano fuera del mundo, sin la palabra, sin el gesto, sin la comunidad, sin un marco vital de referencias. Para ser cristiano es menester tener valor para lo provisional, para lo histórico, para el dogma, para el derecho, para la norma moral y para la disciplina litúrgica. Un ser vivo no puede sustentarse sin un esqueleto. Por eso, si uno quiere vivir cristianamente, tiene que aceptar unas vértebras, los límites de un espacio vital. Sin ello no hay concreción. Y la concreción siempre significa limitación. Y la limitación engendra una sensación de opresión. Pero si no se siente y se asume esta sensación, ¿qué sabor puede tener la libertad evangélica? Hay aquí, por lo tanto, optimismo, coraje de ser, gozo de la presencia densa del cristianismo. Hay identidad. Para ser cristiano hay que ser «católico» (mediación).

Ser católico supone, en segundo lugar, una actitud *negativa*: se niega la objetivación y se deshace el camino andado. Y ¿por qué se niega? Porque se quiere ser auténticamente cristiano. Para el cristiano no hay una identidad pura y simple entre cristianismo y catolicismo, entre fe y doctrina. La concreción que se afirma es mediación. Presencializa, pero también oculta. Abre camino, pero también cierra posibilidades. ¿Qué es lo que se oculta? En la mediación se oculta el cristianismo, el cual es una fuente que no se agota en un único canal. Es una raíz que no produce un solo tallo y una sola flor. Está «abierto a». Hay lugar para la crítica, para el coraje de no-ser. Se vive una ausencia. Está vigente una no-identidad. Pero obsérvese que no

(44) Cfr. H. KÜNG, «Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem», en *Das Neue Testament als Kanon*, pp. 175-204, espec. 198ss.

se niega en un sentido negativista, sino que se afirma la no-identidad. Y se afirma en el sentido de superar lo hecho y abrirse a un nuevo hacer. En función de un «sí» hay que decir un «no».

El catolicismo es, pues, un movimiento dialéctico de afirmación de la identidad y de la no-identidad. Tanto la afirmación del «sí» como la afirmación del «no» son tópicas, es decir, están ligadas a la concreción. Ambas nacen de la misma fuente que es el cristianismo. Para ser un cristiano auténtico, tiene uno que afirmar valerosamente y tiene que negar valientemente, en un proceso único y dialéctico.

Pero hemos de intentar ahora expresar en una palabra este proceso dialéctico que caracteriza al catolicismo y hace que se manifieste su identidad. Debe ser una categoría que, por un lado, mantenga la unidad del proceso dialéctico; por otro, incluya en sí misma la distinción entre la afirmación de la identidad y la afirmación de la no-identidad y, por último, provenga de la propia historia de este proceso. Esta categoría es la de *sacramentum*⁴⁵. El catolicismo es el *sacramentum* del cristianismo.

Sacramentum es una de las más antiguas palabras del catolicismo y con la que éste se auto-definía a sí mismo. *Sacramentum*, que traduce la palabra griega *mysterion*, expresa la unidad cargada de tensiones entre lo humano y lo divino, lo visible y lo invisible, lo palpable y lo misterioso, hasta el punto de que lo palpable, lo visible y lo humano se hacen presencia y comunicación de lo misterioso, lo invisible y lo divino. En este sentido expresa la ley fundamental de toda la economía de la salvación. La gracia no cae como un rayo del cielo, sino que pasa por la corporeidad y por los elementos de este mundo, a través de los cuales Dios se encuentra con el hombre. Como perfectamente observó Scheeben, todos los misterios cristianos son misterios sacramentales, porque se comunican y se presencializan en la mediación humana o cósmica⁴⁶. La propia Santísima Trinidad es un misterio sacramental, por cuanto ha sido revelada concretamente en la andadura histórica de Jesucristo.

(45) Cfr. L. BOFF, «O que significa propriamente sacramento?», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 34 (1974), pp. 860-895.

(46) Cfr. J. M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (ed. de J. Höfer), Friburgo 1941, p. 459.

Mediante el sacramento se afirma la identidad: en la mediación está presente la gracia, tiene lugar la parusía del misterio que, abandonando su oscuridad inviolable, resplandece en una palabra, se corporifica simbólicamente en un gesto y se comunica en una comunidad. Pero mediante el sacramento se afirma también la no-identidad: Dios y su gracia no están fatalmente atados a tal o cual expresión sacramental. La *res sacramenti* (gracia) puede darse fuera de un determinado *sacramentum* (signo), en uno distinto. Por otra parte, la presencia no es epifánica, sino mediada a través de la oscuridad de un gesto humano que conserva su propia subsistencia, a través de la opacidad de una palabra histórica que sigue su propia gramática, a través de las ambigüedades de una comunidad de pecadores que posee sus propias estructuras. En el sacramento, a pesar de toda la presencia, hay una ausencia que se siente y se sufre. El misterio se revela en el sacramento, pero sigue siendo misterio en el sacramento (signo). Hay una no-identidad.

Todo este proceso dialéctico constituye el catolicismo. Detenerse en uno de esos momentos significaría dilacerarlo y hacerlo patológico. En esta circularidad sacramental, donde lo sobrenatural y lo natural constituyen una unidad dialéctica, se manifiesta cómo es el cristianismo. ¿Qué es el cristianismo? No lo sabemos. Unicamente sabemos lo que se manifiesta en el proceso histórico. En otras palabras, sólo a través de las encarnaciones, a través del catolicismo, se nos revela y oculta la identidad del cristianismo.

La identidad del catolicismo radica, pues, en la sacramentalidad dialécticamente asumida, superada y reasumida. Podríamos, mediante los grandes temas de la teología, ilustrar cómo se articula esta sacramentalidad para caracterizar al catolicismo⁴⁷. Así, por ejemplo, la Iglesia, en cuanto comunidad organizada de los fieles, se presenta como el sacramento de Cristo en la tierra y Cuerpo del Señor. Por un lado hay una identidad entre Cristo y la Iglesia, pues a través de ésta llega él a nosotros y prosigue su acción en el mundo. Por otro lado hay una identidad entre ambos, porque Cristo trasciende a la Iglesia, la cual no es más que signo e instrumento de él. Lo mismo

(47) Cfr. la obra, bastante lúcida a nivel ecuménico, de P. E. PERS-SON, *Evangelisch und Römisch-Katholisch*, Göttingen 1961, espec. pp. 28-60.

sucede con los siete sacramentos. En el signo concreto realizado en la comunidad se hace visible la gracia, dándose una identidad entre el significante y el significado. Pero también hay que decir que existe una no-identidad entre ambos, porque la gracia conserva siempre su libertad frente a los significantes concretos. De una parte, la institución jerárquica representa a Cristo en medio de los fieles, hasta el punto de afirmarse que es prolongación de la sacramentalidad de Cristo; pero, de otra parte, no lo es, por cuanto que posee su propio estatuto, su mecanismo y su lógica, como cualquier otra instancia de poder en el mundo.

Asumir las dos dimensiones, como expresión de un mismo misterio, que constituyen la unidad en la Iglesia y de la Iglesia, es acoger la sacramentalidad. De este modo, la gracia, el Evangelio y la salvación jamás permanecen en un abstracto «en sí», sino que forman parte del mundo y de su historia. Y ello debido a la sacramentalidad de Dios y de Jesucristo que se comunicó por la sangre y el agua (cf. 1 Jn 5, 6; Heb 9, 12-14).

4. Catolicismo romano: afirmación valerosa de la identidad sacramental

¿Cómo se han comportado los cristianos ante esta dialéctica sacramental que caracteriza la identidad del catolicismo? Puede darse una tendencia que acentúe más fuertemente la identidad en el sacramento y otra que, por el contrario, subraye la no-identidad, dando origen a dos diferentes estilos de catolicismo. Creemos que el cristianismo romano (catolicismo) se distingue por afirmar valerosamente la identidad sacramental, mientras que el cristianismo protestante afirma no menos valerosamente la no-identidad. El uno acentúa la encarnación, la historia y el coraje para lo provisional; el otro subraya la libertad del Evangelio, lo absoluto y la desvinculación con los esquemas de este mundo. Evidentemente, lo uno no excluye, sino que incluye lo otro; se trata de «acentos» y, consiguientemente, de estilos de vivir la totalidad del cristianismo.

Sirviéndonos de la historia de los primeros siglos, tratemos de ilustrar cómo el catolicismo está decisivamente marcado por el deseo de acoger, de asimilar y de no imponer nada que no sea de fe. Con el catolicismo romano ocurrió algo parecido a lo que sucede con las primeras experiencias infantiles

que dejan huella en toda la posterior evolución de la persona. Las primeras experiencias históricas del cristianismo determinaron su evolución ulterior. Cada una de las grandes estructuras y coyunturas históricas sirvió de material encarnatorio para el cristianismo, enriqueciéndolo, comprometiéndolo y haciéndolo más complejo. El catolicismo romano de hoy es heredero de toda esta experiencia tan profundamente compleja y ambigua. Su germen, como principio encarnatorio, se encuentra ya en el Nuevo Testamento, que es una expresión judaico-helenística del mensaje de Jesús. Asumió, pues, categorías anteriores. Y no podía ser de otro modo: En el proceso histórico no se da nunca el comienzo absoluto, lo cual convierte en utópico el deseo de destruirlo todo o de construirlo todo «ab ovo». Lo nuevo siempre se presenta como síntesis de lo anterior y de lo viejo. El catolicismo occidental romano, por su parte, se configura en sus principales tendencias en la *Carta a los Corintios* de San Clemente Romano. En 1966 K. Beyschlag escribió un ensayo sobre Clemente Romano y el catolicismo primitivo (*Frühkatholizismus*)⁴⁸, donde afirma: «Casi todo cuanto constituye el catolicismo primitivo de corte occidental se encuentra en el análisis de la primera carta de Clemente, a saber: la fundamentación judaica de la Iglesia en el Antiguo Testamento; la confrontación con Israel; la profunda valoración de todo lo apostólico, especialmente cuando va vinculado al nombre de Pedro; el dogma de la unidad ecuménica de la Iglesia; el primado del primer artículo de la fe sobre el segundo y el tercero; la síntesis entre la historia profana y la historia sagrada; el ideal de paz y de orden en el mundo; la transformación de la apocalíptica en la doctrina de las realidades últimas; la idea de la seguridad, inculcada en las instituciones eclesiásticas; la relativa ambigüedad del problema cristológico; el primado de la soteriología y del Jesús sinóptico; la interpretación católica de la teología paulina; el mensaje orientado a la conquista misionera del mundo; la organización de las iglesias mediante la jerarquía y el Derecho canónico; la síntesis entre la estructura jerárquica y la dimensión carismática, entre cristianismo e Iglesia; las normas concretas de la vida cristiana elevadas a categoría de Nue-

(48) K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966.

va Ley; la confesión sacramental iterativa; el martirio interpretado como la lucha diaria por la perfección en el seno de la Iglesia, al tiempo que se afirma la lealtad al Estado; la pretensión de la Iglesia de juzgar soberanamente al mundo...»⁴⁹ Tales elementos constituyen, efectivamente, los pilares del catolicismo romano, recientemente reafirmados por un notable historiador católico al abordar el tema de la *Fe y Religión en la Iglesia primitiva* (1973)⁵⁰.

Al tratar de introducirse en el mundo, el cristianismo no se encontró con que hubiera un vacío religioso, sino que todos los países estaban «ocupados» religiosamente. ¿Cómo se comportó? ¿Era preciso destruir una realidad existente e implantar una nueva? Aquí se manifestó la vigencia del principio católico de la sacramentalidad. A pesar del purismo de un Taciano o de un Marciano, que ilusoriamente pretendían un Evangelio puro (libre de paganismo en el caso de Taciano, y de judaísmo en el caso de Marciano), lo que predominó fue el deseo de encarnación y de identidad. El cristianismo asumió los contenidos religiosos, depurando, integrando o rechazando unos u otros y llevando a cabo una muy copiosa síntesis de tensiones, sin perder su identidad fundamental. Debemos evitar representarnos abstractamente esta ósmosis, frecuentemente criticada por espíritus poco dialécticos y bastante afectos al formalismo. Cristianismo, judaísmo y paganismo no eran magnitudes abstractas que se confrontaran entre sí. Eran hombres concretos, judíos, paganos, griegos y romanos, que amaban sus respectivas culturas y los valores de su pasado religioso, los que se convertían a la fe cristiana, llevando al interior de la fe lo que ellos mismos eran, a pesar del proceso de crítica y de rechazo. Como paradigmáticamente afirma Pablo: «No eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz quien te sostiene» (Rom 11, 18). En otras palabras, no fueron los cristianos quienes se hicieron romanos o griegos, sino los griegos y romanos quienes se hicieron cristianos. Este proceso se vio facilitado por el hecho de que los ro-

(49) *Idem*, p. 308.

(50) *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Friburgo 1973; cfr. el comentario crítico de J. BLANK, «Überformung des Glaubens durch Religion», en *Herderkorrespondenz* 37 (1973), pp. 590-594.

manos eran profundamente religiosos⁵¹ y abiertos a acoger con simpatía nuevas formas de culto, así como por el hecho de que el paganismo se hallase en una importante fase de espiritualización⁵².

El catolicismo primitivo se presentó ante el mundo bajo la forma de una religión, porque toda la cultura era religiosa. Para el judaísmo se trataba de un *odos*, un camino (Hech 9, 2; 19, 23), o un grupo distinto de judíos que veneraban al Nazareno (*háiresis*: Hech 24, 5 y 14). Con San Ignacio de Antioquía (†110) apareció por vez primera el neologismo *Christianismos*, contrapuesto al de *iudaismos*⁵³. Para él, cristianismo es sinónimo de catolicismo en el sentido que le hemos dado. Significa la comunidad de los fieles, con sus ritos, su doctrina y su camino concreto de vida. Por eso San Ignacio pide que «aprendamos a vivir según el cristianismo» (*kata christianismon*). Sin embargo, no era reconocido como religión licita⁵⁴, sino que padecía una inferioridad jurídica y era sometido a represión. De ahí la tendencia de los apologetas a mostrar el cristianismo como una religión que podría desempeñar una función muy útil al Imperio, al igual que los demás cultos. Llegaron incluso a presentarlo como la verdadera filosofía y pedagogía del hombre. Así pudo decir Minucio Félix en su *Octavio*: «La gente podría pensar que los cristianos serían los filósofos de hoy, y los filósofos de hoy habrían sido cristianos»⁵⁵. Al defender el cristianismo como religión que el Imperio podría aceptar en su propio interés, estaban asumiendo el modelo vigente de las relaciones entre Religión y Estado. A ello se llegó el año 311, con el edicto

(51) CICERON, en *De harusp. resp. 19*, pudo decir: «A pesar de lo bien que pensamos acerca de nosotros mismos, no superamos en número a los hispanos, ni en fuerza a los galos, ni en destreza a los púnicos, ni en arte a los griegos, ni en amor a la patria a los itálicos y los latinos; pero nosotros, los romanos, excedemos a todos en religiosidad y, gracias a esta sabiduría realmente única, comprendemos que todo debe estar sometido a la dirección y al gobierno de los dioses».

(52) P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion*, pp. 24-30, 120.

(53) *Carta a los magnesios*, 10, 3.

(54) Ya en TACITO, *Annales XV*, 44, se caracteriza al cristianismo como *exitibilis superstition*; SUETONIO, en *Nero XVI*, 2, afirma de ellos: «genus hominum superstitionis novae ac maleficae»; PLINIO, en *Ep. ad Traianum* 96, 8, dice: «superstitione prava, inmodicau»; MINUCIO FELIX, en *Oct. IX*, 2: «vana et demens superstitione» (CSEL 2, 13).

(55) *Octavius XX*, 1 (CSEL 2, 28).

de tolerancia de Galerio. El primer acto jurídico por el que se declaraba el cristianismo como *religio licita* consideraba a éste bajo el aspecto de comunidad de culto, integrándolo en el marco del Derecho romano. Constantino (306-337), tras su victoria sobre Majencio en el puente Milvio (28-10-312), concedió la inmunidad a los sacerdotes cristianos, equiparándolos a los demás sacerdotes paganos; más aún: les fueron concedidas ayudas financieras por el Estado. Acerca de esta integración en el marco religioso oficial, los cristianos no insinuaron ninguna reacción negativa. Al contrario: la acogieron con agradocimiento, porque no sólo se veían libres de las persecuciones, sino que además se alegraban por causa de lo que consideraban un triunfo de la verdadera religión. Eusebio de Cesarea (†339), en su *Praeparatio Evangelica*, interpretaba este giro político-religioso como la culminación de la historia de la salvación y la realización de las promesas bíblicas.

La encarnación del cristianismo como religión en el marco de la romanidad tuvo su completa realización con la ley de Teodosio el Grande, de 28-2-380, en la que se declaraba el cristianismo como religión del Estado y, consiguientemente, como *lex obligatoria* para todos; los herejes, a los que se declara «locos», serán erradicados como conspiradores contra el orden político, que al mismo tiempo era religioso⁵⁶. Con la romanización del cristianismo, una serie de conceptos fundamentales del Nuevo Testamento comenzaron inevitablemente a asumir características romanas. Así los conceptos de fe (*fides*), misterio (*sacramentum*), orden (*ordo*), pueblo (*plebs*), iglesia (*ecclesia*), junto a la dimensión religiosa que les es propia, adquieren una connotación jurídica. Para los romanos, el encargado de velar por la religión no era el sacerdote (simple «ministro»), sino el Estado y el Emperador. Con Tertuliano, la fe aparece funcionando claramente como *regula fidei* o como simple *lex*⁵⁷. La ideología romana de que la *dea Roma* era responsable de la grandeza del Imperio fue siendo lentamente transformada por Ambrosio (†397), Prudencio (†405) y León Magno (†461) en una ideología cristiana en la que se presenta a Cristo y a los Príncipes de los Apóstoles (Pedro y Pablo) como los auténticos

(56) P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion*, p. 102.

(57) *Praescr. haeret.*, 14 (CChr I, 198).

promotores de dicha grandeza. En este sentido exclama León Magno: «Ambos Apóstoles fueron quienes te llevaron (joh, Roma!) a tan enorme auge... Y por medio de la religión divina habrá de extenderse tu poder aún más de lo que antaño se extendió por medio del poder profano»⁵⁸.

Con inaudita intrepidez comienza el cristianismo a asumir una función cultural y organizativa, haciendo las veces de la ideología, las funciones y la liturgia paganas, siendo menos las cosas nuevas que crea que las que asume o se encuentra. Esto se advierte perfectamente en el modo de comportarse el cristianismo frente a la religiosidad popular pagana, que, en comparación con el culto oficial, era mucho más viva y pluriforme. Los convertidos o los que se pasaban al cristianismo por ser *lex civilis* introducían en la fe su propia cosmovisión mágica, llena de ángeles y demonios, ritos y tradiciones⁵⁹. Tales cosas no fueron erradicadas, sino que, por el contrario, fueron bautizadas, aceptadas e integradas, a veces sin una conversión interior de los fieles, que en su fuero interno y en su vivencia subjetiva continuaban siendo paganos. Tertuliano da fe de la religiosidad del pueblo: «Al salir y al entrar en casa, al comienzo y al final de cualquier cosa, al vestirse y al calzarse, antes de bañarse, dormir o sentarse, en cada acto cotidiano, nosotros los cristianos hacemos en la cabeza la señal de la cruz»⁶⁰. Probablemente la señal de la cruz era un sustitutivo de ciertos gestos mágicos paganos. Era más cuestión de transposición que de conversión. Semejante fenómeno colectivo indujo a San Agustín a una *interpretatio christiana* de los ritos paganos: «La misma realidad que ahora se llama cristiana ya estaba presente entre los antiguos»⁶¹. Para él, la realidad cristiana estuvo siempre presente en el mundo bajo diferentes signos: *mutata sunt sacramenta, sed non fides!* El paganismo constituye una forma

(58) *Sermo* 82, 1 (PL 54, 422-423).

(59) Cfr. E. STEMLINGER, *Antiker Volksglaube*, Stuttgart 1948; R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag* (nota 1), pp. 287-356.

(60) *De cor.* III, 4 (CChr 2, 1.043); *In Psalm.* 44, n. 24 (PL 36, 509): «*Vestitus reginae huius quis est? Et pretiosus est, et varius est: sacramenta doctrinae in linguis omnibus variis. Alia lingua qfra, alia syra, alia graeca, alia hebreæa, alia illa et illa...* *In veste varietas sit, scissura non sit...* *Quaelibet sit varietas linguarum, unum aurum praedicatur: non diversum aurum, sed varietas de auro*».

(61) *Retract.* I, 13.

distinta de articular la misma sustancia cristiana. Por eso no hay obstáculos fundamentales para asumir sus manifestaciones. Este mismo optimismo sacramental se detecta en el Papa Gregorio Magno (†604), cuando envía misioneros entre los sajones: «No se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente sus ídolos. Para ello rociense los ídolos con agua bendita, constrúyanse altares y depositíense en ellos las reliquias. Esos templos tan bien construidos deben ser lugares de sacrificio no a los espíritus malos, sino al Dios verdadero. Cuando vea que su templo no es destruido, el pueblo se volverá con alegría al conocimiento y adoración del verdadero Dios»⁶².

Dicha medida no obedecía a conveniencias económicas, sino que era fruto de una concepción sacramental de fondo, de carácter histórico-salvífico, según la cual Dios y su gracia se sirven siempre de las realidades de la historia para encontrar a los hombres.

A pesar de este invencible optimismo, también se hacia sentir la necesidad del discernimiento de espíritus. No todo era aceptado e integrado sin más. San Agustín, al hablar de todo tipo de objetivaciones mágicas, establecía para sus fieles las siguientes directrices: «Todas aquellas cosas que no hallan fundamento en la Sagrada Escritura ni en las resoluciones de los sinodos de los Obispos, ni han recibido autoridad por medio de la tradición de la Iglesia toda, sino que se manifiestan por ahí, conforme al lugar y a la costumbre, en una pluralidad tal de expresiones que no se logra ver qué objetivos pretenden, deben ser simplemente abolidas, siempre que sea posible. Porque, aun cuando no contradigan la fe, sin embargo sobrecargan la religión, la cual, según el designio de Dios, ha de estar libre de sobrecargas esclavizadoras y dotada de formas cultuales simples y claras»⁶³.

Todo este proceso ha de ser entendido hermenéuticamente. Al encarnarse, el cristianismo, en un primer momento dialéctico, se identifica con aquello que asume, valorizándolo y perfeccionándolo. En un segundo momento se distancia críticamente, se desidentifica, a fin de mantenerse libre para asumir cosas nuevas. El primer momento caracteriza profundamente al

catolicismo romano, el cual se distingue por una tenaz voluntad de asumir, de hacer síntesis con las realidades que se le presentan, de conquistar y planear el futuro. En admirable expresión de San Agustín, afirma el cristiano: *«Ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebrea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium»*⁶⁴. Dado que nada es ajeno al Reino de Dios, nada debe ser tampoco ajeno al cristianismo, el cual se siente llamado a hacer fermentar toda la masa del mundo. Heredero de este espíritu, decía Newman: «Se objeta que estas cosas se encuentran en los paganos y, por consiguiente, no son cristianas; pero nosotros preferimos decir: estas cosas se encuentran en el cristianismo: luego no son paganas»⁶⁵. La historia de los siglos posteriores al giro constantiniano no hace sino confirmar un camino ya iniciado. El aspecto de negatividad, de conciencia de la no-identidad, estará presente aquí y allá, pero no llegará a caracterizar al catolicismo romano, sino que será propio del cristianismo protestante.

5. Patologías del catolicismo romano

Hasta ahora hemos tratado de describir el catolicismo en su tendencia original y normal. Pero también presenta manifestaciones patológicas. No existe tan sólo lo católico. Existe también lo catolicístico, como forma decadente de lo católico, que también pertenece a la historia del catolicismo y, como tal, deberá ser asumido por los católicos. Lo patológico se refiere a lo normal, lo negativo guarda siempre relación con lo positivo, pues para que algo sea patológico y negativo, tiene que ser algo más que eso. Mucho de lo que la tradicional crítica protestante y cultural esgrime contra el catolicismo romano no es sino crítica a lo catolicístico, y como tal puede y debe ser aceptado por los católicos lúcidos. Ya hemos visto que la identidad católica radica en la sacramentalidad, en la positiva asunción de la mediación en que llegan a nosotros Cristo y el Evangelio. Por eso en el catolicismo se valora sobremanera la institución, la doctrina, la ley, el rito, los sacramentos, los ministerios y otras muchas mediaciones del cristianismo. Pero a partir de aquí

(62) Ep. XI, 76 (PL 77, 1.215).

(63) Ep. 55, 19, 35 (CSEL 34, 2, 210); cfr. también Ep. 54, 1, 1.

(64) S. AGUSTIN, In Psalm. 147, 19 (PL 37, 1.929).

(65) Le développement du dogme chrétien, p. 266.

pueden verificarse auténticas patologías. Este peligro no tardó en detectarlo San León Magno, que al predicar sobre el final de las persecuciones y sobre la paz entre el cristianismo y el Imperio, dice: «*habet igitur, dilectissimi, pax nostra pericula sua...*»⁶⁶, nuestra paz tiene sus peligros. Y éstos no han sido excesivamente eludidos en la Iglesia, en la que históricamente podemos detectar todas las patologías imaginables. Sería demasiado prolijo analizar aunque no fuera más que las más principales, cosa que, por otra parte, ya han hecho otros con notable competencia⁶⁷. Nos vamos a referir aquí únicamente a la estructura patológica de fondo que subyace a la absolutización y ontocratización de la mediación. Suele acentuarse únicamente el momento de identidad entre mediación y cristianismo, ocultando (cuando no reprimiendo) la otra dimensión de la no-identidad. De este modo, hasta tal punto se absolutiza la institución de la Iglesia que tiende a sustituir al propio Jesucristo o a equipararse a él. En lugar de ser función sacramental de la redención, se independiza, bastándose a sí misma e imponiéndose a todos de manera opresiva. El catolicismo privilegia la palabra (dogma) y la ley (Derecho canónico). La palabra y la ley exigen la existencia del especialista (el teólogo y el canonista) y, de este modo, surgieron las «élites» de los doctos y los jerarcas, que gestionan en exclusiva lo sagrado. Como son los únicos versados, presumen que tan sólo mediante sus doctrinas, dogmas, ritos y normas se obtiene la salvación y se pertenece a la Iglesia⁶⁸. Una cosa es el dogma y otra el dogmatismo; una cosa es la ley y otra el legalismo, la Tradición y el tradicionalismo, la autoridad y el autoritarismo. En su concepción católica patológica, el cristianismo fue reducido a simple doctrina de salvación, en la que lo importante es saber las verdades «*sicut oportet ad salutem consequendam*», más que hacerlas realidad en una praxis de seguimiento de Jesucristo. Se adora a Jesús, su tierra, sus palabras y su historia; se venera a los santos, se exalta a los

(66) *Sermo*, 36, 4.

(67) A. GÖRRES, «Pathologie des katholischen Christentums», en *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Friburgo 1966, pp. 277-343; B. WELTE, «Wesen und Unwesen der Religion», en *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo 1965, pp. 279-296.

(68) DE CERTEAU - DOMENACH, *Le christianisme éclaté* (nota 1), p. 47.

mártires, se celebra a los heroicos testigos de la fe, pero no se insiste en lo principal, que es seguirles y hacer lo que ellos hicieron; la celebración cíltica no siempre lleva a la conversión y muchas veces, en cambio, lleva a una alienación de la verdadera praxis cristiana.

La absolutización de una doctrina, de una forma cultual, de un modo de distribuir el poder en la comunidad a base de centralizar todas las decisiones en una pequeña «élite» jerárquica, de un modo de presencia de la Iglesia en la sociedad, todo ello ha llevado a innegables formas de opresión de los fieles. El endurecimiento institucional condujo a la ausencia de fantasía, de espíritu crítico y de creatividad. Lo nuevo no tarda en convertirse en sospechoso, mientras que predominan las tendencias a hacer apología del *status quo eclesiástico* y las llamadas a ser leales a la institución más que al mensaje y a las exigencias evangélicas. La idea de la seguridad es mucho más fuerte que la idea de la verdad y la veracidad. Las tensiones se solucionan muchas veces mediante la represión, por lo que no es raro que se violen derechos fundamentales de la persona humana que son respetados incluso por sociedades aconfesionales u oficialmente ateas.

El catolicismo romano no ha sido suficientemente negativo, es decir, crítico: «Muchas veces, especialmente en la época constantiniana, no anunció suficientemente sus ideales de bondad, justicia y amor ante las sociedades y los Estados injustos, sino que prefirió mantenerse afirmativamente al lado de los grandes propietarios y de los más poderosos ejércitos. Con su aura de justicia eterna, compró a los señores injustos de la sociedad, legitimándoles y haciendo que fueran muchos los que tuvieran que sacrificarse, de buen grado y con humildad, por la minoría, tanto en el proceso de producción como en los campos de batalla. El cristianismo perdió su impronta escatológica y se convirtió en ideología justificadora del orden de dominación establecido. De este modo, lo que sucedió fue que creció la dicotomía entre lo particular y lo universal y se impidió el que pudieran reconciliarse en una sociedad más libre. El cristianismo se hizo reaccionario»⁶⁹.

(69) R. SIEBERT, «La religión en la perspectiva de la sociología crítica», en *Concilium* 91 (1974), pp. 52-67 (60).

Junto a estas manifestaciones viciadas, se elaboró el sistema justificador teológico-ideológico, atribuyendo con demasiada facilidad al derecho divino lo que no es sino de derecho histórico y llamando ley natural a lo que no pasa de ser una mera construcción cultural. De este modo se preservaban la institución, las leyes y las doctrinas de toda crítica o intento de transformación. Y también de este modo surgieron las diversas mitologías opresoras, sustentadas ideológicamente por el catolicismo, como el mito del poder absoluto de los reyes, de la sacerdotalidad del Imperio, etc.

La absolutización de un determinado tipo de Iglesia o de una determinada forma de presentar el mensaje evangélico origina una curiosa especie de patología: la mentalidad apocalíptica. Cuando el «status» absolutizado entra en crisis, las personas identificadas con él tienen una nítida sensación como de fin del mundo, de inminencia de la escatología final. Parece como que todo se acaba. En semejante ilusión han caído incluso teólogos y santos. San Jerónimo, por ejemplo, veía en la caída del Imperio Romano la señal evidente de que el fin del mundo estaba próximo (Ep 123, 15-17; PL 22, 1.057-1.058); el Papa San Gregorio interpretaba también los cataclismos de su tiempo y el desmoronamiento de Roma como signo del inminente final (Hom. in Evang. I, 5; PL 76, 1.080-1.081). Y efectivamente, había llegado el fin de *un* mundo, de un orden y de un poder. Pero ese mundo no es todo el mundo, ni absorbe en sí todo el proceso histórico. La historia prosigue y surgirán otros mundos y otras posibilidades de encarnación de la fe y de que se haga posible el encuentro salvífico con Dios.

Las manifestaciones patológicas del catolicismo romano adquirieron carta de ciudadanía al excluir de su seno el pensamiento negativo que conservaba viva la conciencia de la no-identidad. Fue un verdadero error histórico la exclusión del protestantismo, porque no sólo se excluía a Lutero, sino también la posibilidad de la verdadera crítica, de la contestación del sistema en nombre del Evangelio. Lo catolicístico puede transformarse en una ideología total, reaccionaria, violenta y represiva, que hoy día es invocada por conocidos regímenes totalitarios instalados en diversos países de América Latina. Nada más ajeno y contrario al espíritu evangélico que la pretensión del sistema catolicístico de infalibilidad ilimitada, de in-

cuestionabilidad, de poseer certezas absolutas; o el encapsulamiento del cristianismo en una única y exclusiva expresión; o la incapacidad para reconocer el Evangelio si no es en una única doctrina, una única liturgia, una única moral y una única organización eclesiástica. Se sustituye la experiencia cristiana por la indoctrinación en el sistema establecido. Se vive el infierno de los significantes, una y otra vez interpretados y reinterpretados ideológicamente para que se mantengan siempre vigentes, en una interminable cadena de interpretaciones de interpretaciones, en la que se pierde de vista la referencia al *unum necessarium* que es el Evangelio. La fetichización de la mediación en el catolicismo es la culpable de su esclerotización histórica y de su dificultad para captar los signos de los tiempos y, a la luz de ellos, traducir y encarnar de nuevo el mensaje liberador de Jesús.

Al concluir este apartado queremos insistir de nuevo en que tales manifestaciones son patologías de un principio verdadero; patologías que ciertamente no logran deglutar la fuerza positiva de la identidad del catolicismo. Lo negativo vive de un positivo más fundamental; y la crítica, por más contundente que sea, cuando es veraz, se inspira en algo mayor y más santo. Sin esta forma de articular el problema, caeríamos en juicios carentes de discernimiento de espíritus y acabaríamos confundiendo cristianismo con catolicismo, identidad con concreción histórica.

6. Catolicismo romano oficial y catolicismo popular

De las anteriores reflexiones podemos deducir algunas consideraciones acerca del tema del catolicismo popular:

1. Es *catolicismo*. Es decir: se valora enormemente la mediación. En la piedad se encarna la fe. En la promesa, en la procesión, en la vela encendida, en el culto a los santos, se encuentra el Evangelio, que concreta su identidad en estas expresiones, las cuales lo historizan. Por eso existe en todo el catolicismo un optimismo fundamental, una jovialidad y un gozo por la presencia de lo Trascendente de Dios y de Jesucristo en la diafanía de las realidades de este mundo asumidas como vehículos manifestadores y comunicadores de la salvación.

2. Es catolicismo *popular*. Aun cuando no deseamos entrar a discutir qué es lo popular, tomamos aquí el concepto en una dimensión relativa. Popular es lo que no es oficial ni pertenece a las «élites» dirigentes de lo católico. Catolicismo popular es una encarnación distinta de la oficial romana, dentro de un universo simbólico, un lenguaje y una gramática diferentes: concretamente el universo simbólico, el lenguaje y la gramática populares. Por eso no debe ser necesariamente considerado como desviación con respecto al catolicismo oficial⁷⁰, sino que constituye un distinto sistema de traducción del cristianismo dentro de los condicionamientos concretos de la vida humana⁷¹. Su lenguaje se basa en el pensamiento espontáneo y su gramática sigue los mecanismos lógicos del inconsciente. Por eso, para entenderlo es preciso un instrumental adecuado y distinto del instrumental con que se analiza el catolicismo oficial, que se orienta por el pensamiento reflejo y por el rigor lógico de su sistematización doctrinal.

3. Es catolicismo popular *romano*. Aunque posea identidad propia, cuyo reconocimiento es condición indispensable para un estudio correcto, el catolicismo popular, por el hecho de ser popular, está siempre relacionado con el catolicismo oficial romano. Las doctrinas fundamentales, los santos, los sacramentos, etc., los recibe del catolicismo oficial, el cual le alimenta permanentemente y le confiere o no legitimidad. Los

(70) Cfr. P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, «Religiosidade popular na América Latina», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 32 (1972), pp. 354-364, espec. 355.

(71) J. COMBLIN, «Para una tipología do catolicismo no Brasil», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (1968), pp. 46-73, espec. 48: «La diferencia entre el catolicismo de los clérigos y el catolicismo popular consiste sencillamente en que los clérigos piensan que su cristianismo es puro y el único realmente auténtico, mientras que los otros no sienten esta problemática de la ortodoxia o la autenticidad. En realidad, tan sólo existen diferentes sistemas de traducción del cristianismo a las condiciones concretas de la existencia humana. Las formas populares merecen tanto respeto como las formas oficiales. La conversión al cristianismo no habrá de hacerse a base de imponer a todos un cristianismo oficial, definido a priori por los clérigos y sin contacto renovado alguno con el Evangelio que cada cual lleva grabado dentro de sus propias estructuras. No debemos destruir el catolicismo popular, sino dejar que los propios cristianos populares lo perfeccionen desde dentro de su propio dinamismo. Ahora bien, esta actitud supone que reconocemos al menos la existencia y la coherencia de los católicos populares».

propios católicos del catolicismo popular confiesan pertenecer a la Iglesia oficial de los clérigos. Por eso no puede entenderse el catolicismo popular sin la relación dialéctica con el catolicismo oficial. Este controla la palabra, las doctrinas y las leyes, pero deja bastante libertad a las prácticas del pueblo. En este terreno, el pueblo posee creatividad y puede expresar sin impedimentos su experiencia religiosa, la cual, a su vez, alimenta la teología oficial y la renovación de las instituciones oficiales, abriendo nuevas formas de presencia del catolicismo oficial en la cultura sapiente de la época. No es casualidad el que los grandes movimientos renovadores, las nuevas formas de piedad, los grandes profetas, santos y místicos hayan surgido del medio popular, donde la experiencia de Dios y de Jesucristo, libre de los «super-egos» de la doctrina oficial, ha podido intentar una nueva mediación. Sin el catolicismo popular no vive el catolicismo oficial; sin el catolicismo oficial, no se legitima en su carácter católico el catolicismo popular.

4. El catolicismo popular romano también puede presentar, al igual que el oficial, manifestaciones patológicas. Merced a su propia estructura, es más propenso a las desviaciones, porque en él se da un predominio de la experiencia sobre la crítica, del símbolo nacido del inconsciente profundo sobre el concepto elaborado por la razón vigilante. No pocas veces surgen del inconsciente colectivo arquetipos de la experiencia religiosa de la humanidad que pueden poner en peligro la identidad cristiana —como es el caso, por ejemplo, del afán de seguridad y de certeza— y pueden dar origen a ciertas prácticas fetichistas y mágicas. El catolicismo popular puede significar verdadera liberación interior, en tanto en cuanto alimente el valor para sobrevivir, mantenga firme la esperanza contra todas las contradicciones del presente y conserve luminoso el sentido trascendente de la existencia. Pero, dado que no se preocupa de someter a crítica sus propias prácticas, es fácilmente susceptible de que se infiltrén en él los esquemas de los opresores y toda una interpretación ideológica de los conflictos humanos que, mediante la manipulación de la religión, trata de mantener las relaciones de fuerza y de injusticia establecidas. De ahí la necesidad de esmerarse en analizar qué es popular y qué es antipopular en el catolicismo popular.

7. Conclusión: el catolicismo romano debe ser más tradicional y menos tradicionalista

Según se desprende de nuestro análisis, el catolicismo significa fundamentalmente una actitud optimista frente a las realidades históricas, una disposición de apertura para asumir formas culturales, tradiciones y modos de vivir, a fin de expresar en ellos la fe cristiana y el Evangelio. Esta actitud constituye la gran Tradición católica, su gloria y su servidumbre, habiendo redundado en alegría y en jovialidad por parte de los católicos y en la construcción de la historia bajo el signo católico. Allá en donde se ha implantado el catolicismo, ha nacido una cultura católica, con sus monumentos, sus iglesias, su arte sacro y su literatura. Pero, al lado de esta dimensión positiva, existe todo el aspecto patológico, que no debe ser negado, sino afirmado de un modo perfectamente consciente.

En función de la actitud católica, el catolicismo de hoy, tan enraizado en un tipo de encarnación y tan dispuesto a defenderla contra todos aquellos cambios que no se reduzcan a ser simples modernizaciones de la estructura misma, debería conservar su tradición más pura y cristalina: abrirse a nuevos intentos, asumir críticamente nuevas experiencias religiosas como, por ejemplo, las practicadas en la gran religiosidad popular brasileña, tejida de elementos africanos, amerindios, ibéricos y de otros elementos procedentes de la Europa moderna. El catolicismo actual no es suficientemente católico-romano, en el sentido de la identidad que hemos descrito más arriba. Es excesivamente catolicístico y reaccionario, poco fiel a su gran Tradición y obsesionado por sus tradiciones menores y más recientes. No es suficientemente tradicional y si excesivamente tradicionalista. Y como es poco católico y poco tradicional, experimenta dificultad para abrirse más generosamente al catolicismo popular y dejarse renovar desde la experiencia cristiana vivida por el pueblo de Dios.

7

EN FAVOR DEL SINCRETISMO: LA ELABORACION DE LA CATOLICIDAD DEL CATOLICISMO

El catolicismo, tal como se ha mostrado históricamente hasta hoy, supone coraje para la encarnación, para la asunción de elementos heterogéneos y su refundición dentro de los criterios de su *ethos* católico específico. La catolicidad como sinónimo de universalidad sólo es posible y realizable a condición de no huir del sincretismo, sino, por el contrario, hacer de él el proceso de elaboración de la misma catolicidad.

Después del Concilio, este problema se ha hecho muy actual, dada la apertura de la Iglesia a las demás religiones y la extraordinaria valoración de los bienes culturales. No se trata tan sólo de un ecumenismo religioso y cultural, sino de una invitación a hacer que el Evangelio penetre en cuerpos que hasta hoy le han sido exteriores o extraños. Algunos se preguntan: ¿se trata de una estrategia nueva del catolicismo para revitalizarse internamente y mantener su peso histórico? Si así fuese, el interés por el sincretismo sería, desde el punto de vista teológico, espúreo y meramente instrumental. ¿O estamos, tal vez, ante una «ley de encarnación», propia del catolicismo, cuyo destino histórico y cuya permanente actualidad reside precisamente en la medida de su capacidad de sincretizarse? Desde este punto de vista, el sincretismo se mostraría como algo positivo y como proceso normal de la constitución del catolicismo.

1. Qué es el sincretismo

A la hora de juzgar el sincretismo¹, positiva o negativamente, es preciso remitirse al lugar donde el observador se sitúa. Si se sitúa en el lugar prepotente del catolicismo, entendido como una magnitud ya hecha, constituida y completa, entonces tenderá a considerar el sincretismo como una amenaza que es preciso evitar. Si, por el contrario, se sitúa en un nivel más humilde, allí donde se dan los conflictos y los desafíos, en medio del pueblo que vive su fe en ósmosis con otras expresiones religiosas, entendiendo el catolicismo como una realidad viva

(1) Cfr. algunos de los principales títulos: E. HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1850*, Petrópolis 1974, espec. pp. 22-30; «Catolicismo e sincretismo» y 137-140: «Verdadeiro e falso sincretismo»; KAMASTRA, *Synkretismus*, Leiden 1970; PEEL, «Syncretism and Religious change», en *Comparative Studies in Society and History* 10 (1967-1968), pp. 121-141; G. THILS, ¿Sincretismo o catolicidad?, Sigüeme, Salamanca 1968; M. VISSER'T HOOFT, *Cristianismo e outras religiões*, Rio de Janeiro 1968; *Id.*, *L'Eglise face au syncrétisme*, Ginebra 1963; M. M. BREEVELD, «Uma revisão do conceito de sincretismo religioso e perspectivas de pesquisa», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 35 (1975), pp. 415-423; R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, Olten y Friburgo 1963, espec. pp. 340-357; «Zauber und Amulette»; P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Friburgo 1973, espec. pp. 100-120: «Die Identifikation von Glaube und Religion im Spätantiken Christentum»; F. J. DOLGER, «Mysterienwesen und Urchristentum», en *Theologische Revue* 15 (1916), pp. 385-393 y 433-438; *Antike und Christentum*, diccionario iniciado por Dölger y aun en publicación (serán 8 vols.); K. LATTE, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*, Tubinga 1927; J. C. MARALDO, «Sincretismo», en *Sacramentum mundi* VI, Herder, Barcelona 1978², pp. 366-371; R. PETTAZONI, «Sincretismo e conversione nella storia della religione», en *Bulletin du comité international des sciences historiques*, París 1933; E. P. DE LA BOULLAYE, «Sincretismo», en *Encyclopédia Cattolica* XI, Roma 1953, pp. 662-682. Otra bibliografía se irá citando más adelante. Sincretismo significa «hacer como los cretenses», que, aunque divididos entre sí, se unían para combatir al enemigo común (Plutarco, *De fraterno amore*). En la Reforma, el término fue empleado por Erasmo para referirse a la unión de los reformadores protestantes con los humanistas. Escribiendo a Melanchton, decía Erasmo: «Ya veis cuánto odio a quienes conspiran contra las bellas letras; es justo que también nosotros sincreticemos (hagamos como los cretenses) [aequum est nos quoque 'synkretizein']» (Melanchton, *Corpus Reformatorum* I, 78 c). En el siglo XVII se pretendió derivar la palabra «sincretismo» de *syn-kerannymi*, vocablo del griego arcaico que significaba mezclar, confundir, armonizando (doctrinas, filosofías etc.).

y, por ello mismo, abierta, capaz de digerir elementos diferentes y transformarse creando nuevas síntesis, entonces el sincretismo será considerado como un proceso normal y natural.

Somos herederos de una elaboración del tema hecha por quienes preferentemente ocupaban el primer lugar, el del sector que detentaba el saber teológico e institucional. Para éstos, el sincretismo posee un sentido peyorativo. Para el antiguo Secretario del Consejo Ecuménico de las Iglesias, W. A. Vissert'Hooft, el sincretismo constituye la gran tensión de este siglo, porque el alma humana no es *naturaliter christiana*, sino *naturaliter syncretista*; incluso llega a afirmar que es mucho más peligroso que el ateísmo integral. G. Thils, célebre profesor de Lovaina, se hizo eco de la alarma de Visser't Hooft en un libro cuyo mismo título ya indicaba la alternativa: *¿Sincretismo o catolicidad?* Aunque con menor rigidez, Thils asume fundamentalmente las críticas del antiguo Secretario del C. E. I. Y el propio Vaticano II advierte «contra toda especie de sincretismo y de falso particularismo» (*Ad Gentes*, 22).

Pero ¿qué es, en definitiva, el sincretismo? Hay diversas definiciones:

a) Sincretismo como agregación

Se dice que existe un proceso de sincretismo cuando aún no se ha elaborado una nueva religión como un todo diferenciado, pero si se da una agregación o alternancia de creencias, cada una con sus estructuras, sus ritos y sus lugares donde practicarlos. Es el caso, por ejemplo, de las personas que frecuentan la liturgia católica, más tarde el centro espíritista, después el *candomblé* (forma de hechicería afro-brasileña) y, por último, el templo de los Testigos de Jehová. Lo que aquí se da es una mera agregación de elementos sin interacción mutua, unidos tan sólo por la experiencia del creyente, cuya religiosidad difusa e indefinida se sirve de estas expresiones religiosas. En tales casos, como es obvio, el sincretismo muestra su aspecto peyorativo de indefinición de identidad.

b) Sincretismo como acomodación

Tiene lugar cuando la religión de los dominados se adapta a la religión de los dominadores, ya sea como estrategia de su-

pervivencia o como modo de resistencia. Es el caso de las religiones de los esclavos llegados de África, que tuvieron que acomodarse a las instituciones, fiestas, ritos y creencias del catolicismo colonial. Este proceso de dominación no implica todavía una desestructuración de la identidad de la religión original, sino la adopción de unos elementos que pueden ser incompatibles con su *ethos* y, consiguientemente, generadores de conflictos y tensiones en la experiencia religiosa. Así ocurrió que muchas divinidades de los esclavos negros tuvieron que acomodarse a ciertos santos católicos, haciendo coincidir las fiestas y acomodando determinados elementos rituales.

c) *Sincretismo como mezcla*

Todo sincretismo implica una mezcla. Pero es preciso decidir el tipo de dicha mezcla. Aquí lo entendemos como una mezcla superficial y como yuxtaposición, que es lo que ocurrió, por ejemplo, con el panteón romano, en el que en un mismo templo están mezclados dioses y diosas de Asia, de Egipto, de Siria, de Persia... en definitiva, de todos los pueblos vencidos, junto a los dioses romanos. No hay unidad alguna, a no ser la difusa e interior unidad del creyente, que simplemente siente sobre sí el peso de lo Divino, manifestado en tantos tipos de dioses. No se ofrece ninguna sistematización capaz de satisfacer las necesidades religiosas, ni una visión religiosa del mundo, sino la simple profusión delirante de dioses, con características frecuentemente contradictorias. En este sentido, sincretismo es sinónimo de dilución y confusionismo.

d) *Sincretismo como concordismo*

Es el tipo de sincretismo especialmente combatido por Thills y Visser't Hooft. «Según esta forma de entenderlo, no existe una revelación única en la historia, sino que hay diversas vías de acceso a la realidad divina. Todas las formulaciones de la verdad y de la experiencia religiosa son, por naturaleza, expresiones inadecuadas; es menester armonizarlas lo más posible y crear una religión universal para toda la humanidad»². El problema no radica en las primeras afirmaciones, que desde

una perspectiva histórico-salvífica (que aún habremos de profundizar) son perfectamente sostenibles. El problema consiste en querer crear un concordismo de fórmulas, ritos y expresiones en orden a lograr una religión útil para todos. Este modo de verlo no desciende a la estructura de la religión, a su experiencia e identidad, sino que se queda en los significantes exteriores, fomentando la ilusión de que la armonización de las expresiones supone la armonización de las experiencias radicales. Es un empeño meramente exteriorista y superficial, cuyo resultado sería una religión artificial, una especie de «esperanto» religioso. En este caso, sincretismo equivaldría a yuxtaposición, sin la menor organicidad.

e) *Sincretismo como traducción*

Se dice tambiéb que hay sincretismo cuando una determinada religión utiliza categorías, expresiones cultuales y tradiciones de otra religión para comunicar y traducir su propio mensaje esencial. En tal caso se utilizan tan sólo aquellos elementos compatibles con la identidad propia de la tal religión, o se les adapta de modo que acaben formando parte integrante de la misma. Es éste un proceso común a todas las religiones universales.

f) *Sincretismo como refundición*

Se trata de un largo proceso de producción religiosa que es casi imperceptible. La religión se abre a las diferentes expresiones religiosas, asimilándolas, reinterpretándolas y refundiéndolas desde los criterios de su propia identidad. No se trata de un mero asumir, sino de un refundir y un convertir que a veces supone crisis, momentos de indefinición e indeterminación, no sabiéndose a ciencia cierta si la identidad ha quedado preservada o diluida. El proceso histórico constituye un factor decisivo que permite que el *ethos* básico de la religión dominante consiga «digerir» los elementos adventicios y hacerlos suyos. Nos hallamos ante un proceso vital y orgánico, semejante al que tiene lugar con el alimento, que, por más diverso que sea, es ingerido y refundido en el sistema de la vida humana. Pero hay también alimentos indigestos, nocivos, y otros que producen excreciones. Algo parecido ocurre con la religión inserta en la

(2) *L'Eglise face au syncrétisme*, op. cit., p. 12.

historia y abierta a las influencias del medio: no sólo recibe, sino que elabora lo que recibe y le da el sello de su identidad. Podemos decir que todas las grandes religiones que han tenido un desarrollo sistemático han resultado de un inmenso proceso de sincretización.

Pero el proceso prosigue. Una religión como la cristiana conserva y enriquece su universalidad en la medida en que es capaz de hablar todas las lenguas y de encarnarse, refundiéndose, en todas las culturas humanas. Es éste el sincretismo que postulamos como válido, aun cuando también pueda manifestar ciertas patologías. Pero es un proceso que incluye y trasciende todos los demás sentidos de sincretismo que hemos enumerado.

Nuestra tarea consiste en mostrar la legitimidad del sincretismo como proceso vital de una religión. Su relevancia en el Brasil es grande, dada la profunda sensibilidad religiosa del pueblo y la esferescencia de expresiones religiosas existentes, de tan distintas procedencias como África, los indígenas, los «caboclos» y el cristianismo colonial-medieval (reformado y modernizado) de las distintas congregaciones cristianas. Aquí el catolicismo, al encarnarse y abrirse a esta riqueza religiosa, puede crearse un rostro nuevo.

2. El cristianismo es un grandioso sincretismo

La opinión católica imperante ha afirmado siempre que el sincretismo sólo existía en otras religiones y que el cristianismo, por ser religión revelada, no era sincrético, sino que había recibido sus principales elementos estructuradores de su divino fundador, Jesucristo. Y que el propio judaísmo bíblico es revelación histórica de Yahvé.

Evidentemente, esta interpretación responde a la idea de una religión dominante que se articula en un discurso ideológico totalizante y que considera todas las demás manifestaciones religiosas o como preparaciones a ella —y por ello esencialmente imperfectas—, o como corrupción de ella (como, por ejemplo, el catolicismo popular o las iglesias nacidas de los movimientos reformadores). Los estudios realizados por las diferentes disciplinas interesadas en el fenómeno religioso, y muy concretamente en el cristianismo, han detectado esta pretensión

por parte del catolicismo oficial, el cual es tan sincrético como cualquier otra religión. El Antiguo y el Nuevo Testamento no dejan de ser escritos sincretistas que asimilan las influencias ambientales de su propia cultura y de otras. Los textos neotestamentarios contienen una sustancia jesuánica, pero también apostólica, judaica, judeo-cristiana, típicamente cristiana, romana, griega, gnóstica, estoica, etc. Los elementos no se encuentran yuxtapuestos —por lo cual no se trata de un sincretismo cualquiera—, sino que han sido asimilados a partir de una fuerte identidad cristiana y dentro de unos criterios de corte especialmente cristológico.

El resultado no es una religión que haya salido ya hecha de las manos de Dios o de Cristo y recibida como tal, sino que se presenta como un artefacto cultural, producido por la propia actividad cultural del hombre y movido por la interpellación de Dios. Por un lado, es don de Dios (y con razón se afirma que posee un origen sobrenatural), pero, por otro, se configura como una construcción humana, cuyos pasos y procesos pueden ser estudiados y detallados. El don de Dios lo constituyen la fe y la revelación divina definitiva en Jesucristo. Pero todo ello es testimoniado y vivido dentro de los parámetros religiosos y culturales ya existentes. Concretamente la Iglesia, en su estructura, se manifiesta tan sincrética como cualquier otra expresión religiosa.

Ya hemos mostrado en otra parte, en un estudio bastante pormenorizado³, que el cristianismo puro no existe, no ha existido ni puede existir. Lo divino se da siempre en mediaciones humanas, las cuales se comportan ante ello de un modo dialéctico: constituyen lo divino en la concreción de la historia (identidad), revelándolo —al mismo tiempo que lo niegan— a través de su limitación intrínseca (no-identidad) o velándolo. Lo que existe concretamente es siempre la Iglesia(s) como expresión histórico-cultural y objetivación religiosa del cristianismo, que vive la dialéctica de la afirmación y la negación de todas las concretizaciones.

A algunos historiadores de los orígenes cristianos, de la talla de A. von Harnack, F. J. Dölger, A. Möhler, Fr. Heiler, y

(3) Cfr. L. BOFF, «Catolicismo popular: que é catolicismo», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976), pp. 19-52.

modernamente P. Stockmeier⁴, corresponde el mérito de haber puesto de manifiesto el hecho de que el catolicismo representa un «grandioso e infinitamente complejo sincretismo». E. Hoor-naert describió y evaluó los tres tipos de catolicismo existentes en nuestra historia patria, fruto igualmente de un no menos grandioso sincretismo: el catolicismo guerrero, el patriarcal y el popular⁵. En la Iglesia encontramos siempre dos actitudes: una, de auto-afirmación de la propia identidad, que llega incluso a convertirse en espíritu apologetico, en su deseo de mostrar su especificidad cristiana; otra, de apertura y simpatía hacia los valores preexistentes con anterioridad al anuncio cristiano, asumiéndolos de un modo redentor, tratando de expresar a través y desde dentro de ellos el mensaje cristiano, originando así un nuevo sincretismo.

El sincretismo, por tanto, no constituye un mal necesario ni representa una patología de la religión pura. Por el contrario: representa su «normalidad», como momento de encarnación, expresión y objetivación de una fe o experiencia religiosa. Naturalmente que puede, como veremos, presentar patologías, pero fundamentalmente surge como fenómeno universal *constitutivo* de toda expresión religiosa.

3. La legitimación teológica del sincretismo religioso

Vamos ahora a exponer una reflexión, hecha desde dentro de la propia comprensión teológica de la Iglesia, al objeto de hacer ver la validez y la legitimidad del sincretismo, así como los límites necesarios para que no degenera en una posible patología que ponga en peligro la sustancia de la fe cristiana. Se trata de vertebrar algunas de las categorías-clave de la teología católica (cristiana), como las de historia universal de salvación y sus concreciones, fe y religión, catolicidad esencial del mensaje divino, en las que se manifiesta el carácter positivo del sincretismo.

a) *La oferta salvífica universal y sus historizaciones*

Pertenece a la sustancia de la fe cristiana afirmar que Dios, además de ser el Creador universal, es también el Salvador universal, que se ofrece a sí mismo, como salvación y plenificación humana, a todos colectivamente y a cada uno individualmente, sin negarse a nadie. La perdición es obra exclusiva de una libertad que se ha negado al amor salvífico de Dios. El amor de Dios es un concreto-concretísimo que no se reduce a una mera fantasía universalista y abstracta, sino que desciende a lo concreto y toca directamente al hombre allí donde éste se encuentre, utilizando como mediaciones los elementos de su vida, su cultura y su religión. En otras palabras: la voluntad salvífica universal de Dios se historifica y se encarna en los ritos, doctrinas y tradiciones de una religión, en los códigos de ética de una sociedad, en las formas de convivencia social. Existe a partir de Dios, por lo tanto, una historia de salvación que es autocomunicación salvadora de Dios a los hombres; y existe también, correspondientemente, una revelación universal de Dios que hace que todos puedan llegar al conocimiento de aquella verdad existencial que les pone en el camino de la salvación.

En esta perspectiva histórico-salvífica, la religión jamás aparece como obra meramente humana. Su *origen* es siempre sobrenatural, porque la iniciativa corresponde exclusivamente a Dios. Después la religión ya es respuesta del hombre a la llamada divina. En la religión concreta se encuentran, en una unidad sin mezcla ni separación, la propuesta divina y la respuesta humana. Es esencialmente sincrética, porque se configura como momento de encarnación e historización de la salvación universal y de la experiencia de la gracia salvadora⁶.

A este nivel de reflexión, el sincretismo aparece evidentemente como una magnitud teológica positiva; poco importa la forma de organización o el origen de los diversos elementos: las realidades religiosas concretas funcionan como posibles sacramentos capaces de comunicar y expresar la gracia.

(4) P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Friburgo 1973.

(5) *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1850*, Petrópolis 1974.

(6) Cfr. G. THILS, *Las religiones no cristianas*, Edicions 62, Barcelona, con la bibliografía allí citada.

A la luz de esta concepción histórico-salvífica universal, los primeros apologetas cristianos, a la hora de enfrentarse a los valores religiosos y culturales del Imperio Romano, vieron en ellos formas de presencia del Verbo que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (Jn 1, 9), los llamaban «semillas del Verbo» (*lógoi spermatikói*)⁷ y repetían de ellos lo mismo que dijo Séneca: «*Quod verum est, meum est... Sciant omnes quae optima sunt, esse communia*»⁸. En expresión de San Justino: «Todo cuanto de bueno haya sido dicho, no importa por quién, es cristiano»⁹. El problema se hizo verdaderamente agudo cuando, bajo el imperio de Teodosio el Grande, el cristianismo se vio transformado en religión oficial (28-2-380); obligados por la ley a ser cristianos, los distintos grupos religiosos se hicieron cristianos, llevando a las comunidades cristianas todo tipo de ritos, creencias, doctrinas y costumbres religiosas. Junto a todo un esfuerzo de purificación, a la luz de la identidad cristiana y de unas mínimas exigencias evangélicas, se observa entre los teólogos el empeño por proceder a una interpretación histórico-salvífica de las religiones, y ven cómo el misterio de Cristo está presente y actuante desde los orígenes del mundo; cómo la Iglesia universal abarca toda la historia, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos, adoptando diferentes formas en cada época y cultura, pero comunicando siempre la misma gracia salvadora¹⁰. De un modo realmente paradigmático afirma San Agustín: «La misma realidad que ahora se llama cristiana existía ya entre los antiguos»¹¹. Y Orígenes, a la luz de la fe en la presencia del Logos universal entre los hombres, opinaba que no se debe atender tanto a los ritos y ceremonias de los paganos cuanto a su intención de encontrarse con la Divinidad¹².

(7) Cfr. JUSTINO, *II Apol.* 8, 10, 13 (PG 6, 380, 457, 460).

(8) *Ad. Lucil. Epist.* XII, 10: XVI, 6.

(9) *Ibidem*. Véase también CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Protrept.* 6, 7; 8, 173; SAN AGUSTIN, *De doctrina christ.* II, 18, 25, 40 (PL 34, 49, 54, 63).

(10) Una exposición más amplia, en L. BOFF, *Die Kirche als Skrament*, Paderborn 1972, pp. 63ss, 87ss.

(11) San Agustín, *Retractationes* I, 13.

(12) ORÍGENES, *Contra Celsum* V, 44; VII, 63.

Esta interpretación optimista propició la elaboración del grandioso sincretismo católico: fiestas, ritos, tradiciones y contenidos religiosos fueron asimilados, incorporados y reinterpretados dentro del horizonte cristiano, viniendo a constituir la riqueza simbólica de la Iglesia católica. El Vaticano II, a la hora de valorar teológicamente las religiones no cristianas, se remite a la misma argumentación y ve en sus elementos verdaderos «una secreta presencia de Dios» (*Ad Gentes*, 9), «una simiente oculta del Verbo» (*Ad Gentes*, 11), «destellos de la Verdad que a todos ilumina» (*Nostra Aetate*, 2)¹³.

Sin embargo, cuando nos referimos a la historia universal de la salvación, no debemos pensar tan sólo en el gratuito ofrecimiento de Dios, porque está incluido además otro elemento: la aceptación o el rechazo por parte del hombre no es nunca fatal o inevitable; no se presenta como una imposición, sino como una proposición a la libertad del hombre, en el ejercicio de la cual también es posible el rechazo de Dios. Es la historia del pecado del mundo, que también tiene sus concreciones, por las que se formaliza y toma cuerpo el rechazo humano al banquete divino.

La actual situación se muestra profundamente ambigua; en expresión de San Agustín, *omnis homo Adam, omnis homo Christus*¹⁴, cada uno es al mismo tiempo Adán y Cristo, justo y pecador. Lo cual significa que ninguna mediación es totalmente pura y libre de toda contaminación de pecado. No sólo el judaísmo bíblico, sino también la Iglesia, se manifiestan como santos y pecadores. Unicamente en Jesucristo tiene lugar el encuentro absoluto del ofrecimiento de Dios y la plena acogida por parte del hombre. Unicamente él puede ser presentado como el *novissimus Adam*, la creación y el gesto totalmente incontaminados. Por eso es venerado como la presencia de la realidad escatológica anticipada en el tiempo. En otras palabras: el sincretismo que tiene lugar en toda manifestación religiosa no sólo expresa la presencia del amor de Dios, sino que al mismo tiempo la oculta, la reprime y la obstaculiza en la medi-

(13) Cfr. B. KLOPPENBURG, «Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (1968), pp. 404-417; en las pp. 406-407 comenta los principales pasajes del Vaticano II sobre el valor teológico de las religiones no cristianas.

(14) *In Psalm.* 70, 2, I (PL 36, 891).

da en que cierra al hombre sobre sí mismo, confunde mediación con realidad divina y esclaviza al hombre a un ritualismo y un legalismo que le hacen olvidar lo principal: Dios y su gracia. A pesar de esta ambigüedad, la fe cristiana ha afirmado siempre la superabundancia de la autocomunicación de Dios sobre la abundancia del pecado; es decir, por muy patológico que pueda presentarse el sincretismo, y a pesar de todo cuanto pueda haber de magicismo, fetichismo y ritualismo, la gracia de Dios nunca se ve definitivamente obstaculizada. A pesar del fracaso humano, Dios siempre encuentra el camino para llegar al corazón y redimirlo.

Semejante afirmación habrá de tenerla siempre muy presente la teología, lo cual la impedirá considerar las deprevaciones religiosas del paganismo y del propio cristianismo como obra exclusiva de Satanás. La búsqueda humana de un Trascendente, de una salvación trans-histórica, nunca se ve absolutamente frustrada. Sin embargo, la conciencia de la historia de la perdición, que atraviesa de parte a parte la historia de la salvación, exige el constante espíritu crítico capaz de discernir el elemento simbólico del elemento dia-bólico presente en las expresiones religiosas¹⁵.

b) La religión como expresión sincrética de la fe

Al estudiar las relaciones entre fe y religión, surge siempre el problema del sincretismo. Dicho estudio tiene ya una larga historia, especialmente del lado protestante, en la que se verifica la tendencia —merced a la excesiva pasión por un purismo evangelista— a contraponer fe y religión (Barth, Bonhoeffer), viendo en la religión el esfuerzo humano por garantizar la propia justificación, y en la fe el don gratuito de Dios. La mediación católica es mucho más serena: sabe distinguir fe y religión, pero comprende también que, al nivel de la praxis, ambas constituyen una unidad indisoluble e inconfundible. El justificado empeño en distinguir no legitima la ruptura de aquello que en la vida va siempre unido. De ahí que, a nivel teórico, resulte problemático separar las etapas, cuando se desea salvar y hacer

(15) Véase una exposición más detallada de estas dos categorías en L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament*, pp. 476-493.

justicia a la unidad del proceso religioso concreto, en el que la fe siempre se encuentra encarnada en una religión y ésta remite a su núcleo vital originante, que es la fe. Tal vez un rápido recorrido de las etapas en que se explica el acto religioso desvela la imbricación de la fe con la religión y la aparición del fenómeno del sincretismo en el interior mismo de dicha imbricación¹⁶.

En un *primer* momento, el *homo religiosus* revela una dimensión ontológica de la existencia, es decir, una dimensión que pertenece a la estructura del ser humano, con anterioridad a cualquier reflexión y a cualquier acto libre. El acto religioso descubre la existencia como apertura a un Trascendente. La experiencia de la vida como apertura puede ser rigurosamente descrita por medio de una reflexión filosófica, no necesariamente vinculada de modo positivo a una cierta confesión religiosa. Es lo que hizo magistralmente Sartre al mostrar al hombre con el sentimiento de *être de trop*, o Heidegger al revelar al hombre como ex-istencia (ser excéntrico, producido y gratuito), o Hegel al ver en el hombre un «animal crónicamente doliente». El hombre se descubre a sí mismo como referido y relacionado a una realidad cuyo sentido aún no logra descifrar en este primer momento. Está ahí de un modo gratuito; topa con el Misterio de su propia existencia relacionada con un Misterio (con un no-sé-qué aún por descifrar).

En esta angustia y en este vacío ve el teólogo una forma de presencia de Dios; el grito del hombre no es sino eco de la voz del propio Dios que le interpela¹⁷. Esta dimensión es estructural y caracteriza el modo de ser de cada hombre.

En un *segundo* momento —momento de libertad—, el hombre puede libremente aceptar o negar su referencia a un Trascendente. Puede aceptar su propia existencia tal como se presenta fenomenológicamente, asumir su referencia y nombrar el Misterio que le polariza. Entiende su vida como referida, cultivando el espacio del Misterio que en él se revela, y tanto más cuanto más se abre a El. Pero puede también negarse a

(16) Recomendamos el estudio de CLODOVIS BOFF, «A religião contra a fé?», en *Vozes* 63 (1969), pp. 100-116, que nos parece uno de los más lúcidos publicados en los últimos años.

(17) Cfr. L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Petrópolis 1976, pp. 56-62 (trad. cast.: *Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1978).

sí mismo y dejar abierta, huyendo de ella, la interrogación que su apertura postula, o plenificarla con absolutos que él mismo crea y que tan sólo sacian de un modo limitado.

Aquí se muestra la estructura responatoria de la existencia, la cual se siente interpelada y no puede dejar de responder, negativa o positivamente, pero ha de responder. Clodovis Boff ha distinguido cuatro niveles de respuesta¹⁸:

Como grito de socorro ante situaciones de amenaza. El Trascendente aparece como salvador de dolencias, problemas afectivos y miedos existenciales.

Como deseo de plenitud: El Trascendente es visto como aquél que plenifica los deseos secretos del corazón mediante una absoluta realización, una infinita felicidad, un amor eterno, una realidad totalmente reconciliada, etc.

Como actitud de respeto: Se reconoce la radical alteridad del Trascendente, al cual no se le ve en función de las necesidades del hombre, sino que el hombre se siente en función del Misterio, porque es hacia éste hacia donde apunta la brújula de la existencia.

Como donación al otro: El hombre religioso se descentra de sí y se entrega confiadamente a los designios del Misterio. Consagra su vida al Trascendente y le dedica el amor primigenio de su existencia. Surge aquí en toda su transparencia la obra de la libertad desinteresada que llamamos amor.

Todos estos pasos de la formulación responatoria de la existencia muestran un dinamismo de maduración: se pasa de una respuesta interesada a otra funcional, hasta llegar a ser desinteresada y amorosa. Todo lo cual constituye un único proceso que abarca los sentimientos humanos, las amenazas vitales, las secretas aspiraciones del hombre y, por último, el propio ámbito de la libertad como donación al otro. Para cada momento-etapa se elabora la correspondiente representación del Misterio (Dios). Anticipando lo que habremos de advertir más tarde, digamos que aquí se ve la posibilidad de una imagen mágica de Dios que atienda a ciertas necesidades vitales del hombre, así como otras posibles desvirtuaciones cuando el proceso cristaliza y se queda en una determinada etapa. La constante vigilancia crítica de sí mismo, la continua conversión al

Absoluto, poniendo en cuestión todos los modelos de representación y de seguridad, libran a la experiencia religiosa de la frecuente acusación que se le imputa de ser ilusión o alienación de la verdad de la existencia.

El *tercer* momento es el de la objetivación. El hombre es esencialmente corporeidad que convive con otros en el mundo. Sus experiencias se expresan mediante realidades psíquicas, intelectivas, materiales, sociales, culturales, etc. La apertura al Trascendente y su acogida nunca se dan a secas, sino que toman cuerpo en mediaciones y a través de un universo simbólico que hunde sus raíces en el mundo concreto en el que están insertas la persona y la comunidad, en su estatuto de clase, en sus conflictos, en sus búsquedas, etc. La teología llama «fe» a la aceptación de la apertura trascendental al Misterio, y «religión» a su expresión histórico-cultural. «La religión es la fe expresada e institucionalizada; y la fe es el núcleo y la sustancia de la religión»¹⁹.

Es a este nivel de la expresión donde surge el fenómeno del sincretismo. Al expresarse, la experiencia echa mano de los instrumentos que encuentra en la cultura, en la sociedad o en el estatuto de clase. La fe se expresa en la dimensión *sociológica*, y aparece entonces la religión, con sus instituciones, tradiciones, costumbres, poderes sagrados y formas de incorporación. La fe se hace visible al nivel de la *corporeidad y la materialidad*, mediante ritos y simbolos. Hunde sus raíces en la *afectividad humana*, atendiendo a las pulsiones de plenitud, reconciliación, inmortalidad y felicidad. Se sumerge en la dimensión *ético-praxística*, estableciendo códigos de comportamiento e ideales que orienten las prácticas personales y sociales. Se expresa al nivel *intelectivo* y articula la comprensión doctrinal de la fe, con sus credos y sus dogmas.

Todo este conjunto de elementos que componen la religión configura un verdadero sincretismo. Todos los datos sirven como mediación para la fe y forman el universo sacramental-simbólico de la religión. En cuanto fenómeno cultural, este conjunto simbólico es objeto del interés científico, que puede detectar en las expresiones de la fe los reflejos de los conflictos sociales, el origen de los materiales representativos y

(18) C. BOFF, «A religião contra a fé?» (*art. cit.*), p. 103.

(19) *Ibidem*, p. 106.

las estructuras psicosociales que en ellos se revelan. El núcleo de donde proviene la religión y que le da consistencia —la fe— escapa al análisis científico. Este afecta a la fenomenología; pero la fe que subyace a ésta es inalcanzable, porque no puede ser objetivada en sí misma, entre otras razones porque es fruto de la libertad. La fe es una experiencia originaria e irreductible a cualquier otra experiencia.

c) *Catolicidad como misma identidad en la pluralidad*

El verdadero concepto de catolicidad de la Iglesia da lugar a un modo positivo de comprender el sincretismo. Catolicidad²⁰ no es, ante todo, un concepto geográfico (una Iglesia presente en todas las partes del mundo) ni un concepto estadístico (una Iglesia cuantitativamente más numerosa); tampoco es un concepto sociológico (una Iglesia encarnada en diversas culturas) ni un concepto histórico (una Iglesia que conserva su continuidad histórica). La catolicidad reside en la misma identidad de la Iglesia, conservada, confirmada y manifestada «por todos, siempre y en todas partes». La identidad de la Iglesia radica en la unicidad de su fe en Dios Padre, que envió a su Hijo para que, con la fuerza del Espíritu Santo, salvara a todos los hombres; fe que tiene su mediación en la Iglesia, sacramento universal de salvación. Una misma fe, un mismo Dios, un mismo Señor, un mismo Espíritu, un mismo Evangelio, un mismo bautismo, una misma eucaristía: en esto consiste la catolicidad, la unidad y la universalidad de la Iglesia.

Esta identidad, sin embargo, se objeta dentro de los parámetros de un tiempo y un espacio determinados. La Iglesia universal (católica) se concreta en Iglesias particulares, que lo son porque dentro de los condicionamientos culturales, lingüísticos, psicológicos o de clase de una determinada región, viven y testimonian la misma identidad de fe. La catolicidad constituye una característica de cada Iglesia particular, en cuanto que ésta, precisamente en sus particularidades y no a pesar de ellas, se abre a lo universal que está también presente en otras Iglesias particulares.

(20) H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona, 1969, pp. 355ss.

Es propio de la catolicidad de la Iglesia el poder encarnarse, sin perder su identidad, en las más diversas culturas. Ser católico no consiste en ensanchar el sistema eclesiástico, sino en ser capaz de vivir y testimoniar la misma fe en Jesucristo salvador y liberador dentro de una determinada cultura. En un verdadero alarde de delicadeza, afirma el Concilio: «La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo sentimiento con que el propio Cristo, mediante su encarnación, se sometió a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (*Ad Gentes*, 10)²¹. Se deja aquí campo abierto a un verdadero sincretismo. No sería católica la Iglesia que no fuese africana, china, europea, latinoamericana... En su mensaje *Africæ Terrarum*²², dice Pablo VI (y esto puede aplicarse a los cultos afro-brasileiros): «Muchas costumbres y ritos, anteriormente considerados como excéntricos y primitivos, se revelan hoy, a la luz del conocimiento etnológico, como elementos integrantes de concretos sistemas sociales que son muy dignos de estudio y de respeto»²³. Y evaluando la cultura africana, aparentemente politeísta, afirma:

«Fundamento constante y general de la tradición africana es la visión espiritual de la vida. No se trata simplemente de la concepción que se dice ‘animista’, en el sentido que se viene dando a este término en la historia de las religiones hasta finales del siglo pasado. Se trata más bien de una concepción más profunda, más vasta y universal, según la cual todos los seres y la misma naturaleza visible se consideran ligados al mundo de lo invisible y del espíritu. El hombre, en particular, jamás es concebido sólo como materia, limitado a la vida terrena, sino que se reconoce en él la presencia y la eficacia de otro elemento espiritual por el que la vida humana está siempre puesta en relación con la vida del más allá. De esta concepción espiritual, elemento común importantísimo, es la idea de Dios como causa primera y última de todas las cosas. Este concepto, percibido más que analizado, vivido más que pensado, se expresa de

(21) Cfr. otros textos: *Lumen Gentium* 13, 17; *Gaudium et Spes* 42; *Ad Gentes* 9, 18, 22; *Nostra Aetate* 2.

(22) Cfr. el texto completo en *Ecclesia* 1365 (11.XI.1967), pp. 5-12.

(23) N. 7.

modos muy diversos en unas y otras culturas. En realidad, la presencia de Dios penetra la vida africana como la presencia de un ser superior, personal y misterioso. A El se recurre en los momentos solemnes y más críticos de la vida, cuando la intercesión de cualquier otro intermediario se considera inútil. Casi siempre, dejando a un lado el temor de su omnipotencia, se invoca a Dios como a Padre. Las oraciones que a El se dirigen, ya individuales, ya colectivas, son espontáneas y a veces conmovedoras, mientras que entre las formas de sacrificio sobresale por su pureza de significado el sacrificio de las primicias»²⁴. Y más adelante, el texto remacha: «La Iglesia considera con mucho respeto los valores morales y religiosos de la tradición africana no sólo por su significado, sino también porque ve en ellos la base providencial sobre la que transmitir el mensaje evangélico y emprender la construcción de la nueva sociedad en Cristo»²⁵.

En función de esta concepción de la catolicidad de la Iglesia, Fr. Buenaventura Kloppenburg, por ejemplo, postula una vigorosa revalorización positivista de los ritos, usos, danzas y costumbres de la religión umbandista del Brasil²⁶. Los negros tienen derecho a ser cristianos desde su propio universo significativo.

(24) N. 8.

(25) N. 14.

(26) B. KLOPPENBURG, «Ensaio de uma nova posição...» (*art. cit.*: R. E. B. 28 [1968], p. 410): «Cuando el africano se hace cristiano, no reniega de sí mismo, sino que recobra en espíritu y en verdad los antiguos valores de la tradición. Sin embargo, nosotros, europeos, occidentales, de la Iglesia latina, del rito romano; nosotros, que cantábamos a los acordes del órgano y rezábamos de rodillas y en santo silencio; nosotros, que éramos incapaces de imaginar una danza sagrada al son de los timbales... nosotros pretendíamos que el africano, por el simple hecho de habitar a nuestro lado, adoptara una mentalidad europea y occidental, se integrara en la Iglesia latina, rezara según el rito romano, cantara a los acordes y al solemne ritmo del órgano y abandonara el ‘batuque’, el rito, la danza y la oración en movimiento. Era el etnocentrismo total y orgulloso de los europeos y de la Iglesia que procedía de Europa. Pero el negro, cuando se hizo libre, ya no aceptó nuestro rito, dejó de conmoverse con nuestro armonium, dejó de hablar con nuestros conceptos y volvió al ‘terreiro’, al timbal, al ritmo propio de su origen y a los mitos de su lenguaje. De lo más profundo de su ser, donde latían vivos e inquietos los arquetipos religiosos de las generaciones anteriores, irrumpió la vieja tradición religiosa del África Negra y nació el ‘Umbanda’ en el Brasil...»

De todo lo dicho se desprende que el sincretismo completa la esencia concreta de la Iglesia. Por un lado la fe cristiana, al expresarse dentro de una determinada cultura, participa del destino de ésta, de sus glorias y miserias, de su capacidad expresiva y de sus limitaciones instrumentales. Por otro lado, al hacer frente a otras culturas en las que aún no ha llegado a objetivarse, la fe cristiana, si desea hacer comprensible su misión y al mismo tiempo respetar cuanto de bueno el propio Dios ha propiciado en dichas culturas, no puede por menos de elaborar un nuevo sincretismo que represente una nueva encarnación del mensaje cristiano. De este modo, el sincretismo no sólo aparece como inevitable, sino que constituye positivamente la forma histórica y concreta que Dios tiene de alcanzar a los hombres y salvarlos. El problema no es si hay o no sincretismo en la Iglesia. El problema radica en el tipo de sincretismo que existe y el tipo de sincretismo que hay que buscar. ¿Qué sincretismo es verdadero y traduce la identidad cristiana, y qué otro sincretismo la deteriora y la destruye? Se trata, pues, de establecer criterios, por muy problemático que esto pueda parecer.

4. Verdaderos y falsos sincretismos

La determinación de criterios viene condicionada por el lugar concreto desde el que se vertebral la praxis y se articula la práctica teórica. Por eso no existe una instancia neutra y extrínseca, sino localizadamente ubicada²⁷. Lo cual no se opone a la posibilidad de una elaboración de criterios; lo único que hace es concienciar acerca de su valor relativo. Vamos a intentar exponer aquí dos tipos de criterios: unos, internos al propio problema del sincretismo; otros, procedentes de la propia auto-comprensión de la fe cristiana.

a) Criterios intrínsecos al propio fenómeno del sincretismo

Estos criterios nacen del equilibrio que es preciso mantener entre los elementos que componen el sincretismo. Como ya hemos visto, el sincretismo surge cuando la fe se expresa en su

(27) Cfr. J. B. LIBANIO, «Criterios de autenticidad del catolicismo», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 36 (1976), pp. 53-81.

estatuto socio-cultural que es la religión. Esta nunca puede pretender poseer un valor sustantivo, sino un valor únicamente adjetivo; no goza de autonomía, porque es esencialmente funcionalidad. Y aquí pueden producirse dos desviaciones: la de religión sin fe y la de fe sin religión. Evidentemente, estas dos desviaciones nunca son totales y absolutas, pues el *Idealtypus* pertenece al ámbito de la utopía; en la realidad los elementos se presentan entrelazados. Pero a pesar de ello, hay que tender a afirmar la primacía sustantiva de la fe sobre el carácter adjetivo de la religión. Este criterio fundamental y universal (aplicable a cualquier expresión religiosa, sea del signo que sea), nos advierte de posibles y reales desviaciones.

La primera patología es la de la religión sin fe. Es la religión que se cierra sobre sí misma. A nivel *sociológico* se presenta como creencia en la salvación automática mediante la simple observancia de ritos y normas y la incorporación socio-religiosa. El hombre renuncia a la conversión permanente. A nivel de percepción o de *corporeidad*, los ritos y simbolos son vivenciados de un modo mágico: basta con su exacta y mecánica recitación para que produzcan infaliblemente su efecto. Los simbolos ya no remiten al Misterio, sino que lo sustituyen idolátricamente, deshaciéndolo en muchos misterios. A nivel *psicológico*, la religión es instrumentalizada para compensar frustraciones humanas y para engendrar un falso sentimiento de seguridad, reduciéndose a una función psíquica que no es capaz de abrirse al misterio de Dios. A nivel *intelectual* degenera en una presunta gnosis que pretende encuadrar el Misterio en fórmulas y dogmas, conservados en un purismo literalista. A nivel *ético* se transforma hasta convertirse en legalismo y fariiseísmo, poniendo la justificación en el esfuerzo exasperado por producir obras.

En todas estas formas, la religión deja de ser mediación para la fe, presentándose como la estructura última y definitiva del hombre religioso. Y como no conduce a éste a la atmósfera de la fe, de la libertad y del Misterio trascendente, actúa como elemento opresor de la conciencia.

Pero existe la patología opuesta, que consiste en que la fe pretende conservarse en tal purismo y en tan total apertura al Misterio de Dios que ya no ve que la religión pueda tener función alguna. Antes bien, considera la religión como factor des-

tructor del Misterio, porque lo objetiva. Sin embargo, este tipo de ofuscación no protege al Misterio; lo único que hace es negar al hombre su enraizamiento esencial en el mundo y en la corporeidad. De este modo, lo que pretende ser una negación de la dimensión *sociológica* de la religión (instituciones, poderes, etc.) lo que hace es reducir la fe a un individualismo inoperante y a una privatización intimista. La destrucción de las manifestaciones *materiales* (ritos y simbolos) desemboca en el agnosticismo y en un espíritu iconoclasta. El rechazo de toda dimensión *sentimental* presente en la religión hace a ésta abstracta y vacía, deshumanizando al fiel. La negación de la elaboración *doctrinal* de la fe hace que la vivencia subjetiva sea algo descontrolado, al estar privado de las referencias comunitarias, quedando el Misterio, por consiguiente, confiado al gusto cambiante de los individuos. El eximirse del compromiso *ético* que la religión conlleva, es tanto como abandonar la praxis humana a la anomia y a la irresponsabilidad social.

En estas desviaciones la fe no encuentra su expresión adecuada, pues reclama para sí un imposible purismo, como si el hombre no fuese también cuerpo y mundo. El equilibrio se halla en la tensión dialéctica entre la fe que alimenta a la religión y la religión que expresa, concreta y configura la densidad histórica de la fe. La religión encuentra su sentido en la medida en que no se desligue de la fe; y la fe, en la medida en que sea capaz de romper todas las redes de las objetivaciones, conservando de ese modo su trascendencia, pero poseyendo siempre una intencionalidad encarnatoria.

Estos dos criterios universales nos hacen ver que tanto en la Iglesia como en los cultos afro-brasileiros se manifiestan no pocas patologías. Ni que decir tiene que la patología nunca es exclusivamente patología; sólo tiene sentido cuando está referida a una normalidad.

b) Criterios tomados de la autocomprensión cristiana

Aquí entran en liza criterios que son específicos del cristianismo y que nacen de la identidad cristiana. ¿Cuándo es verdadero o falso un sincretismo para la fe cristiana? Es preciso en este momento tener presente lo que afirmábamos acerca de la simultaneidad de pecado/gracia dentro de la historia de la

salvación, porque se aplica también al sincretismo cristiano. Nunca ha habido un sincretismo exclusivamente verdadero; éste será un acontecimiento escatológico. En la decadente (infralapsárica) situación actual, se mezcla el trigo con la cizaña. Por eso, la verdad del *sincretismo cristiano* se muestra tan sólo como tendencia, y no puede pretender más que eso. De donde resulta que deberá tolerar (lo cual supone reconocer) desviaciones que, en su totalidad, son insuperables, pero que deberán ser tales que no adulteren la identidad cristiana hasta el punto de hacerla irreconocible.

Cuando nos referimos al sincretismo cristiano nos estamos refiriendo al sincretismo elaborado a partir del núcleo esencial de la fe cristiana que toma cuerpo dentro del marco simbólico de otra cultura. Esto supone que la cultura se convierte en su núcleo, hasta el punto de dejar de ser lo que era, pasando a ser expresión de la fe cristiana. Lo cual no es posible sin conversión. De lo contrario, la identidad cristiana se habría corrompido y habría sido absorbida por la identidad propia de la cultura con la que ha entrado en contacto la fe.

Por eso se comprende que, en la actividad misionera, en un primer momento la fe cristiana se reafirme en su identidad, contradistinguiéndose de otras expresiones religiosas, proclame el Evangelio e invite a la conversión. Y una vez que la conversión se ha realizado, se inicia el proceso de sincretismo. En este segundo momento, la identidad cristiana, al decir del Vaticano II, «toma de las costumbres y tradiciones de los pueblos, de su sabiduría y doctrina, de sus artes e instituciones, todos aquellos elementos que pueden contribuir a expresar la gloria del Creador, a esclarecer la gracia del Salvador y a ordenar rectamente la vida cristiana» (*Ad Gentes*, 22). De este modo se origina un verdadero sincretismo que tiene como núcleo sustancial la identidad cristiana.

Pero puede darse el proceso contrario: que una religión entre en contacto con el cristianismo y, en lugar de ser convertida, convierta ella misma al cristianismo a su propia identidad. Que elabore un sincretismo utilizando elementos de la religión cristiana. En tal caso, dicha religión no pasa a ser cristiana por el hecho de haber sincretizado elementos cristianos, sino que sigue siendo pagana y lo único que hace es articular un sincretismo pagano con ciertas connotaciones cristianas. Parece que al-

gunas investigaciones han detectado la presencia de este fenómeno en la religión *yoruba* (*candomblé* o *nagô*) del Brasil, la cual ha acomodado, asimilado y transformado ciertas características cristianas, pero conservando su identidad yoruba. El cristianismo en este caso no convirtió, sino que fue convertido²⁸.

Esto no significa que la religión yoruba carezca de valor teológico. Significa tan sólo que no debe ser interpretada dentro de los parámetros intra-sistémicos del cristianismo, como si fuera una concreción de éste (como es el caso, por ejemplo, del catolicismo popular), sino en el horizonte de la historia de la salvación universal. La religión yoruba concretiza, a su manera, la oferta salvífica de Dios; todavía no es un cristianismo temático como tal, pero si un cristianismo anónimo, debido al plan salvífico del Padre en Cristo. Aun cuando haya sincretizado en su sistema elementos cristianos, en su núcleo se encuentra aún, teológicamente, en el adviento, es decir, en la fase anterior al evento cristiano en cuanto tal.

De todo ello se deduce que la Iglesia se encuentra en una postura misionera frente a la religión yoruba; deberá proclamar la identidad de la fe cristiana y llamar a la conversión a dicha identidad. Y una vez hecho esto, podrá sincretizar toda la riqueza yoruba que sea compatible con la fe cristiana. Es preciso, por ello, que detallemos qué es lo que abarca la identidad cristiana.

b.a.) La identidad cristiana.—No existe una identidad cristiana químicamente pura, sino que siempre se presenta sincretizada. De ahí que sea difícil hablar sobre ella poniendo entre paréntesis su objetivación histórica en el marco de la cultura occidental greco-romano-germánica. La identidad cristiana no es una teoría, sino una experiencia, un camino de vida. Esta experiencia va vinculada a la experiencia de Jesús de Nazaret vivo, muerto y resucitado, tal como nos es transmitida por los testimonios neotestamentarios. En la vida de aquel frágil ser humano, la fe apostólica descubrió hallarse ante la total y definitiva autocomunicación de Dios (encarnación) tal como es. Y

(28) Cfr. M. R. M. KOCH-WESER, *Die Yoruba-Religion in Brasilien*, Bonn 1976 (mimeografiado), pp. 275ss; 368ss.

Dios se reveló en el hombre-Jesús como Padre, Hijo y Espíritu Santo²⁹. Al estar Dios totalmente presente en Jesús (Hijo encarnado), en éste reside, por tanto, la salvación plena del hombre. En efecto, a través de su resurrección se manifestó la realización de la utopía del Reino de Dios y el feliz desenlace de la vida humana, llamada a la Vida y no a la muerte. Y quien resulta ser tan importante para el final de la historia, deberá haberlo sido también para su comienzo. La creación (protología) es de Dios y está destinada a este buen fin (escatología) en la mediación de Jesucristo y de su Espíritu.

El absoluto Misterio, por tanto, se llama Padre, el cual envió a su Hijo para que, con la fuerza del Espíritu Santo, lo plenificara todo, lo liberara y lo recondujera a su unidad. La paternidad universal lleva consigo la fraternidad universal. Y todo esto puede ser dicho y aceptado porque existe la mediación sacramental de la comunidad de fe cristiana que tuvo su comienzo en la fe de los Apóstoles y llega, en una ininterrumpida corriente, hasta el día de hoy, hasta la Iglesia. Sin embargo, para tomar parte en esta salvación que se ofrece en Jesucristo, no basta con incorporarse a esta comunidad eclesial; es preciso además vivir la misma experiencia de Jesucristo de radical filiación y profunda fraternidad. Es la ética del seguimiento de Jesucristo lo que origina la comunidad y nos hace capaces de participar en la salvación por El ofrecida.

Esta experiencia praxísticamente historizada constituiría la identidad cristiana, la cual ha de poder ser identificada en cualquier sincretismo religioso y cultural. De lo contrario, no nos es lícito hablar de un sincretismo *esencialmente* cristiano.

b.b.) Actitud católica: simpatía hacia el sincretismo abierto.—¿Cómo se ha comportado esta identidad cristiana a lo largo de su experiencia histórica? Sin pretender desmenuzarlo históricamente, podemos decir que el proceso revela dos tendencias básicas que son en sí mismas obvias: una, de profunda simpatía, que se abre fácilmente a la riqueza religiosa que encuentra, la cual trata de asimilar y transformar o, al menos, de

(29) Cfr. F. J. SCHIERSE, «La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis II/I*, Cristiandad, Madrid 1969, pp. 117-165.

acomodar casi por yuxtaposición, llegando incluso a comprometer la identidad esencial de la fe cristiana. Es la experiencia del cristianismo de vertiente católica. La otra tendencia se comporta de modo crítico, expandiendo más el propio sistema que sincretizando aquél con el que entra en contacto, depurando unas cosas, rechazando otras, manteniendo siempre viva la exigencia de la pureza de la fe. Es el cristianismo de corte protestante.

Tanto una como otra tendencia se encuentran tanto en el catolicismo como en el protestantismo; pero, según sea el acento, se generarán diferentes estilos de vivencia de la identidad cristiana³⁰, los cuales, tanto uno como otro, encuentran respaldo en la Biblia y en la Tradición. Por un lado se dice: «Yo os anuncio lo que adoráis sin conocer» (Hech 17, 23); «examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5, 21). Por otro, también se tiene presente: «no os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios» (1 Jn 4, 1); «perseverad en aquello *quod fuit ab initio*» (1 Jn, 1, 1-4; 2, 7.24; 2 Jn, 5), porque hay actitudes *qui solvunt Christum* (1 Jn 4, 1-6; 1 Cor 12, 3); «guarda el depósito; evita las palabrerías profanas y las objeciones de la falsa ciencia, porque algunos que la profesaban se han apartado de la fe...» (1 Tim 6, 20-21; 1, 3-4; 4, 7; 2 Tim 1, 13-14; 4, 2-4). En la tradición se atestigua la profunda condescendencia (*synkatábasis*) para con las religiones existentes, asumiendo de ellas todo lo posible, como es el caso del Papa Gregorio Magno († 604), que al enviar misioneros entre los sajones les hace las siguientes recomendaciones: «No se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente sus ídolos. Para ello rociense los ídolos con agua bendita, constrúyanse altares y depositense en ellos las reliquias. Esos templos tan bien construidos deben ser lugares de sacrificio no a los espíritus malos, sino al Dios verdadero. Cuando vea que su templo no es destruido, el pueblo se volverá con alegría al conocimiento y adoración del verdadero Dios»³¹. Otras veces tiene lugar un puro proceso de sustitución: en lugar de amuletos paganos, se utilizan cruces de metal; en lugar de fórmulas con efec-

(30) L. BOFF, «Que é o catolicismo?» (art. cit. en nota 3), pp. 40-46.

(31) *Epist. XI*, 76 (PL 77, 1.215).

tos curativos, se emplean palabras y frases de la Escritura³², y así sucesivamente.

Pero se da también la viva preocupación por el verdadero sincretismo, excluyendo todo tipo de magia, fetichismo y politeísmo. Así, el sínodo de Ancira (a. 314) establece en el canon 24 que los adivinos y otras personas que sigan costumbres paganas u hospeden en sus casas a magos, estén sujetos 5 años al canon de la excomunión. El sínodo de Elvira (hacia el año 312) determina en el canon 6 que si alguien, merced a artes mágicas que conllevan idolatría, matara a otra persona, fuera excluido de por vida de la comunidad cristiana. El sínodo de Laodicea (segunda mitad del siglo IV) ordena en el canon 36 que «los sacerdotes y demás clérigos no pueden ser magos, hechiceros, quiromantes ni astrólogos. Tampoco pueden fabricar amuletos, que son cadenas del alma más que protección de la vida. Ordénamos que quienes los lleven sean expulsados de la iglesia»³³. En una explicación del Credo que data de los años 360 a 400, se lee: «No se permita a nadie que, en caso de enfermedad, dolor o cualquier preocupación, busque a un hechicero o a alguien que aplique filacterias. Jamás haga esto, ni permita que se haga con nadie»³⁴.

En este asunto del sincretismo, San Agustín distingue siempre entre lo que la fe enseña y lo que la fe tolera³⁵. Y establece algunos criterios que siguen siendo hoy de actualidad:

«Todas estas cosas (costumbres, ritos y fórmulas procedentes del paganismo), que no encuentran fundamento en la Sagrada Escritura ni en las resoluciones de los sínodos de los obispos, ni han adquirido autoridad de la Tradición de la Iglesia, sino que surgen por ahí, según el lugar y la costumbre, en una tal pluriformidad de manifestaciones que no se alcanza a ver qué objetivos persiguen, deben ser simplemente abolidas siempre que sea posible. Aun cuando no contradigan la fe, sin embargo sobrecargan la religión, la cual, según el designio de

Dios, debe estar libre de excesos esclavizantes y dotada de unas formas cultuales simples y claras»³⁶.

Aquí se aducen fundamentalmente los criterios de la praxis cristiana en el comportamiento sincretista. En primer lugar, se toma la propia Escritura como un criterio. La Escritura representa ya una purificación dentro del propio judaísmo y del cristianismo primitivo frente a formulaciones y prácticas no demasiado adecuadas al Misterio de Dios y a la dignidad del hombre. En segundo lugar, se apoya en la Tradición de la Iglesia universal, la cual también procedió a una selección de los diversos elementos y conservó lo que mejor expresaba la experiencia cristiana. En tercer lugar, las decisiones de los sínodos episcopales, que también a su vez (como insinuábamos más arriba) procedían siempre a un discernimiento crítico en medio de la maraña de objetivaciones elaboradas por el Pueblo de Dios. Se aduce, por último, un argumento de la tradición profética y jesuánica en defensa de la libertad y la espontaneidad del hombre frente al universo cultural: no ser hipócritas como los fariseos (Mt 6, 5), ni locuaces como los gentiles en sus largas oraciones (Mt 6, 7), ni crear pesadas cargas religiosas que nadie puede llevar, con un sinnúmero de normas, leyes y ritos (Mt 23, 4.23). Sintéticamente podríamos decir que todo lo que contribuye a la libertad, al amor, a la fe y a la esperanza teologales representa un verdadero sincretismo y encarna en la historia el mensaje liberador de Dios.

Como fácilmente se deduce, pretendemos hablar de la identidad cristiana no en términos de universalización de un *concepto* de identidad, como ha sólidamente hecho en una cierta época de la teología en que se identificaba fe y doctrina. Un cristianismo doctrinario no tolerará el sincretismo, sino que dogmatizará su propio sincretismo, hecho de una vez para siempre, y se resistirá a hacer nuevos intentos. Lógicamente, esta forma de verlo debería matar la historia. Si la historia sigue, entonces la identidad no puede ser pensada en términos de un concepto universal, sino en términos de una experiencia siempre de nuevo repetida y conservada que, sin embargo, se expresa de modo diferente, según las épocas, los lugares, las clases sociales y las situaciones geopolíticas. Dado que la expe-

(32) Cfr. C. J. HEFELE, *Conziliengeschichte* I, p. 770; R. HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag* (*op. cit.*), pp. 345-356.

(33) R. HERNEGGER, p. 345.

(34) Citado por F. J. DOLGER, en *Antike und Christentum* III (1932), p. 84.

(35) *Contra Faustum*, 20, 21; *Epist.* 201, 3, 18.

(36) *Epist.* 55, 19, 35; cfr. *Epist.* 54, 11.

riencia cristiana se concibe como católica, ha de estar abierta a la universalidad, sin escoger la cultura en la que ha de encarnarse, porque toda cultura es buena para testimoniar en ella la salvación conquistada para todos por Jesucristo. De ahí la necesidad de que haya un cristianismo yoruba, un cristianismo umbandista, un cristianismo amerindio, etc.

b.c.) Dos criterios fundamentales: culto al Espíritu y compromiso ético.—Deseamos hacer resaltar dos criterios fundamentales que aparecen en la Escritura y que son asumidos por Jesucristo. Además de conservar la identidad de la experiencia cristiana, que en el fondo es la experiencia del Misterio absoluto que se comunicó al hombre como gracia, amor y perdón en la propia realidad del hombre (encarnación), es menester expresar esto en los parámetros de un culto espiritual y en un compromiso ético que testimonie en la vida la autenticidad del modo de entenderlo.

Culto espiritual: De lo que se trata en toda religión es del encuentro con Dios. Toda religión, su universo simbólico, no busca otra cosa sino llevar al hombre al espacio de lo Divino y propiciar un encuentro salvífico. La tradición bíblica llama a esto culto espiritual. Y hay que aclarar que, en este caso, ‘espiritual’ no tiene nada que ver con oposición a la materia, sino que se refiere al culto del corazón, a la consagración de toda la persona. Dios no quiere cosas del hombre (sacrificios, rezos, ritos, sacramentos), sino que lo que desea es el corazón del hombre, su vida, un corazón contrito y humillado, abierto, servicial y amoroso. La función de la religión consiste en crear esta actitud oblativa del hombre y expresarla, no sustituirla. Mientras el hombre busque ceremonias y ritos, está buscándose a sí mismo, no a Dios. Si busca ante todo a Dios, entonces los ritos y las ceremonias adquieren significado como expresiones de esta búsqueda y como celebración del encuentro. La inflación de rito, música, danza y envoltura simbólica pone a la religión en peligro de bastarse a sí misma y de perder su funcionalidad para la fe y la experiencia. Tanto los profetas como Cristo son contundentes a la hora de defender la verdad de la religión, que no reside en la materialidad de sus expresiones, sino en la traducción de la acogida y de la escucha de Dios por parte del hombre (cfr. Mc 12, 33; Mt 23, 23.25; 15, 1-20; 12, 7; Jn 2, 13-22; 4, 21-24).

Compromiso ético: Culto verdadero y compromiso ético constituyen una unidad. En el mismo movimiento con el que el hombre se dirige a Dios, debe también dirigirse al otro. La causa de Dios implica la causa del hombre, y viceversa. Han sido especialmente los profetas quienes han visto la trabazón existente entre los mandamientos referidos directamente a Dios y los referidos al prójimo. La violación del derecho sagrado del hombre supone la violación del derecho sacrosanto de Dios. Está en comunión con Dios quien vive el amor y practica la justicia. Quien dice amar a Dios y odia a su hermano es un mentiroso (1 Jn 4, 20) y su culto no pasa de ser idolatría. Una religión que convive pacíficamente con la injusta miseria y con la conculcación de los derechos humanos no podrá jamás expresar la verdadera fe, no será nunca la proyección de una experiencia de encuentro con lo Divino. A ella puede aplicarse la lamentación de Jesús: «descuida lo más importante de la Ley; la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23, 23; cfr. Mt 5, 23-24; 9, 13; 12, 7; 21, 12-13); o, en palabras del profeta Miqueas: «Ya se te ha dicho, ¡oh hombre!, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar con ternura y caminar humildemente con tu Dios» (6, 8). El Dios de Jesucristo no exonera al hombre, sino que le hace participe en la construcción de unas relaciones objetivas de justicia, fraternidad y amor entre los hombres, porque éste es el camino seguro para acceder a Dios y a su salvación.

Dentro del horizonte de la positividad cristiana, estos criterios ayudan a discernir el verdadero del falso sincretismo, tanto en el interior de la propia Iglesia como en el encuentro con otras formas culturales y religiosas. La verdadera fe redime a la religión y al sincretismo falsos, haciéndolos también verdaderos. Y como la fe expresa la dimensión de trascendencia y universalidad y significa la acogida del Dios vivo que interpela concretamente dentro de la historia, por eso se abre a El en esa misma concreción en la que Dios es mediatisado. De este modo, la fe puede elaborar un sincretismo capaz de expresar ese encuentro con Dios.

Hoy se impone cada día más la convicción de que el actual sincretismo cristiano y católico se ha hecho incapaz de hacer justicia a los derechos de otra cultura y de responder adecuadamente a las exigencias del alma negra. Tenía razón fray

Boaventura Kloppenburg cuando afirmaba: «Ni el catolicismo oficial de Roma, ni el protestantismo puro de los reformadores, ni el espiritismo ortodoxo de Allan Kardec parecen satisfacer suficientemente las necesidades religiosas de nuestra gente. La ‘umbanda’ da toda la impresión de ser una protesta popular contra todas las formas religiosas importadas e insuficientemente adaptadas al ambiente»³⁷. De ello se deduce que el futuro del cristianismo en el Brasil está subordinado a su mayor o menor capacidad para articular un nuevo sincretismo. Su actual expresión cultural en el marco de la cultura greco-romano-germánica pertenece a su glorioso pasado. Y todo indica que ha de ser definitivamente pasado para la nueva cultura que está comenzando a alumbrar entre nosotros.

5. Una pedagogía de la condescendencia

El nuevo sincretismo que propugnamos no deberá hacerse a base de renunciar a la vigilante conservación de la identidad cristiana. No se trata de adaptarse a cualquier cosa. Se impone un verdadero coraje misionero y evangelizador orientado a la conversión a Jesucristo en cuanto que es el Dios comunicado definitivamente a los hombres. Esta conversión tan sólo es posible si la fe cristiana tiene el valor de renunciar a su propio sincretismo, con todas las glorias culturales y teológicas que ha acumulado, y se arriesga a un nuevo sincretismo que asuma, asimile, integre y purifique los valores de las religiones afro-brasileiras. Sin una verdadera experiencia pascual no podrá nacer una nueva Iglesia, como no habría podido nacer aquella primera Iglesia de los Apóstoles. Nos tememos que, en el actual momento eclesial, falte una clara conciencia de esta urgente necesidad. Es más fácil expandir el sistema eclesial vigente que permitir y propiciar el nacimiento de otro. De este modo, lo que se está haciendo no es atender la urgencia, sino diferirla.

Para que nazca (como sucede con toda nueva vida), es preciso tener *condecdendencia*. La condescendencia (*katabasis*) era en la teología antigua de los siglos IV y V —precisamente en el momento en que se produce el grandioso sincretismo cristiano que hemos heredado— una categoría teológica fundamen-

(37) B. KLOPPENBURG, «Ensaio de uma nova posição...» (art. cit.), pp. 404-405.

tal. Dios hizo uso de una infinita condescendencia para con el hombre al asumir toda su realidad, con sus inevitables limitaciones y onerosas ambigüedades. No a pesar de ellas, sino dentro de ellas y por medio de ellas, nos redimió. La Iglesia naciente se revistió de una valerosa condescendencia para con los griegos, los romanos y los bárbaros, con sus lenguas, sus costumbres, sus ritos y sus expresiones religiosas. No les exigía más que la fe en Jesucristo salvador, pues creía que éste iría conquistando los corazones de los hombres y sus religiones, hasta llegar a la plenitud de la verdad, oculta en la afirmación: Jesucristo es salvador.

Semejante condescendencia deberá testimoniar hoy la conciencia cristiana. Antes tolerar que condamar; antes estimular la verdadera experiencia cristiana que velar por sus formulaciones doctrinales y litúrgicas. Confiar en la experiencia religiosa del hombre afro-brasileiro significa entregarse al Espíritu, el cual es más sabio que toda la prudencia eclesial y conoce los caminos verdaderos mejor que todo el celo teológico por el purismo de la identidad cristiana. Si la pastoral no logra conjugarse con la profecía, si la contemplación no va acompañada del sentido de la realidad, entonces difícilmente podrá la Iglesia armarse del valor necesario para despojarse de sí misma y asumir una nueva carne sagrada.

Así como Dios asumió al hombre tal como lo encontró, así también deberá la fe cristiana buscar al hombre allá donde éste se encuentre y tal como se presente culturalmente. Es a partir de esta situación como deberá ordenar una pedagogía para el crecimiento y la maduración de la fe³⁸, la cual, cuanto más profunda sea, más se abrirá al verdadero sincretismo, en el que Dios y Jesucristo Liberador no aparecen como Objeto de satisfacción de la carga pulsional del hombre en busca de seguridad y consuelo, sino como el Corazón de la vida y como el Amor que todo lo atrae y todo lo penetra.

(38) C. BOFF, «A religião contra a fe?» (art. cit.), pp. 112-114.

(*) En la versión original de la presente obra, viene a continuación un capítulo titulado *Características de la Iglesia en una sociedad de clases*, que corresponde literalmente al capítulo VI (pp. 51-73) de su libro *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979, al que remitimos al lector.

LA COMUNIDAD ECLESIAL DE BASE: LO MINIMO DE LO MINIMO*

Las comunidades eclesiales de base, según dijeron los obispos en Puebla, constituyen «motivo de alegría y de esperanza» (nn. 96, 262, 1309), son verdaderos «focos de evangelización y motores de liberación» (n. 96). ¿Cuál es el mínimo de comprensión que nos es preciso para entender este fenómeno tan prometedor para el futuro de la fe en la historia, especialmente entre los pobres? Pienso que es necesario atender a cinco puntos:

1. Las comunidades eclesiales de base: encuentro del pueblo oprimido y creyente

a) El espíritu comunitario es una tendencia de toda la vida moderna: al lado de las grandes formaciones sociales surgen por doquier pequeños grupos que desean vivir unas relaciones más inmediatas y fraternas. Las comunidades eclesiales de base también son expresión de dicho espíritu. Por otra parte, existe al mismo tiempo el hecho lamentable de la crisis de la institución eclesial, debida a la escasez de ministros ordenados con el sacramento del Orden. Sin su presencia, la comunidad queda abandonada a sí misma, se desestructura y puede llegar a desaparecer. El surgimiento de las comunidades de base re-

(*) Este texto ha sido pensado y escrito en colaboración con Clodovis Boff.

presenta una salida para esta crisis. El laico asume la tarea de llevar adelante el Evangelio y de mantener viva la fe. Lo importante es que, por lo general, los miembros de las comunidades de base son los pobres, a un mismo tiempo oprimidos y creyentes. Ellos constituyen la base de la sociedad (clases populares) y de la Iglesia (laicos).

b) La comunidad eclesial de base está generalmente constituida por unas 15 ó 20 familias, las cuales se reúnen una o dos veces por semana para escuchar la Palabra de Dios, poner en común sus problemas y resolverlos bajo la inspiración del Evangelio. Ellos mismos hacen los comentarios bíblicos, crean sus oraciones y deciden comunitariamente, bajo la coordinación de alguien, las tareas que deben realizar. Después de siglos de silencio, el Pueblo de Dios toma la palabra; ya no es sólo *la feligresía de la parroquia, sino que es portador de unos valores eclesiológicos y reinventa concretamente la Iglesia de Dios en su sentido histórico y real*. Ciertamente la Iglesia es don de Cristo que recibimos agradecidos, pero es también respuesta humana llena de fe. Por eso se ha acuñado una expresión que, si se entiende como es debido, es auténticamente verdadera y ortodoxa: la Iglesia que nace de la fe del Pueblo de Dios o, más sencillamente, la Iglesia que nace, en virtud del Espíritu de Dios, del pueblo creyente y oprimido. Antes, en el interior de nuestros países latinoamericanos, el pueblo se encontraba una o dos veces al año, cuando acudía el sacerdote a bautizar, celebrar los matrimonios y anunciar el Evangelio. Sólo se sentía Iglesia en aquellos momentos. Ahora, siempre que se encuentra, semanalmente o con mayor frecuencia, se siente la comunidad de los fieles en la que está presente Jesucristo resucitado. Es la realización del misterio de la Iglesia universal en las bases, en esta concretización humilde y pequeña de hombres, mujeres y niños, por lo general muy pobres, pero llenos de fe, esperanza, amor y comunión con todos los demás cristianos. La comunidad eclesial de base concretiza la verdadera Iglesia de Jesucristo.

c) Actualmente observamos lo siguiente: por un lado, existe la «Iglesia grande» —institución que está ahí, con sus diócesis y sus obispos correspondientes, con sus parroquias y sus ministros sagrados, con sus capillas y sus santuarios, especie de ‘filiales’, etc.—; por otro lado, una amplia red de comunidades

eclesiales de base que, sólo en el Brasil, suman unas 70.000, en las que están integrados cerca de 4 millones de cristianos que viven su fe en dichas comunidades. Lo importante es constatar la convergencia existente entre estas dos expresiones de la única Iglesia de Cristo y de los apóstoles. La gran-Iglesia-institución apoya y quiere a las comunidades de base, a través de las cuales se hace presente en los medios populares, se hace perfectamente concreta y participa de la dolorosa pasión y de las esperanzas del pueblo. Las comunidades eclesiales, por su parte, desean estar y están en comunión con la gran-Iglesia-institución; quieren tener en su seno al obispo, al sacerdote, a los religiosos. De este modo, las comunidades entran en contacto con la gran tradición apostólica, garantizan su catolicidad y robustecen la unidad de la Iglesia.

d) En la medida en que la Iglesia se abre al pueblo, en esa misma medida se convierte cada vez más en Pueblo de Dios; en la medida en que el pueblo, especialmente el pueblo de los pobres y los oprimidos de nuestra sociedad, se reúne en nombre de Cristo y en la escucha de su Palabra de salvación y liberación, en esa misma medida constituye concretamente, a nivel histórico, la Iglesia de Jesucristo. No existe, por tanto, conflicto entre la cúpula y las bases de la Iglesia, o entre la institución eclesial y las comunidades eclesiales. Y no existe, porque se da una convergencia entre ambos polos; no existe, porque una gran parte de la institución eclesial se ha adherido a las comunidades, desde cardenales y obispos hasta párrocos. La verdadera tensión existente es la tensión entre una Iglesia (la institución y las comunidades) que ha optado por el pueblo, por los pobres y por su liberación, y ciertos grupos de la misma Iglesia (obispos, sacerdotes y laicos) que no han tomado esta opción o no la han concretado o persisten en mantener tan sólo el carácter estrictamente sacramental y devocional de la fe.

Las comunidades eclesiales de base significan una bendición de Dios para nuestra historia y constituyen la respuesta que la fe eclesial da a los desafíos del pueblo oprimido y creyente.

2. Las comunidades eclesiales de base nacen de la Palabra de Dios

a) Suele decirse que el Evangelio es el «carnet de identidad» de las C. E. B. De hecho, en ellas se escucha, se comparte y se cree el Evangelio. Es a la luz del Evangelio como reflexionan sobre los problemas de la vida. Es éste un rasgo típico de las C. E. B., en las que el Evangelio se ve siempre confrontado con la vida, con la situación concreta. No es tan sólo un libro maravilloso y consolador. También es eso, pero es sobre todo luz y fermento. En esos medios pobres, el Evangelio aparece tal como es: buena nueva, mensaje de esperanza, de promesa y de alegría.

b) La relación entre Evangelio y Vida se da en un proceso lento y difícil. Inicialmente, la Palabra les lleva a interesarse por los problemas del grupo reunido: una enfermedad, un despido, etc. Con el tiempo, el grupo se abre a la problemática social del medio ambiente, a la calle o al barrio. Son problemas de agua, de luz eléctrica, de saneamiento, de asfaltado, de ambulatorio, de escuelas, etc. Posteriormente, en una fase más evolucionada, el grupo se decanta políticamente frente al sistema social. Se cuestiona entonces acerca del modo vigente de organización social. Y la acción correspondiente a ese nivel de conciencia es la participación en los instrumentos de lucha del pueblo: sindicatos, movimientos populares, partidos, etc.

c) Para el pueblo de las bases, la fe constituye la gran puerta de entrada a la problemática social. Su compromiso social arranca de su visión de fe. Y no es que la fe haya cambiado. Es que, frente a los hechos de la vida, se revitaliza, se desdobra y se muestra tal como es: como fermento de liberación.

d) El compartir el Evangelio en las C. E. B. tiene lugar dentro de la mayor libertad. Todos pueden hablar. Todos son invitados a decir su palabra sobre el Evangelio, a dar su opinión con respeto al hecho o a la situación de que se trate. Sorprendentemente, la exégesis popular se aproxima mucho a la antigua exégesis de los santos Padres. Es una exégesis que va más allá de las palabras y que capta el sentido vivencial (o espiritual) del texto. El texto evangélico sirve de inspiración para la reflexión de la vida, que es el lugar donde resuena la Palabra de Dios.

e) Indudablemente, en los grupos hay animadores. Existen también encuentros o cursos de capacitación de los mismos. Pero se concede prioridad absoluta a las comunidades, a sus necesidades y a su iniciativa.

3. Las comunidades eclesiales de base: una nueva manera de ser Iglesia

a) La comunidad eclesial de base no es tan sólo un instrumento de evangelización en medios populares. Es mucho más. Es una nueva manera de ser Iglesia y de concretar el misterio de la salvación vivido comunitariamente. La Iglesia no es únicamente la institución (la Escritura, la Jerarquía, la estructura sacramental, la ley canónica, las normas litúrgicas, la doctrina ortodoxa y los imperativos morales). Todo esto posee un valor perenne y necesario. Pero la Iglesia es también *acontecimiento*: surge, nace y se reinventa siempre que los hombres se reúnen para escuchar la Palabra de Dios, creer juntos en ella y, juntos, proponerse seguir a Jesucristo, movidos por el Espíritu. Y esto ocurre precisamente con las comunidades de base. Muchas veces el grupo se reúne a la sombra de un gran árbol que todos conocen. Allí se encuentran semanalmente, leen los textos sagrados, comparten sus comentarios, rezan, hablan de la vida y deciden las tareas comunes. Allí se realiza, como acontecimiento, la Iglesia de Jesús y del Espíritu Santo.

b) La principal característica de esta manera de ser Iglesia es la comunidad y la fraternidad. Todos son verdaderamente hermanos, todos participan, todos asumen sus respectivos servicios. Este es el primer momento. Después viene la incipiente estructura de dirección y coordinación. Si todos son fundamentalmente iguales, sin embargo, no todos hacen todas las cosas. Así pues, existen coordinadores, muchas veces mujeres, que son responsables del orden, de la presidencia de las celebraciones y del aspecto sacramental de la comunidad. Sabemos que la Iglesia de los primeros siglos se entendía principalmente como *communitas fidelium*, comunidad de fieles, con una gran participación del pueblo en todos los asuntos. A partir del año 1000 se fue imponiendo, cada vez más, una forma de Iglesia jerárquica. El poder sagrado fue considerado como el elemento estructurador, en lugar de serlo la comunidad (*koi-*

nonia). Semejante forma de organizar la Iglesia constituía ciertamente una necesidad histórica, pero no facilitaba la participación responsable de todos. Con la comunidad de base se abre la posibilidad de una mayor participación y equilibrio entre las diversas funciones eclesiales. Los laicos redescubren su importancia: también ellos son sucesores de los Apóstoles en la medida en que son herederos de la doctrina apostólica; también ellos son co-responsables de la unidad de la fe y de la comunidad. Evidentemente, no significa esto que los obispos vean menoscabada su insustituible función. Es preciso comprender que la apostolicidad no es característica exclusiva de unos cuantos miembros de la Iglesia (el Papa y los obispos), sino de toda la Iglesia; y esta apostolicidad tiene, dentro de la Iglesia, diferentes modos de participación. En las comunidades eclesiales los laicos redescubren su sentido apostólico y misionero. No es infrecuente que una comunidad funde otras comunidades y las acompañe en su crecimiento.

c) La forma comunitaria de vivir la fe permite que surjan muchos tipos de ministerio de los laicos. El pueblo los califica simplemente de «servicios», que es en realidad el sentido que daba Pablo a los carismas. Todos los servicios son entendidos como dones del Espíritu Santo. Hay quienes tienen especiales dones del Espíritu Santo. Hay quienes tienen especiales dotes para visitar y consolar a los enfermos: a éstos se les encarga que se informen al respecto y los visiten. Otros se dedican a alfabetizar, otros a concientizar sobre los derechos humanos o la legislación laboral, otros a preparar a los niños para los sacramentos, otros a ocuparse de los problemas familiares, etc. Todas estas funciones son respetadas, estimuladas y coordinadas por el responsable, a fin de que todo crezca en función de toda la comunidad. La Iglesia, más que organización, es un organismo vivo que se re-crea, se alimenta y se renueva desde las bases.

4. Las comunidades eclesiales de base: signo e instrumento de liberación

a) Las C. E. B. no son ni pueden ser «ghettos» o sectas. Son comunidades abiertas al mundo y a la sociedad. La lectura y la participación que hacen del Evangelio las mueve a orientarse a la actuación social. Al interior de las C. E. B. se lleva

toda la problemática que el pueblo experimenta: desempleo, bajos salarios, pésimas condiciones de trabajo, falta de transportes adecuados y de otros servicios básicos.

b) El grupo se pregunta entonces por las causas y las consecuencias de toda esta problemática. La C. E. B. tiene una innegable función crítica y desenmascaradora. En ella se aprende a vivir en la verdad. Resulta imposible seguir ocultando la verdadera realidad social. En la C. E. B. se llama a las cosas por su nombre. La explotación es explotación. La tortura, tortura. La dictadura, dictadura. En este sentido, las comunidades se han apropiado de los instrumentos de análisis que hasta hace bien poco eran monopolio de ciertos grupos y grúpiculos de ilustrados: académicos o militantes. La gran Iglesia institucional ha ejercido una diaconía de especial importancia al concientizar al pueblo acerca de sus derechos y al denunciar las injusticias.

c) Por otro lado, en las C. E. B. se intenta un nuevo tipo de sociedad. Es desde dentro de ella desde donde se intenta superar las relaciones injustas que imperan en la sociedad en general. ¿Cómo? Por medio de la participación directa de todos sus miembros, compartiendo todos la responsabilidad, la dirección y la toma de decisiones; a través del respeto a los más débiles; a través del ejercicio del poder como servicio.

d) Las C. E. B. son comunidades que actúan socialmente. En ciertos lugares constituyen el único canal de expresión y movilización popular. Organizan recogidas de firmas, trabajos conjuntos, explotaciones agrarias, cajas comunes, iniciativas de resistencia a la expulsión de las tierras, etc. A veces dan origen a movimientos populares autónomos, como el Movimiento contra la carestía de la vida, sindicatos de agricultores, Frentes Populares, etc. Y cuando ya existen otros movimientos populares, las C. E. B. procuran no hacerles la competencia, sino que se articulan con ellos, proporcionándoles miembros y líderes, apoyo y crítica al mismo tiempo. No pasa por la mente de las C. E. B. la posibilidad de organización alguna de movimientos sociales confesionales. Porque el problema no está ahí, sino en la formación o el fortalecimiento del movimiento popular (sindicato, partido, etc.)

e) Por eso, también las C. E. B. son a veces comunidades reprimidas, perseguidas, que cuentan con sus santos y sus

mártires. Pero no parece que la represión haya hecho decrecer la fuerza de las C. E. B., sino que, por el contrario, del sufrimiento conscientemente aceptado han salido las C. E. B. más consolidadas y audaces.

5. Las comunidades eclesiales de base: celebración de la fe y de la vida

a) Como ya hemos mostrado, la fe cristiana no se consume ni se agota en su dimensión de compromiso y de liberación. También posee su momento de celebración de la liberación que Dios realizó por nosotros en Jesucristo; se celebra su presencia entre nosotros a través de la Palabra y los sacramentos, y todos se confortan con las promesas que él nos dejó. En las comunidades eclesiales de base encontramos muy desarrollada la dimensión celebrativa. La magnitud de sus miserias y la gravedad de sus luchas no consiguen suprimir el sentido de la fiesta, que es el lugar donde el pueblo respira y se siente libre y feliz.

b) En las comunidades, como sucede ya en toda nuestra pastoral, se da un gran valor a la religiosidad popular: las devociones a los santos patrones, las procesiones, las romerías y otras fiestas típicas. Estas expresiones no significan una decadencia del catolicismo oficial, ortodoxo y culto, sino que es la forma que el pueblo tiene, dentro de sus categorías, de asimilar el mensaje de Jesús. El pueblo no se rige tanto por la lógica del concepto y de la razón analítica cuanto por la lógica del inconsciente y de lo simbólico, la cual es tan digna como aquella otra expresión de la fe. Fue a través de esta religiosidad popular como Dios visitó a sus pobres. Fue mediante sus rezos, sus santos, sus fiestas en honor de la Virgen y de los diversos misterios de Cristo como el pueblo pudo resistir tantos siglos de opresión político-económica y de marginación eclesial. Fue en el interior de su religiosidad como el pueblo consiguió rehacer el sentido de la vida, mantener viva la fe y alimentar la confianza, y todo ello en una sociedad que le negaba el derecho, la dignidad y la participación. Todo ello está llevando a la Iglesia a reinterpretar su tradicional práctica pastoral de escaso aprecio por las manifestaciones religiosas del pueblo.

c) En las comunidades eclesiales de base no se robustece tan sólo la religiosidad del pueblo (lo cual ya sería mucho), sino

que además son el lugar de la creatividad de la fe viva, que encuentra en ellas su expresión adecuada. En la comunidad se da la unidad entre fe y vida. Por eso se celebra también la presencia de Dios dentro de la vida. En las largas oraciones comunitarias se reza y se recuerdan todos los problemas, las opresiones, los opresores, las dificultades, pero también los logros, los resultados conseguidos y los proyectos en realización. Cuando, después de muchas luchas, se ha conseguido un ambulatorio para el barrio, o una escuela, o un autobús, la comunidad celebra el acontecimiento en sus reuniones. Porque tal tipo de acontecimientos son vehículos de los bienes del Reino de Dios, son parábolas de la gracia liberadora en el mundo. No sólo se celebran los sacramentos, sino también la dimensión sacramental de la vida, pues ésta se ve siempre invadida por la gracia de Dios. El pueblo posee este fino sentido para captar la dimensión religiosa que atraviesa todas las instancias de la vida humana, la cual nunca es totalmente profana ni está absolutamente cerrada a Dios.

d) En la comunidad reside el lugar para la creatividad litúrgica. Evidentemente, el pueblo siente aprecio por la liturgia canónica y oficial; pero también crea sus propios ritos, sabe esenificar con enorme espontaneidad la Palabra de Dios, sabe organizar grandes celebraciones sirviéndose de la Biblia y de los objetos o las comidas típicas de la región. Es en estos momentos cuando la fe adquiere su mejor forma de expresión. Un pueblo que sabe celebrar es un pueblo susceptible de ser rescatado; no todo en él está oprimido; es un pueblo en marcha hacia su liberación.

LAS ECLESILOGIAS SUBYACENTES A LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

En Brasil ya han tenido lugar cuatro encuentros nacionales de comunidades eclesiales de base: en Vitória (Estado de Espíritu Santo), en 1975 y 1976; en João Pessoa (Estado de Pernambuco) en 1978 y, por último, en Itaici (Estado de São Paulo) en 1981.

1. Eclesiogénesis: nace la Iglesia de la fe del pueblo

La primera impresión es que algo nuevo, algo del Espíritu, está actuando en este fenómeno, en el que el pueblo creyente y pobre se organiza para vivir comunitariamente su fe. Lo que se hace no es repetir un pasado, ni reformar una estructura presente, sino abrir un futuro nuevo, aún no experimentado en los últimos siglos de predominio clerical. Se trata de una verdadera eclesiogénesis, es decir, de la génesis de una Iglesia que nace de la fe del pueblo.

En estos encuentros tiene lugar un hecho inusitado y de una magnitud verdaderamente teológica. La Iglesia está allí representada por sus obispos, confesores, profetas, mártires (son muchos los que han padecido torturas por causa de su fe), doctores, vírgenes y representantes del Pueblo de Dios. Parece actualizarse allí la historia de la Iglesia primitiva, con la mística que la caracterizaba. Se discuten, a la luz de la fe y de la actua-

ción del Espíritu en ellos presente, los pasos que se han dado. Lo cual no impide el calor de los debates ni exime del difícil trabajo de buscar los mejores caminos. Estos encuentros nacionales se sitúan perfectamente en la tradición de los sínodos de la antigua Iglesia, de Cartago, Toledo, Arausiano y otros tantos que marcaron indeleblemente el ulterior desarrollo doctrinal y disciplinar de la Iglesia.

Al final, todas las conclusiones manifiestan la conciencia de la importancia espiritual y teológica de este acontecimiento del Espíritu. Impera en ellas la misma mentalidad apostólica: «Nos ha parecido, a nosotros y al Espíritu Santo, ponderar y decidir lo siguiente...», o «En obediencia al Evangelio y fieles a los clamores del sufrido pueblo...»

En estos encuentros el teólogo escucha y aprende más de lo que habla y enseña. Y es bueno que así sea, porque, por lo general, la práctica precede a la sistematización teórica, la cual es siempre realidad-reflejo, mientras que la realidad-fuente es la experiencia refleja de la comunidad. Si la teología no es capaz de escuchar y aprender, me temo que lo que hará será oscurecer, en vez de iluminar los caminos de la nueva Iglesia, nacida de la vieja. En este perspectiva voy a tratar de presentar algunas pistas de reflexión acerca de las eclesiologías subyacentes a las C. E. B.

Casi todas las comunidades ya han recorrido, o están recorriendo, el siguiente camino, sumariamente descrito en este gráfico:

<i>Critica</i>	<i>Búsqueda</i>	<i>Tema-reflexión</i>	<i>Praxis</i>
1) Iglesia de los sacerdotes: clericalismo.	Iglesia del pueblo; no para el pueblo, sino con el pueblo.	Iglesia Pueblo de Dios.	Diálogo abierto, igualdad, oír al pueblo, participación. El sacerdote se modifica. Concilio Vaticano II.
2) Iglesia impositiva; anónima, no pregunta, no informa; Institución: obedecer las leyes.	Fraternidad, diálogo, servicios, relaciones horizontales, correspondencia.	Iglesia comunión, Comunidad de fe y amor; Sacramento-síguo.	El pueblo se modifica: se comunica, se expresa en la liturgia, asume servicios. Comunidad no de obediencia, sino de amor. Círculos bíblicos.
3) Alienación: Iglesia, sólo ritos y sacramentos; aliada a los ricos y desencarnada.	Se busca al pobre; la Iglesia encarna da detecta injusticias, defiende a los explotados, toma conciencia de los derechos humanos.	Iglesia profética, liberadora, comunidad abrahámica; sacramento-instrumento de liberación.	Compromiso social, círculos de concientización y reflexión de los derechos humanos; formación de CEB y asociaciones de defensa de los derechos humanos e intereses del pueblo.

Medellín/Puebla

2. Problemas específicos de cada tipo de Iglesia

En este camino se han recorrido y se siguen recorriendo todas estas etapas. Y no se trata de que una suceda a la otra y ésta deje de existir. No. Es un proceso vital. Por eso, un tipo entra dentro del otro. Todos coexisten y deben coexistir. Los tipos aparecen no por exclusión, sino por acentuación. Se acentúa más una línea y una perspectiva de Iglesia, la que mejor responde a los desafíos de la situación. Entonces, alrededor de esta perspectiva, se esclarecen los demás valores y tendencias.

a) *Problemas en torno al tema-reflexión:
Iglesia-Pueblo-de-Dios*

Inmediatamente después del Concilio se descubrió el tema de la Iglesia-Pueblo-de-Dios. Y se produjo una gran modificación, no tanto de parte del pueblo, el cual se admiraba de que la Iglesia hubiera descubierto tan tarde algo que resulta obvio para quien lea el mensaje de Cristo, sino de parte del sacerdote. Este ya no se sentía distanciado del pueblo, a pesar de su formación elitista y de los privilegios propios de su estado. El sacerdote se encarnó, se sumergió dentro del pueblo. Y este proceso tuvo lugar bajo el signo de la secularización. El sacerdote abandonó casi todos los signos sagrados de los que estaba investido: sotana, clausura canónica de los religiosos, etc.; aceptó la simplificación de la liturgia y abrió su casa al pueblo. Pasada esta experiencia, se pregunta hoy si el sacerdote no fue demasiado lejos. El pueblo —se afirma aquí y allá— no está tan secularizado.

Se comienza a valorar la propia religiosidad popular. Inicialmente, el sacerdote desnudó de bastantes cosas a sí mismo y a las iglesias. Concientizó al pueblo; destruyó en grado elevado la religiosidad popular. El pueblo se retrayó, pero no se entregó. Eso sí, se sintió agredido. Hoy se comienza de nuevo a valorar los signos populares. Lo sagrado ya no es tabú, sino que se acepta como una forma, al lado de la legítima secularización, por la que Dios se hace presente de manera explícita. Pero los verdaderos problemas no están a este nivel.

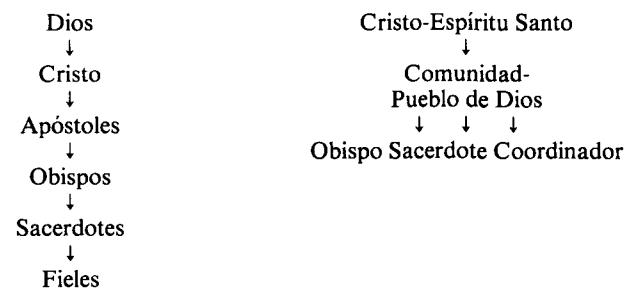
El verdadero problema radica en las implicaciones teológicas presentes en la afirmación fundamental de que la Iglesia es Pueblo de Dios. Destaquemos algunas:

Existe en la Iglesia una igualdad fundamental. Todos son Pueblo-de-Dios. Todos participan de Cristo directamente, sin mediaciones. Por eso, todos participan del servicio de enseñar, santificar y organizar la comunidad. Todos son enviados en misión, no sólo unos pocos; todos son responsables de la unidad de la comunidad; todos deben santificarse.

Pero, si bien todos son iguales, no todos hacen todas las cosas. Unos hacen unas, y otros otras, en la construcción de la misma comunidad. De este modo surgen los diversos oficios y servicios que responden a necesidades concretas que se mani-

fiestan en la comunidad. Hay un oficio especial: el de dar unidad a todos los servicios para que todo crezca armónicamente. Esta es la función del presbítero con respecto a la comunidad local y la del obispo con respecto a la comunidad regional. Lo específico de ellos no consiste en consagrarse, sino en ser unidad en el culto, en la organización y en la transmisión de la fe.

La concepción de Iglesia-Pueblo-de-Dios invierte la relación por lo que se refiere a los ministerios, lo cual supone una transformación de la eclesiología. La eclesiología clásica, que aún sigue vigente en la mente de muchos, es una «Jerarcología», es decir, una Iglesia que tan sólo toma en consideración a la Jerarquía. Gráficamente, la diferencia es la siguiente:



En esta concepción, el fiel no tiene nada. Tan sólo el derecho a recibir. Los obispos y los sacerdotes lo han recibido todo. Se trata de un auténtico capitalismo. Ellos producen los valores religiosos y el Pueblo los consume. Es un estilo monárquico y piramidal.

Todos los servicios al Pueblo de Dios, dentro del Pueblo de Dios y en favor del Pueblo de Dios. Los servicios son posteriores. Lo anterior es la comunidad. Estilo fraternal y comunitario, flexible: conforme a las necesidades, surgen los servicios.

Quien ha optado por la Iglesia-Pueblo-de-Dios (cfr. Vaticano II: *Lumen Gentium*, cap. II, sobre el Pueblo de Dios, que es anterior al cap. III, sobre la Jerarquía, con lo que se anuncia un nuevo sentido de comprensión de los ministerios), debe llevar hasta el final las consecuencias: Hacer una Iglesia viva, con unos servicios flexibles, funcionales y sin privilegios teóricos. Esta concepción facilita el que se entiendan teológicamente, como manifestación del Resucitado, los diversos servicios que se prestan dentro de la comunidad. Se trata de verdaderos ministerios: cuidar a los enfermos, ayudar a explicar la Sagra-

da Escritura en los círculos bíblicos, concientizar acerca de los derechos humanos, presidir la comunidad, etc.

*b) Problemas en torno al tema-reflexión:
Iglesia-comunidad y signo de liberación*

La Iglesia como comunidad ha propiciado una nueva forma de experimentar la vida de la fe, favoreciendo la participación no sólo en la liturgia, sino también en las decisiones, en el compromiso de conservar y hacer crecer la Iglesia, ser misionero, etc.

Ha tenido lugar una positiva descentralización; las comunidades de base son algo más que simples «capillas»: poseen su autonomía y sus valores propios.

La liturgia es expresión de la fe, no la realización de un rito sagrado.

La Palabra ya no es propiedad privada del sacerdote, sino que el pueblo tiene parte en ella.

El diezmo expresa el compromiso en favor de la comunidad.

Se trata, ante todo, de vivir el Sacramento Fontal que es la Iglesia, como condición para recibir los sacramentos, los cuales son concreciones de dicho Sacramento Fontal en las situaciones de la vida (podría representarse con la figura de una mano —la Iglesia— que tuviera siete dedos, los sacramentos).

Se intenta la formación de un grupo estable de dirigentes, bien sea mediante un consejo, bien sea mediante un monitor formado para garantizar la unidad y la armonía de la comunidad.

Pero en la concepción de Iglesia-comunidad hay que tomar conciencia de una serie de riesgos y limitaciones:

¿Cuál es el sentido de esta comunidad de fe? Es importante que la comunidad profundice, desde el punto de vista de la vivencia y de una nueva praxis de la relación comunitaria, una serie de valores que resultan imprescindibles en el cristianismo: fraternidad, ayuda mutua, solidaridad, participación en todas las cosas de la comunidad, circulación de la información, maduración de decisiones en las bases...

Es igualmente importante que se cree una mística de la fe y la adhesión a Jesucristo, que se hace presente en la comunidad, y al Espíritu Santo, asimismo presente en los diversos ser-

vicios (carismas, según el lenguaje paulino). Crear convicciones de fe profundas e inquebrantables, capaces de soportar dificultades y persecuciones. Si no se crea esta mística en la comunidad, el fiel no tendrá fuerzas para soportar los enfrentamientos, las persecuciones y hasta el encarcelamiento, que pueden sobrevenirle por causa de su compromiso fundamentado en la fe.

Esta mística es imprescindible. No es una etapa que haya que quemar o que pueda ser sustituida por un compromiso social o en favor de los derechos humanos, sino que es algo que debe estar siempre presente, a fin de alimentar la fe, dar fuerzas y hacer presente a Jesucristo resucitado.

El peligro consiste en una totalización *ad intra*; el peligro puede ser pensar que el cristianismo reside fundamentalmente en lo comunitario, o en la liturgia, o en la participación familiar e íntima.

Si se queda tan sólo en el aspecto comunitario religioso, el grupo acabará duplicando unas acciones que también realizan la sociedad y el Estado: ayuda mutua, creación de escuelas y ambulatorios, etc. Es importante que estas cosas se hagan cuando no existen. Pero no hay que quedarse ahí.

La comunidad está inserta en el mundo; pero no se trata de un mundo pequeño y cerrado, con su liturgia en la que todos participan perfectamente, con su acción social en la que todos se conocen unos a otros. La comunidad está inserta en un mundo abierto en el que hay conflictos, lucha de clases y explotación; en el que la religión es utilizada para aquietar los ánimos a fin de que todo pueda seguir como siempre, es decir: los poderosos arriba, explotando; el pueblo abajo, sufriendo.

Naturalmente que es posible una liberación intra-sistémica: se corrigen ligeramente las posiciones, la gente sufre menos y existe un cierto progreso porque se hacen obras de asistencia necesarias; pero no se rompe el cerco que opriime e immobiliza a todos. También puede uno amoldar su propia libertad dentro de una prisión: basta con que acepte esta limitación y se resigne a vivir más o menos; de este modo puede hacer progresos, pero siempre dentro de la prisión. El problema es que el hombre, entusiasmado con los progresos que realiza dentro de la prisión, acabe olvidando la prisión; que defienda su propia situación, olvidando que lo que está defendiendo es

precisamente la prisión que le ha arrebatado la libertad y le mantiene preso dentro de ella. El problema consiste en tomar conciencia de la prisión; hacer que ya no haya hombres dentro de ella; crear las condiciones para que todos sean libres. No basta con hacer progresos dentro de la prisión: es preciso salir de ella. Y esto se consigue a través de un largo proceso de desmantelamiento y total transformación de la prisión, de manera que deje de ser prisión.

Dicha liberación, como proceso que es, exige un minucioso análisis de la sociedad, del modo de producción y distribución de la riqueza y de cómo se sitúa cada cual dentro de la relación capital-trabajo-participación. La comunidad que despierta a estas realidades es que previamente ha tomado conciencia de los derechos humanos violados, de la pobreza estructural y de las injusticias sociales, que son fruto no de la mala voluntad de los patronos, sino de la organización de todo un sistema que suele presentarse como bueno, cristiano, democrático, etc. La fe cristiana despierta a la macrocaridad, a la justicia social, al auténtico significado de la liberación global de Jesucristo, que exige una transformación no sólo de la persona, sino también de las estructuras.

c) *Problemas en torno al tema-reflexión:
Iglesia profética e instrumento de liberación*

En esta concepción, la comunidad de fe y de base ha tomado ya conciencia de su misión en el mundo. No basta con preocuparse tan sólo de los problemas internos de la comunidad cuando fuera de ella, en el mundo, imperan la miseria y la explotación. Comienza entonces a analizar más detenidamente los mecanismos de la opresión. Y no se limita a verlo como un dato sociológico, sino que lo interpreta como pecado social, como injusticia que ofende a Dios y al hermano. Jesucristo desea también liberar de estas situaciones para ir hacia una sociedad más libre, fraterna y llena de la gracia divina.

El grupo de reflexión y la comunidad no pueden:

— limitarse a lo que es *específicamente cristiano*, como la reflexión sobre la fe, la caridad, la gracia, el pecado, el matrimonio, los sacramentos o el misterio de Jesucristo. Estos asuntos son ineludibles, pero no bastan;

— limitarse a vivir y profundizar los *problemas comunitarios*: la ayuda mutua, la higiene, la alfabetización, la participación en las tareas comunitarias o litúrgicas, etc. Esto sería tanto como caer en una totalización intrasistémica y eclesial.

El grupo debe llegar a reflexionar y tomar postura frente a los *problemas sociales y estructurales* que afectan profundamente a la situación de la comunidad: justicia, explotación, pobreza, marginación, participación, libertad de expresión, de actuación y de opción. Esta temática hinca el diente a la realidad en su punto neurálgico. Es ahí donde puede iniciarse una transformación tendente a mejorar no sólo a la comunidad, sino al mundo que nos rodea, preparando con ello una mayor transformación.

Pero aquí surgen problemas muy específicos. Es menester reflexionar acerca de los medios que hagan posible a la fe y al amor cristianos tener una eficacia transformadora. No basta con el convencimiento. Es precisa, además, una praxis nueva y liberadora.

Para ello se requiere, a nivel de la comprensión del pueblo, un análisis científico de la realidad. Y «científico» en este caso no significa usar términos técnicos y realizar exhaustivas investigaciones, sino conocer lo que hay detrás de los fenómenos. Por ejemplo: ante un miserable barrio de chabolas, lo científico es descubrir cuál es la causa objetiva que genera esa miseria. No es la pereza, ni la falta de oportunidades, sino la forma que tienen los hombres de repartirse el beneficio producido por el trabajo. Todos trabajan, pero sólo unos cuantos se apropián de la gran tajada del trabajo de todos, porque son ellos los que poseen el capital. Compran el trabajo, engendran marginación, la cual produce pobreza. El pobre es un empobrecido, un subproducto de la sociedad capitalista. Conocer científicamente es hacer que la comunidad entienda los mecanismos de la sociedad en la que vive: cómo funciona el Estado, que no está ahí para dar oportunidad de trabajar a todo el mundo, sino para defender los intereses de quienes poseen los medios de producción: los ricos, etc. Y lo mismo se diga de los medios de comunicación, la policía, el sistema judicial, los sindicatos, los partidos, etc. Esto es lo que permitirá al pueblo ser crítico.

Frente a la organización y el imperio del sistema establecido que todo lo determina y lo controla, surge en el pueblo la

sensación de *impotencia*, de que no hay salida. Contra esto es preciso crear una gran esperanza y una profunda fe en que la justicia, la participación, etc., tienen mayor futuro que la explotación. De ahí la importancia de no quedarse únicamente en estos problemas sociales; sin una profundización de la fe, la esperanza, la confianza y la paciencia, el pueblo o desespera o se decide por la violencia y el terror. El terror es un acto de desesperación y de amargura incontenidas, fruto de una insaciable sed de justicia, pero carente de sentido histórico, de paciencia y de sentido de la oportunidad. Hemos de desechar el sentimiento de impotencia, porque destruye a la persona. Toda concientización que produzca sensación de impotencia es una concientización irresponsable que acaba dejando vacías las Iglesias y haciendo que los fieles comprometidos deserten de nuestras filas.

Es preciso mostrar que la liberación es el fruto de una larga marcha. Hay etapas que no pueden quemarse, sino que tienen que ser recorridas; es menester comenzar ya en la comunidad con una praxis liberadora. La propia comunidad debe ser no opresora, sino símbolo de libertad de expresión, de acción y de participación. De lo contrario, ¿cómo podría ser signo e instrumento de liberación?

Esta nueva praxis lleva a modificar las actitudes y no sólo las ideas de las personas. Actitudes que, a su vez, pueden occasionar persecución, porque las fuerzas represivas no tardan en calificarlas de subversivas. Y no sólo el sistema, sino también muchos fieles, sacerdotes y obispos de la Iglesia de la Tradición piensan que son subversivas, que van demasiado lejos, con lo que, consiguientemente, acaban inconsciente e involuntariamente haciendo el juego al sistema. ¿Cómo reaccionar frente a la posible represión? Es precisa una profunda mística de fe y de imitación de Jesucristo y de los Apóstoles. Hay que crear en la comunidad un sentido de solidaridad; si alguien resulta detenido, los demás cuidan de su familia, entablan recursos jurídicos, acompañan y apoyan al detenido con sus visitas y sus cuidados... Como se hacia en la Iglesia primitiva.

¿Cómo sobrevivir en un mundo que no llegaremos a ver transformado? Combinando el compromiso por la liberación con la prudencia, el riesgo medido con la audacia inocua. Actuando sin provocar innecesariamente a las fuerzas de la repre-

sión. Creando una mística de martirio que acepte, como algo normal para quien sigue de hecho a Jesucristo, la persecución, la difamación, la prisión y hasta (¿quién sabe?) la propia muerte. Todo esto no es fácil, sino que exige mucho convencimiento y mucha fuerza para vivir marginado sin serlo, rechazado y sintiendo profundamente los verdaderos problemas que hacen de este mundo un mundo desdichado y explotado.

Por eso necesitamos el perdón divino a nuestra falta de valor.

¿ESTA JUSTIFICADA LA DISTINCIÓN ENTRE IGLESIA DOCENTE E IGLESIA DISCENTE?

Es éste un tema muy complejo que, para estar a la altura de la conciencia crítica actual, exigiría un planteamiento sociológico, psicosocial e ideológico, además del específicamente teológico. Y la razón de ello reside en el hecho de que, en virtud de la distinción entre una Iglesia que habla y enseña y una Iglesia que escucha y obedece, y en nombre de la verdad, de la que se ha considerado único depositario un reducido cuerpo sacerdotal, se han cometido violencias y se ha practicado la dominación de unos cristianos sobre otros. La verdad es para liberar, no para oprimir (cfr. Jn 8, 32); por eso, para salvaguardar lo que puede haber de sano en esta distinción, y en contra de determinadas patologías presentes en ciertas prácticas de la Iglesia, es urgente que estemos atentos a las diversas mediaciones en las que se apoya dicha sanidad. No pretendemos aquí sino presentar algunas tesis acerca del tema en cuestión.

1.^a tesis: Toda la Iglesia (*communitas fidelium*) constituye la Ecclesia discens

Hay un solo Dios, una sola revelación, una sola gesta liberadora del Padre en Cristo por medio del Espíritu, una sola vida eterna y una sola escatología. Frente a este acontecimiento salvífico, la única actitud religiosamente responsable es la fe. La fe es la respuesta de los hombres a las *magnalia Dei*; consiste en decir, en el sentido bíblico, «sí» y «amén» a la iniciativa

divina. La fe supone silencio, escucha y adhesión. La Iglesia nace de esta respuesta de fe y constituye la comunidad de los que han dado una res-puesta a la pro-puesta de Dios. Por lo tanto, toda la Iglesia es *Ecclesia discens*: alumna del *unus Magister*, Jesucristo (Mt 23, 8; cfr. 10, 24; 13, 13) y discípula del «Espíritu de la verdad (que) os enseñará toda la verdad» (Jn 16, 13) y hace que, aparte de Dios, «no necesitemos que nadie nos enseñe» (1 Jn 2, 27). Si alguien en la Iglesia (Papa u obispos) no se concibe a sí mismo, previamente a cualquier posible división de tareas, como miembro de la Iglesia *discens*, deja de ser miembro sacramental de la *communitas fidelium*, porque ha perdido aquella sustancia que constituye teológicamente la Iglesia: la fe. La distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens* sólo es válida (si es que puede serlo) a condición de dar preferencia a lo *discens* (Iglesia oyente de la Palabra) sobre lo *docens* (Iglesia testigo de los acontecimientos salvíficos). Y la razón básica de ello la expresamos en el *Gloria*, la gran doxología de la Misa: «Sólo tú eres Santo, sólo tú Señor, sólo tú Altísimo, Jesucristo». En esta alabanza está implicado el «sólo tú eres Maestro» y estamos implicados todos los cristianos que aún hoy seguimos oyendo la llamada: «ven y sigueme» (Mc 10, 21). El Espíritu sigue anunciándonos «lo que ha de venir» (Jn 16, 13) y «enseñándonos todo» (Jn 14, 26).

2.^a tesis: Toda la Iglesia (*communitas fidelium*) constituye la Ecclesia docens

Misión primordial de la comunidad de fe es hacer que también otros puedan decir «sí» y «amén» a Dios. Es la misión de hacer discípulos (Mt 28, 19). El primer sermón de Pedro en los Hechos de los Apóstoles nos muestra la práctica docente de quien ha visto y aceptado los gestos salvíficos de Dios: «Escuchad con atención... fijaos en mis palabras... A Jesús Nazareno... Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hech 2, 14.22.32). Es la fe que habla y da testimonio después de haber oído y aceptado. Habla para que el otro también «viva en comunión con nosotros» (1 Jn 1, 3) y pase a engrosar la comunidad de los que creen. Mediante la fe expresada por el bautismo, todos quedan inmersos en el misterio de Cristo y son hechos portadores del Espíritu (cfr. Rom 8, 9.23; 1 Cor 3, 16; 6, 19), todos son enviados a dar testimonio. Todos, por lo tan-

to, constituyen la *Ecclesia docens*, la Iglesia de quienes anuncian a los hombres lo que Dios ha hecho en beneficio de todos.

3.^a tesis: Docens y discens son dos funciones y no dos fracciones de la Iglesia

En la comunidad que nace de la fe hay un tiempo para oír y un tiempo para hablar, un tiempo para aprender de la revelación y un tiempo para dar testimonio de la misma. *Docens* y *discens* son dos determinaciones de la misma y única comunidad; no son dos sustantivos que introduzcan una dicotomía en la comunidad. Ser *discens* y *docens* es algo que surge como dos funciones de la misma y única Iglesia, no como dos fracciones de la Iglesia o dentro de la Iglesia.

Hay un mutuo aprendizaje en la Iglesia; hay, por una parte, un momento en el que la Jerarquía debe oír, escrutar las Escrituras, estar atenta a los signos de los tiempos, prestar atención al clamor de los pobres que sube al cielo y discernir cuál es la voluntad de Dios para todos; por otra, el momento en el que el laico tiene que hablar y dar testimonio de la verdad del Evangelio dentro del sistema social en que vive, incluso en aquellas ocasiones en las que se hace merecedor de la bienaventuranza referida a los que padecen persecución. Entonces la Jerarquía se siente miembro de la *Ecclesia discens*, y el laico miembro de la *Ecclesia docens*. Cada cual es maestro y discípulo el uno del otro, y todos seguidores del Evangelio. En la coexistencia y simultaneidad de ambas funciones debe verse la recomendación de Jesús en el sentido de que nadie se deje llamar maestro, padre o director espiritual, porque todos somos hermanos (Mt 23, 8-10).

4.^a tesis: La distinción entre Ecclesia docens y Ecclesia discens sólo es teológicamente válida cuando previamente se ha asumido y superado la reflexión socio-analítica acerca de la división religiosa del trabajo

A pesar de la fundamental igualdad de todos en la Iglesia, pues todos somos hermanos y discípulos, y a pesar también de la simultaneidad de lo *discens* y lo *docens*, hay en la Iglesia una instancia que asume de modo especial la función de enseñar. Y

no se trata ya en dicha instancia de dar testimonio y enseñar en un sentido general, sino en un sentido particular: de forma oficial y auténtica, como se dice técnicamente. Nos hallamos, pues, ante el *poder* de enseñar, del que se consideran particularmente investidos el Papa y los obispos. Y junto con el poder, aparece también la Jerarquía del poder. ¿Cómo se ha llegado a esta «especialización»?

Los manuales teológicos, y especialmente los canónicos, afirman que la Iglesia de Cristo es, por institución divina, esencialmente jerárquica. «Esto significa —explica Salaverri— que existe en ella, por voluntad de su divino fundador, una discriminación en virtud de la cual unas personas, con exclusión de las demás, han sido llamadas a ejercer los poderes esenciales, según la ley establecida por el propio Cristo»¹. Se argumenta que Cristo es Mesías-maestro, dotado de todo poder, y que él mismo transmitió todo este poder a los Apóstoles (Mt 28, 18-20) de tal manera que «quien a vosotros escucha, a mí me escucha» (Lc 10, 16). Nos hallamos ante una visión epifánica de la Iglesia, según la cual ésta salió perfecta y directamente estructurada de la voluntad y las manos de su fundador.

Hay que observar que esta interpretación se basa en una lectura literal de los textos, tal como éstos se encuentran codificados, sin tener en cuenta las diversas etapas en las que fueron surgiendo y las teologías que se reflejan en sus distintos estratos. Por otra parte, los que hacen tales afirmaciones son los propios interesados (la Jerarquía); y a nivel crítico, el discurso del «actor» se considera como un discurso ideológico. Por eso, para garantizar la validez del magisterio auténtico, es preciso superar una visión epifánica del nacimiento de la Iglesia y llegar a una concepción teológica que tenga en cuenta las diversas mediaciones presentes en la afirmación de fe de que «Jesús fundó la Iglesia».

Ante todo, es menester incorporar los resultados histórico-críticos de la exégesis, la cual nos dice que la Iglesia en modo alguno ocupa el centro de las preocupaciones de Je-

(1) J. SALAVERRI, «La potestad del Magisterio Eclesiástico y asentimiento que le es debido», en *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955), pp. 155-195 (174); *Id.*, *Sacrae Theologie Summa I*, 3: «De Ecclesia» (1952), pp. 117-141.

sús; los elementos jesuánicos referentes a la estructuración de la comunidad son extremadamente parcos². Lo cual no significa que la afirmación de que Jesús es el fundamento de la Iglesia carezca de sentido, sino que dicha afirmación no puede ser tan ingenua que ignore las aportaciones de la exégesis crítica.

En segundo lugar, hay que considerar los conocimientos socio-religiosos acerca de la aparición de las Jerarquías³ y de la división religiosa del trabajo⁴. Las grandes religiones, como el cristianismo, están asociadas a la aparición de las ciudades, que ocasionó la separación entre la ciudad y el campo, así como la primera división social del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual. Fue Max Weber quien mostró que la urbanización contribuyó a la «racionalización» de la religión, es decir, propició el surgimiento de un cuerpo de peritos encargados de preservar, codificar e interpretar oficial y auténticamente el capital religioso común a todos los fieles. De este modo aflora una *Ecclesia docens* y una *Ecclesia discens*. En palabras de Bourdieu, «la clase sacerdotal tiene que ver directamente con la racionalización de la religión y recibe el principio de su legitimidad de una teología que se ha erigido en dogma y cuya validez y perpetuación ella misma se encarga de garantizar»⁵. Del seno de una comunidad de iguales se destaca la Jerarquía, con una diaconía para todos: la de producir y reproducir una visión global y coherente de la fe cristiana.

Para nuestra *episteme* moderna, una reflexión teológica que no tenga en cuenta estos datos corre el riesgo de desempeñar un papel objetivamente ideológico y mistificar determinados fenómenos que pueden ser explicados por razones históricamente identificables. En otras palabras: aunque Cristo no hubiera dicho nada sobre el poder de enseñar auténticamente, aun así existiría en la Iglesia dicha instancia magisterial. Teoló-

(2) Cfr. L. BOFF, *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1981³, pp. 77-95; H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, pp. 71-99.

(3) Cfr. H. DOMBOIS, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Friburgo-Basilea-Viena 1971, espec. pp. 11-22.

(4) Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia-Berlín 1964, Tomo I, pp. 124ss, 688ss; P. BOURDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», en *Revue Française de Sociologie* 12 (1971), pp. 295-334; el más serio estudio nos parece ser el de O. MADURO, *Religión y lucha de clases*, Caracas 1979, pp. 125-162.

(5) *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, p. 38.

gicamente debemos afirmar, por consiguiente, que la voluntad fundadora de Cristo no excluye, sino que supone el mecanismo normal por el que una comunidad religiosa garantiza la fidelidad a su identidad originaria mediante un cuerpo de peritos en comunión con todos los fieles. Emile Durkheim mostró que la visión del trabajo no lleva necesariamente a la sustancialización de las funciones, sino que puede conservar una solidaridad interna con la base común⁶, prestándole un servicio útil y necesario de preservación, codificación, ampliación y esclarecimiento. De este modo, la distinción entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens* se justifica mientras conserve su carácter de funcionalidad para la comunidad de hermanos. Se trata de una distinción dentro de la comunidad, no de una instancia exterior y por encima de ella.

San Mateo expresa perfectamente esta dialéctica: por un lado, el poder de atar y desatar reside en toda la comunidad (Mt 18, 18); por otro, se concreta de un modo especial en el principio de unidad, es decir, en Pedro (Mt 16, 19). En la eclesiología primitiva se decía: la *potestas sacra* fue concedida *generaliter* a la *ecclesia (universitas fidelium)* y *specialiter* a los obispos y presbíteros⁷. El sujeto portador es, por consiguiente, la comunidad, en cuyo interior surge la función magisterial como su órgano de expresión.

5.^a tesis: La concepción dicotómica de la Iglesia como Ecclesia docens y Ecclesia discens procede de una visión patológica de la realidad de la Iglesia

Toda sanidad puede, históricamente, presentar patologías. Esto ocurrió con el tema que nos ocupa. Hubo épocas, especialmente a partir de la reforma gregoriana, en que la Iglesia era sobre todo el clero. A partir de ahí, la *Ecclesia docens* tiene de a constituir un estado sociológico aparte. La constitución de un cuerpo de peritos dicotomizados de la comunidad viene acompañada de un proceso de expropiación objetiva del poder

(6) *De la division du travail social*, trad. brasileña en *Os pensadores*, São Paulo 1978, espec. pp. 59-70.

(7) Cfr. Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age*, París 1968 (con abundante documentación), pp. 92-98.

religioso de los demás miembros, que pasan a ser simples laicos, desposeídos de la fuerza productora de bienes simbólicos y relegados a la condición de simples espectadores de la vida de la Iglesia. La rígida separación entre clérigos y laicos es accentuada por Gregorio XVI (1831-1846): «Nadie puede ignorar que la Iglesia es una sociedad desigual en la que Dios ha destinado a unos a ser gobernantes, y a otros a ser servidores. Estos son los laicos; aquéllos, los clérigos». Pío X es aún más riguroso: «Únicamente el colegio de los pastores tiene el derecho y la autoridad de dirigir y gobernar. La masa no tiene derecho alguno, a no ser el de dejarse gobernar cual obediente rebaño que sigue a su Pastor»⁸.

Paulo Freire ha mostrado el carácter patológico de este tipo de relación que deshumaniza tanto a un polo como al otro⁹. De un lado se encuentra la *Ecclesia docens*, que todo lo sabe y todo lo interpreta; de otro, el laico, que nada sabe, nada produce y todo lo recibe: la *Ecclesia discens*. La Jerarquía no aprende nada al contacto con los laicos; éstos no tienen espacio eclesial en el que mostrar su riqueza. De este modo se niega la vocación ontológica de cada hombre, especialmente del cristiano, que consiste en ser partícipe y no mero espectador de la historia de la salvación. La educación de la fe no es liberadora de uno y otro, sino masificadora.

El Vaticano II, en buena hora, equilibró la perspectiva, recuperando la amenazada sanidad teológica. La Iglesia es fundamentalmente Pueblo de Dios; todos en ella participan del *munus magisterial* de Cristo, incluidos los laicos (*Lumen Gentium*, 35); en el interior de este pueblo, la Jerarquía goza de un *munus oficial*, pero siempre como servicio a toda la comunidad cristiana (*LG*, 25).

(8) Cfr. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Tomo II, Munich 1970, p. 102.

(9) *Pedagogia do oprimido*, Río de Janeiro 1975, pp. 63ss (trad. cast.: *Pedagogia del oprimido*, Siglo XXI, Madrid 1979⁶); *Educação como prática da liberdade*, Río de Janeiro 1974, pp. 85-99 (trad. cast.: *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid 1980⁴).

6.^a tesis: La interacción dialéctica como condición de sanidad de la distinción entre Ecclesia docens y Ecclesia discens

Para ser legítimo y salvaguardar su función evangélica, todo poder requiere conocer sus límites. De lo contrario, caerá en la tentación de todo poder: la absolutización. Esta significa, pura y simplemente, la opresión sobre los demás. En la historia de la Iglesia, la mala articulación de ambos polos, *discens* y *docens*, en beneficio casi siempre del *docens* (Jerarquía), condujo a situaciones de autoritarismo que resultan inaceptables a la luz de los criterios evangélicos (Lc 22, 25-27). El camino era de una sola dirección, sólo que ésta iba de la Jerarquía que enseña, al pueblo que se limita a escuchar. Es preciso crear un camino bidireccional: del *discens* al *docens* y viceversa. Para ello es menester observar las siguientes reglas:

a) *Un diálogo sincero entre ambas partes*: todos deben escuchar, especialmente los que tienen especial misión de hablar (Jerarquía), y a todos debe garantizarse un espacio en el que poder hablar; debe darse un intercambio de saberes, sin querer nadie dominar a nadie, sino atentos unos a otros, porque el Espíritu habita en todos.

b) *Una actitud de crítica mutua* como forma de impedir la absolutización-dominación y como «único modo de que el hombre haga realidad su natural vocación a integrarse, superando la actitud de adaptación o acomodación»¹⁰, discerniendo en los signos de los tiempos la voluntad concreta de Dios para la Iglesia.

c) *Un polo de referencia «extra nos»*: la Iglesia no existe para sí misma, sino en función del mundo, que debe ser missionado y salvado. Tanto la *Ecclesia docens* como la *Ecclesia discens* deben conservar siempre esta referencia al mundo, así como al Espíritu que engloba tanto a la Iglesia como al mundo. Es en esta interacción vertical y horizontal donde se garantiza una sana y válida relación entre el hablar auténtico y el escuchar obediente, dentro de la misma y única Iglesia.

(10) P. FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 44.

11

**UNA VISION ALTERNATIVA:
LA IGLESIA SACRAMENTO
DEL ESPIRITU SANTO**

Hay en la teología de la Iglesia latina una evidencia indiscutible de que toda concepción y descripción de la Iglesia debe ir orientada por la Cristología. El propio Nuevo Testamento lo sugiere claramente cuando habla de la Iglesia como Cuerpo de Cristo o cuando el propio Resucitado dice a Saulo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hech 9, 5; cfr. Jn 17, 18; 20, 21). La misma Iglesia siempre se ha entendido a sí misma como la continuadora de Cristo y de su causa. El Concilio Vaticano I enseñaba (y en ello resumía la doctrina común de la tradición): «El Pastor eterno y el obispo de nuestras almas, deseando perennizar la obra salvífica de la redención, decretó edificar la santa Iglesia» (DS 3.050). El Vaticano II completa lo anterior, declarando que «para llevar a efecto tan importante obra, Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en las acciones litúrgicas» (*Sacrosanctum Concilium*, 7).

La vinculación entre Cristo y la Iglesia es tan profunda que Pío XII, en su encíclica sobre el Cuerpo Místico de Cristo (1943), pudo afirmar que quien ve a la Iglesia, ve a Cristo, porque la Iglesia es el propio Cristo. Evidentemente, tales expresiones no han de ser tomadas al pie de la letra¹. La Iglesia no

(1) Cfr. Y. CONGAR, «Dogme chrétien et Ecclésiologie», en *Sainte Eglise*, París 1964, pp. 69-104; A. BANDERA, «Analogía de la Iglesia con el misterio de la Encarnación», en *Teología espiritual* 8 (1964),

está hipostáticamente unida al Verbo como lo estaba la humanidad de Jesús, sino que es a un mismo tiempo justa y pecadora y está siempre sujeta a conversión y a reforma.

1. La encarnación, ¿modelo de la Iglesia?

Expresiones del tipo de «La Iglesia es el mismo Cristo prolongado», «la Iglesia forma con Cristo como una única persona», etc., pretenden poner de relieve la continuidad de funciones. Así como Cristo obtuvo la salvación para todos los hombres, así también la Iglesia debe proseguir dicha misión a través de los siglos, porque tiene la misma misión de Cristo. Sin embargo, debemos mantener que la teología tradicional de la Iglesia latina tomó a Jesucristo como modelo para comprender a la Iglesia. Ambos poseen elementos paralelos: en Cristo hay una naturaleza humana y divina; y lo mismo ocurre con la Iglesia, que es humana y divina. Con todo, hubo una limitación inicial a la hora de entender a Cristo y a la Iglesia. Se entendió a Cristo casi exclusivamente desde su encarnación y su situación carnal, con su cuerpo, su alma y su divinidad. El cuerpo físico de Cristo sirvió de modelo comparativo a la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Y al igual que el cuerpo posee diversos miembros y funciones, también en la Iglesia existen muchos miembros con diversas funciones. A la luz de todo esto, los documentos oficiales del Magisterio, como la encíclica *Satis Cognitum* de León XIII (1896) y *Mystici Corporis Christi* de Pío XII (1943), concluyen la viabilidad, la unidad y la pluralidad de la Iglesia y en la Iglesia.

Al igual que el cuerpo humano constituye una magnitud perfectamente definida y delimitada, y no puede ser de otro modo, también la Iglesia, cuerpo de Cristo, está dotada de unas características igualmente definidas y delimitadas. Surge entonces un concepto de Iglesia que define exactamente quiénes son sus miembros (un miembro es o no es; no hay miembros a medias), cuáles son sus límites y cómo deben ser las instituciones de la Iglesia para que sean capaces de mantenerla unida y hacer acusada su presencia en el mundo. Tal concepto de Iglesia

pp. 44-91; A ANCEL, «Estructura teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8 de *Lumen Gentium*», en *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967), pp. 39-72.

es una consecuencia lógica del modelo adoptado: el cuerpo de Cristo. Con todo —y aquí se inscribe la difícil problemática teológica—, tales cristología y eclesiología se manifiestan radicalmente deficitarias y estrechas, porque no tienen suficientemente en cuenta el hecho decisivo que tuvo lugar en Jesucristo: su resurrección, en virtud de la cual el cuerpo de Cristo no fue tan sólo reanimado, sino que se vio absolutamente realizado y liberado de todo tipo de limitaciones espacio-temporales. Ya no se trata simplemente de un cuerpo carnal, es decir, un cuerpo sometido a la condición terrena, sujeto a los condicionamientos del espacio y del tiempo, a las necesidades de comer y beber y a las limitaciones que supone el comunicarse mediante palabras y gestos, que resultan siempre ambiguos. La resurrección transformó el cuerpo carnal de Jesús en cuerpo espiritual (cfr. 1 Cor 15, 44ss)². El cuerpo espiritual es la realidad nueva del Jesús resucitado, ahora totalmente libre de las limitaciones de la existencia terrena y entronizado en la eternidad y en lo ilimitado de la vida divina, del espacio y del tiempo. Por la resurrección desapareció el encapsulado en que se hallaba el Jesús carnal, relacionado tan sólo con una parte del espacio y del tiempo, y se inauguró su relación global con toda la realidad. El Resucitado pasó a ser el Cristo cósmico de que hablan las Epístolas a los Efesios y a los Colosenses, el prólogo de San Juan y la Epístola a los Hebreos (1, 2.10-13; 2, 8-9)³. De todo ello se sigue que el cuerpo de Cristo resucitado y pneumático (espiritual) no puede ser considerado como una magnitud físicamente definida desde la que podamos trazar los límites del cuerpo de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Por eso la expresión *Iglesia cuerpo de Cristo* debe ser cuidadosamente definida. Como más adelante veremos, cuando San Pablo emplea esta expresión, no está pensando en el cuerpo físico de Cristo, sino en su cuerpo pneumático y resucitado. Pablo llega a identificar —y esto trataremos de explicarlo seguidamente— al Resucitado con el Espíritu (2 Cor 3, 17). De lo cual sacamos la siguiente conclusión, sumamente importante para nuestras reflexiones:

(2) Cfr. H. MEHL-KOENNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul* (*Cahiers théologiques* 28), Neuchâtel-París 1951, pp. 31-37; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París 1961, pp. 158-161.

(3) Véase un estudio más profundo de estas afirmaciones en L. BOFF, *O Evangelho do Cristo Cómico*, Petrópolis 1970.

la Iglesia debe ser concebida no tanto a partir del Jesús carnal, sino principalmente a partir del Cristo resucitado, identificado con el Espíritu. La Iglesia no tiene tan sólo un origen cristológico, sino también y de modo particular un origen pneumatológico. Y en cuanto que tiene su origen en el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, posee una dimensión dinámica y funcional; se define en términos de energía, carisma y construcción del mundo, porque «el Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3, 8) y «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

Pero el origen cristológico y pneumático de la Iglesia merece un más detenido estudio.

2. La Iglesia fundada por Cristo y por los Apóstoles, movidos por el Espíritu

La doctrina común afirma que Cristo fundó la Iglesia. Dicha verdad pertenece a la herencia irrenunciable de toda la fe cristiana y eclesial. Sin embargo, debemos determinar el modo concreto en que Cristo quiso y fundó su Iglesia, porque no todos los elementos institucionales de la Iglesia se remontan a Jesús. Si nos fijamos bien —y esto lo ha demostrado la exégesis más seria y exigente—, Jesús no predicó la Iglesia, sino el Reino de Dios⁴; y lo hizo en el sentido de una transformación total y absoluta de los fundamentos de este mundo viejo, destinado ahora, en virtud de la intervención divina, a trocarse en nuevo, con la superación del pecado, el sufrimiento, el odio y todas las alienaciones que martirizan la vida humana y el cosmos. Tanto en la predicación como en la realización de este Reino, Cristo

(4) Quienes han valorado teológicamente estas perspectivas han sido, sobre todo, los católicos: E. PETERSON, «Die Kirche», en *Theologische Traktate*, Munich 1951, pp. 409-424; J. RATZINGER, «Zeichen unter den Völkern», en *Wahrheit und Zeugnis* (publ. por M. Schmaus y A. Läpple), Düsseldorf 1964, pp. 456-466; «Kirchen» (sistemáticamente), en *LThK VI*, pp. 173-183; «Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche», en *Studium Generale* 14 (1961), pp. 664-682; «Das Geschick Jesu und die Kirche», en *Theologische Brennpunkte* 2, Bergen-Enkheim 1965, pp. 7-18; *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972; *Introdução ao cristianismo*, São Paulo 1971, pp. 283-289 (trad. cast.: *Introducción al cristianismo*, Sigüeme, Salamanca 1970). Véase también nuestro propio trabajo: L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972.

introdujo una serie de realidades que más tarde habrían de constituir el fundamento de la Iglesia: la institución de los Doce (Mc 3, 13-19 pars), del bautismo y de la cena eucarística. Pero estos elementos no constituyen aún toda la realidad de la Iglesia.

Puede decirse incluso que la Iglesia únicamente existe por el hecho de que los judíos no aceptaron el Reino de Dios y Jesús fue rechazado por el pueblo. Si el Reino predicado por Cristo se hubiera realizado (y no lo fue por culpa del endurecimiento de los judíos), no habría lugar para la Iglesia, la cual posee esencialmente una función de sustitutivo del Reino y debe ser definida teológicamente como el instrumento para la realización plena del Reino y como signo de realización auténtica, aunque todavía imperfecta, de ese mismo Reino en el mundo. Además, la existencia de la Iglesia guarda una relación sustancial con la no inminencia del fin del mundo y con la existencia de una historia de la fe y de la aceptación de Jesús y de su mensaje. La escatología (la doctrina sobre el fin último del hombre y del mundo) se transformó, de este modo, en el tratado teológico de los Novisimos: muerte, juicio, infierno y paraíso.

Al principio, los Doce y los demás discípulos esperaban aún la próxima irrupción del Reino de Dios, con la venida gloriosa y definitiva del Hijo del Hombre (Jesús resucitado). Y trataban de convertir al pueblo predicándole el mismo mensaje que predicó Jesús: el Reino y su proximidad. Con todo, la obstinación del pueblo, el martirio de Santiago, la prisión y la huida de Pedro les indujeron a no seguir esperando como algo inminente la irrupción del Reino y a dirigirse a los paganos. La decisión de los Doce de ir en misión, movidos por el Espíritu Santo (cfr. Hech 15, 28), constituyó un paso decisivo. Asumieron los elementos introducidos por Jesucristo (el mensaje, los Doce, el bautismo, la eucaristía, etc.) y fundaron la Iglesia concreta, la cual había sido pre-formada por Cristo en sus elementos esenciales. Sin embargo, en su configuración concreta e histórica no se apoya únicamente en las palabras del Jesús histórico, sino también en la decisión de los Apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo. La Tradición siempre ha creído que la Iglesia nació el día de Pentecostés. En realidad, posee un fundamento cristológico y un fundamento pneumático. El

constatar esto es de suma importancia, porque con ello se evidencia que el elemento pneumático y carismático posee en la Iglesia, desde sus comienzos, un carácter institucional. La Iglesia-institución no se basa, como suele decirse, en la encarnación del Verbo, sino en la fe y en la fuerza de los Apóstoles, que por inspiración del Espíritu Santo situaron la escatología más allá del tiempo de la Iglesia y tradujeron la doctrina sobre el Reino de Dios a la doctrina sobre la Iglesia.

En esencia, a la Iglesia le pertenece el poder de decisión y el dogma. Ella misma, en su concreción histórica, surgió de una decisión de los Apóstoles, iluminados por el Espíritu Santo. Y si la Iglesia nació de una decisión, entonces sólo seguirá viviendo si los cristianos y los que creen en Cristo resucitado y en su Espíritu renuevan constantemente esta decisión y encarnan a la Iglesia en las nuevas y sucesivas situaciones que se les presentan, ya se trate de la cultura griega, la cultura medieval o la actual cultura técnica. La Iglesia no es una magnitud completamente establecida y definida, sino continuamente abierta a nuevas realidades situacionales y culturales, dentro de las cuales deberá encarnarse y anunciar con un lenguaje comprensible el mensaje liberador de Cristo.

¿No podremos, acaso, retroceder más allá de los dos fundamentos originarios de la Iglesia (Cristo y el Espíritu Santo) y descubrir una unidad primera de la Iglesia? Creemos que dicha unidad puede desvelarse, tanto bíblica como dogmáticamente.

3. La unidad originaria entre el elemento cristológico y el elemento pneumático de la Iglesia

Existe una unidad originaria entre Cristología (Cristo) y Pneumatología (Espíritu Santo). Y pretendemos mostrarlo ante todo a partir de una reflexión neotestamentaria, la cual puede resumirse en dos proposiciones: El Jesús carnal (sárquico: de *sarkos* = carne) era ya la presencia del Espíritu Santo en el mundo; el Espíritu Santo en la Iglesia es ya la presencia del Cristo pneumático (resucitado) en el mundo. Por debajo de estas dos proposiciones late otra, de carácter trinitario, que podemos formular así: El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, dogma que fue definido por el Concilio de Constantinopla (a. 381). Con ello quiere afirmarse que el Espíritu Santo, por su origen,

tiene algo del Hijo y no sólo del Padre. Esta afirmación, que puede resultar un tanto abstracta, encierra unas razones que posteriormente se harán más claras. Pasemos ahora a fundamentar dichas tres proposiciones⁵.

a) *El Jesús carnal era ya la presencia del Espíritu Santo en el mundo*

Este concepto pertenece a la teología de San Lucas. Para él, Jesús no es un «pneumático» que posea de un modo pasajero al Espíritu, sino el Señor, que lo posee y lo lleva consigo permanentemente (Lc 4, 1.14.18; Hch 10, 38). No es «llevado por el Espíritu», sino que sigue su camino «en el Espíritu» (Lc 4, 14; compárese con Mc 1, 14). Desde el primer momento, Jesús es obra del Espíritu y es ungido por éste (Lc 1, 35; 4, 18-21; Hech 4, 27; cfr. Mt 1, 18; Heb 1, 9; 2 Cor 1, 21; 1 Jn 2, 20)⁶. Lucas no habla de un crecimiento del Espíritu en Jesús, al contrario de lo que ocurre con Juan el Bautista. Jesús lo posee plenamente. Son sólo las manifestaciones del Espíritu las que resultan cada vez más claras, hasta llegar a hacerse corporalmente visible (Lc 3, 22; Hech 2, 3-6; 4, 31). Los milagros no son para Lucas, al contrario que para Marcos y Mateo, señales del Espíritu Santo, sino señales del poder del propio Jesús, lleno del Espíritu Santo (Lc 5, 17; 6, 19). Por eso pudo un teólogo inglés

(5) Cfr. la principal bibliografía que hemos consultado: L. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, Munich 1961; «Espíritu Santo», en *Dicionário de Teología* 2, São Paulo 1971, pp. 92-98; Th. MAERTENS, *Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis*, Düsseldorf 1959; E. MUHLEN, *Der Geist als Person*, Münster 1963; *Una mystica Persona*, Munich-Paderborn-Viena 1964; «Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi», en *Theologie und Glaube* 55 (1965), pp. 270-289; KASEMANN-SCHMIDT-PRENTER, «Geist», en *RGG* II (1958), pp. 1.272-1.286; Y. CONGAR, «L'Esprit dans l'Eglise», en *Lumière et vie* 10 (1953), pp. 51-74; E. BARDY, *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament*, Albi 1950; H. D. WENDLAND, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen bei Paulus», en *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952), pp. 457-470; H. STIRNIMANN, «Die Kirche und der Geist Christi», en *Divus Thomas* 31 (1953), pp. 5-17; K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche* («Quaestiones Disputatae» 5), Friburgo 1958 (trad. cast.: *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968²); H. VOLK, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen», en *Catholica* 3 (1952), pp. 13-35.

(6) Cfr. E. SCHWEIZER, «Pneuma», en *ThWNT* VI (1959), p. 402.

decir con toda razón: «Jesús no poseía el Espíritu, sino que él era el Espíritu. Lo que Moisés poseía, Jesús lo era. Pablo identificaba a Cristo con el Espíritu (2 Cor, 3, 17). Jesús mismo era el gran Sacramento y el Signo eficaz de la vida divina y del Espíritu. No era un profeta que hablara en nombre del Espíritu, sino que era el propio Espíritu en forma humana»⁷. Para el Antiguo Testamento, como para Mateo y Marcos, el Espíritu es el vigor de Dios que invade a una persona y le da unas fuerzas que en sí misma jamás podría tener. Para la teología de Lucas, Jesús posee desde siempre la plenitud de las fuerzas del Espíritu, y lo que hace lo hace en virtud de su propia fuerza. A través de Jesucristo el Espíritu es comunicado a la comunidad (Lc 24, 49; Hech 2, 33). Fue él quien instituyó la Iglesia misionera (Hech 15, 28), creó las diversas funciones (Hech 20, 28) y mediante él se establecían decretos canónicos (Hech 15, 28) y se distribuían las tareas (Hch 6, 6; 13, 2). Quien le engaña, peca contra él y es también por él juzgado (Hech 5). El Espíritu es la característica del tiempo de la Iglesia. Los numerosos prodigios y éxtasis que aparecen en los Hechos de los Apóstoles tienen la finalidad de mostrar que la Iglesia está llena del Espíritu de Cristo y es el órgano de actuación del Resucitado.

b) El Espíritu Santo en la Iglesia es ya la presencia de Cristo resucitado

Esta es una tesis fundamental de la teología paulina que ayuda a profundizar aún más la intuición de Lucas que exponíamos hace un momento. La vida de los cristianos es una vida según el Espíritu que no nos permite encuadrarnos en las coordenadas de este mundo (cfr. Rom 12, 2). Es vivir ya la nueva realidad traída por la resurrección de Jesús; realidad que inaugura el nuevo cielo y la nueva tierra y hace de cada fiel una nueva creatura (2 Cor 5, 17). Para Pablo, el Señor resucitado se identifica con el Espíritu (2 Cor 3, 17; ideas paralelas, en Rom 1, 1-5; 1 Cor 15, 45; 6, 17; Rom 8, 9-11): «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad». Este texto ha constituido durante generaciones un rompecabe-

(7) G. TYRRELL, *Das Christentum am Scheideweg* (publ. por F. Heiler), Munich 1959, p. 177.

zas teológico y exegético de los más difíciles de resolver⁸. Pero la más reciente exégesis ha detectado en él un sentido excepcionalmente rico para nuestras reflexiones eclesiológicas⁹. San Pablo no pretende aquí identificar dos magnitudes personales: el Hijo y el Espíritu Santo. San Pablo aún no había elaborado explícitamente, como hemos hecho nosotros, la teología de la Santísima Trinidad. Al decir que «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17), a Pablo le interesa determinar *el modo de existencia* del Señor resucitado¹⁰. ¿Cómo vive ahora Cristo resucitado? Para Pablo es evidente: el Resucitado vive ahora en la forma de Espíritu¹¹. La resurrección le ha convertido, de terreno y carnal, en espíritu vivificante (1 Cor 15, 45). Vivir en el Espíritu, o en Cristo, lo contrapone siempre a vivir en la carne, según la carne o en el cuerpo de carne. Vivir en la carne (*kata sarka*, en griego) es vivir en la limitación, en el encerramiento, en la tribulación, en la debilidad y en la tentación. Jesús de Nazaret vivió según la carne, con todo lo que de peyorativo tiene esta palabra para la mentalidad judaica. Sin embargo, ese modo de existir carnal se vio totalmente modificado por la resurrección y ahora vive según el Espíritu (*en pneумati*, en griego [aparece 19 veces en San Pablo]) o en un cuerpo de gloria, o en un cuerpo espiritual (1 Cor 15, 44). Vivir según el Espíritu o con un cuerpo espiritual no significa vivir únicamente en el espíritu y sin el cuerpo, sino vivir con cuerpo y alma y, consiguientemente, repleto de Dios; significa ser hombre completo, pero de un modo que ya no conoce limitaciones, debilidades, tribulaciones ni amenaza alguna de muerte. Significa estar dotado de una corporalidad para la que el espacio, el tiempo y el mundo ya no constituyen limitación, sino pura comunicabilidad, apertura y comunión con Dios y con toda la realidad. El Espíritu viene siempre de Dios (1 Cor 2, 12). Por eso, tal modo de existir viene siempre determinado desde Dios. Jesucristo resucitado existe ahora en la forma de Espíritu; por eso el Señor es Espíritu y

(8) Cfr. K. PRUMM, «Die katholische Auslegung von 2Kor 3, 17 in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen», en *Biblica* 31 (1950), pp. 315-345, 459-482; 32 (1951), pp. 1-24.

(9) L. HERMANN, *Kyrios und Pneuma* (citado en nota 5); E. SCHWEIZER, H. MUHLEN, E. KASEMANN y otros arriba citados.

(10) Cfr. E. SCHWEIZER, *Pneuma* (*op. cit.*), p. 416.

(11) Cfr. A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, Marburgo 1892, pp. 84-90.

«el que se une al Señor, se hace un solo Espíritu con él» (1 Cor 6, 17). El Espíritu, podríamos decir con A. Deissmann, constituye la materia del cuerpo resucitado del Señor (cfr. 1 Cor 15, 35s)¹².

De ahí que podamos concluir que la presencia del Resucitado en la Iglesia es ya la presencia en ella del Espíritu Santo. Dicha presencia no se ve ya limitada por nada, sino que lo llena todo y está en todas las cosas, del mismo modo que el Espíritu que todo lo llena se cernía sobre el caos primitivo, presidió el acto creador de Dios, actúa en las plantas y en los animales, habla por medio de los profetas, suscita los héroes y hace crecer y fermentar la vida. Jesús resucitado asumió esta forma de existencia.

c) Una Persona en dos Personas

Esta fundamental unidad entre el Señor resucitado y el Espíritu Santo encuentra su último fundamento en la realidad intratrinitaria. El Espíritu tiene su origen en el Padre y en el Hijo, como en un principio único (DS 704). Por eso es el Espíritu Santo una Persona en dos Personas en la unidad de la misma naturaleza. De esta forma, y en expresión de Santo Tomás de Aquino, es el nexo común entre ambos¹³, el beso de ambos. Si el Hijo fue enviado, como lo fue, para la consumación y la liberación de los hombres y del cosmos, se sigue que el Espíritu Santo fue enviado junto con él. Algunos teólogos como Scheeben¹⁴ y, modernamente, H. Mühlen¹⁵ llegan a hablar de una especie de encarnación del Espíritu Santo. Así como en el proceso trinitario es una Persona en dos Personas, de un modo parecido es en la economía de la salvación una Persona en muchas personas, es decir, en todos los que son objeto de la gracia, especialmente en los cristianos. Así como en la Trinidad el Espíritu Santo constituye la unión del Padre y del Hijo, así también en la creación es el principio de unión, comunión y reconcilia-

(12) *Id.*, pp. 89-90.

(13) *Contra error. Graec.* c. 9.

(14) *Dogmatik III*, § 276, n. 1.612.

(15) H. MUHLEN, *Una mystica Persona (op. cit.)*, pp. 242ss; *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi (op. cit.)*, p. 278.

ción de todo con todo y con Dios. Esto lo expresaba perfectamente el gran teólogo Carl Feuerer allá por 1939: «El Espíritu Santo hace de la Iglesia el Sacramento de las relaciones intratrinitarias y de los grandes misterios. Lo que sucede en la vida intratrinitaria encuentra eco en la vida íntima de la Iglesia. En las profundidades de la Iglesia se hacen visibles las misiones intradivinas»¹⁶.

Supuesto lo cual, podemos pasar a reflexionar en qué sentido la Iglesia es el Sacramento del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo.

4. La Iglesia, Sacramento del Espíritu Santo

Las anteriores reflexiones nos indican el rumbo que debemos tomar a la hora de pensar la realidad de la Iglesia. La Iglesia debe ser pensada no a partir del Jesús carnal, sino a partir del Cristo resucitado, que sigue hoy existiendo en forma de Espíritu. La Iglesia, pues, debe entenderse a partir del Espíritu Santo, si bien no tanto como la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, sino como la fuerza y el modo de actuar mediante el que el Señor permanece presente en la historia y prosigue su obra de instauración de un mundo nuevo¹⁷. La Iglesia es el Sacramento, signo e instrumento del Cristo vivo hoy y resucitado, es decir, del Espíritu¹⁸.

a) *El simbolismo en los milagros de Pentecostés: el Espíritu está en la Iglesia*

En el relato de Pentecostés, San Lucas (Hech 2, 1-13) desea mostrar cómo nació la Iglesia y cómo está grávida de las fuerzas del Espíritu de Cristo. En aquel día se hizo patente a los ojos de todos la nueva forma de actuación y presencia de Cristo en el mundo a través de su Espíritu. ¿Qué significa con-

(16) *Unsere Kirche im Kommen*, Friburgo 1939, p. 184.

(17) Cfr. U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, Munich 1962, p. 163; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937, pp. 119ss.

(18) Cfr. J. ALFARO, «Cristo, Sacramento de Dios Padre; la Iglesia, Sacramento de Cristo Glorificado», en *Gregorianum* 48 (1967), pp. 5-27; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento do encontro com Deus*, Petrópolis 1967, pp. 53-91 (trad. cast.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971).

cretamente para la Iglesia la presencia actuante del Espíritu de Cristo? Para el Lucas de los Hechos de los Apóstoles, como para toda la Iglesia primitiva, era evidente: significa la inauguración del tiempo de la plenitud, en el que los hombres pueden ya considerarse hermanados y redimidos y aguardan únicamente la consumación final. Pero ya ahora viven las realidades definitivas que se han manifestado por medio de la resurrección. El modo en que se expresa dicha verdad tiene sus raíces en el simbolismo judaico de la época, que es preciso que intentemos descodificar¹⁹. Así, era creencia general en aquella época el que en los tiempos posteriores (los de la plenitud alcanzada) el Espíritu sería derramado sobre toda carne y todos profetizarían. Lucas lo muestra concretamente al narrar cómo, en el día de Pentecostés, el Espíritu descendió sobre los Apóstoles y sobre todos cuantos se hallaban reunidos con ellos en oración (Hech 2, 1-4). Con esto pretende comunicar la verdad de que, con Jesús resucitado y con la Iglesia, los hombres habían entrado en la última fase de la revelación. En adelante ya no tenemos que esperar nada sustancial de parte de Dios. Dios nos ha dicho en Jesucristo el «Sí» y el «Amén» definitivos y nos ha salvado (cfr. 2 Cor 1, 20). También se creía entonces que al final de los tiempos habría de ser abolida y superada la confusión de las lenguas, debida al orgullo de los hombres (Torre de Babel, Gn 11). Sería una señal de la reconciliación y la comunión fraterna de todos con todos. Las lenguas no serían ya motivo de separación y de incomprendiciones, sino de encuentro y de unión. Al narrar el hecho de Pentecostés, San Lucas presenta al Espíritu descendiendo en forma de lenguas de fuego. Todos los presentes, árabes, judíos, romanos, etc., entienden en su propia lengua el mensaje de Pedro.

Lo que con ello pretende enseñar es que el mensaje de la Iglesia está destinado a reconstruir la primitiva unidad del género humano y la mutua concordia entre los hombres. Que reinará en ella el *shalom* de Dios, es decir, la paz, la amistad, el

(19) Cfr. L. CERFAUX, «Le symbolisme attaché au miracle des langues», en *EphThL* 13 (1936), pp. 258ss; J. G. DAVIES, «Pentecost and Glossolalia», en *JThSt* 3 (1952), pp. 288ss; S. WEINSTOCK, «Zum Pfingstwunder Act 2, 9-11», en *Journal of Roman Studies* 39 (1948), pp. 43-46; L. BOFF, «Simbolismo no milagre de Pentecostes», en *Vozes* 64 (1970), pp. 325-326.

Espíritu fraternal de comprensión y de humanidad. Decía perfectamente el Concilio Vaticano II que la Iglesia es el «sacramento visible de la unidad salvífica» (LG, 9). Pero aún hay más. San Lucas está interesado en poner de relieve el carácter universal de la Iglesia, la cual ha sido enviada a hablar todas las lenguas y habrá de crecer hasta llegar a expresarse en todos los idiomas. Por eso enumera Lucas hasta 12 pueblos diversos que oyen en sus respectivas lenguas la misma novedad de Cristo. Según la concepción oriental, de la que participan Lucas y sus oyentes, cada pueblo estaba consagrado a un símbolo del zodiaco. Los pueblos que él cita (Hech 2, 9-11), partos, medos, elamitas, etc., corresponden exactamente, incluso en el orden en que son citados, a las figuras del zodiaco. Con ello intentaba transmitirnos la verdad de que la Iglesia tiene una dimensión cósmica, está destinada a todos los pueblos de la tierra y su misión, como la de Cristo, es de carácter universal. El relato de Pentecostés acerca de la estrepitosa venida del Espíritu Santo está cargado de intenciones teológicas, expresadas en un lenguaje simbólico que resulta familiar a sus lectores. Para entenderlo necesitamos descodificarlo y captar su mensaje fundamental: ahora la Iglesia es el sacramento del Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo y el propio Cristo resucitado que actúa en el mundo. Mediante el Espíritu, la Iglesia ha aparecido en el mundo para llevarlo a su definitiva perfección en Dios. Con San Ireneo podemos decir: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda la gracia»²⁰. La Iglesia vive del Espíritu. De ahí que no carezca de sentido el texto del Padrenuestro que aparece en la variante del texto de Cesarea, contenido en el código D, y en el que, en lugar de decir «venga a nosotros tu Reino», se dice: «venga sobre nosotros vuestro Espíritu y que él nos purifique» (cfr. las variantes al texto de Lc 11, 2). Este texto es considerado por autorizados exegetas²¹ como el más antiguo del Evangelio de San Lucas y como el que expresa perfectamente la concepción teológica que Lucas tenía de la Iglesia y de su relación con el Espíritu Santo.

(20) *Adv. Haer.* III, 38, 1.

(21) Cfr. E. SCHWEIZER, *Pneuma* (*op. cit.*), p. 407, con la bibliografía allí citada; cfr. también H. STIRNIMANN, «Die Kirche und der Geist Christi», en *Divus Thomas* 31 (1953), pp. 9, 13.

b) *La Iglesia, cuerpo de Cristo resucitado: su dimensión cósmica*

El carácter pneumático de la Iglesia se trasluce mejor si analizamos la expresión *la Iglesia, cuerpo de Cristo*. ¿Qué queremos decir con ello? Como ya dijimos anteriormente, esta expresión nos ocasionará confusiones teológicas si tomamos el término *cuerpo* en un sentido carnal y no pneumático. Y como ya hemos reflexionado suficientemente, mediante la resurrección Cristo pasó de ser carnal a espiritual (cfr. 1 Cor 15, 45), es decir, que su modo de existir en cuerpo, alma y divinidad no está ya limitado a un determinado lugar y a un tiempo determinado, sino que ahora, como Espíritu, está libre de todas esas coordenadas terrenas y adquiere realmente dimensiones cósmicas, abierto a la totalidad de la realidad. Su cuerpo es un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44) y, como tal, está presente en todas las cosas. El es «todo en todas las cosas» (Col 3, 11) y nada de lo que existe es ajeno a su presencia. Como decía un antiguo texto por boca del Resucitado: «alzad una piedra y me hallaréis debajo de ella; abrid un trozo de madera y me veréis dentro. Yo estaré con vosotros todos los días, hasta la consumación de los tiempos»²². Así pues, Cristo derribó todas las barreras que separaban a los hombres (Ef 2, 14-18); abolió la separación entre razas, entre religiones, entre lo sagrado y lo profano. Ya no hay límite a su inefable y pneumática comunicación. ¿Dónde se manifiesta esta realidad de Cristo. Para Pablo, la Iglesia local constituye el lugar de la manifestación social del Cristo resucitado, especialmente cuando se celebra la cena eucarística. Es comiendo el cuerpo del Señor resucitado como el Pueblo de Dios reunido se hace también cuerpo de Cristo: «en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados... y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12, 13). Ahora bien, si el Cristo pneumático (resucitado) no conoce ya limitaciones ni compartimentos estancos, entonces Su cuerpo, que es la Iglesia, tampoco puede encerrarse dentro de los límites de su dogmática, sus ritos, su liturgia o su derecho canónico. La Iglesia posee las mismas dimensiones que Cristo resucitado. Y esas dimensiones

(22). J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1953, pp. 101-104 (trad. cast.: *Palabras desconocidas de Jesús*, Sigueme, Salamanca 1979²).

son cósmicas. Sus funciones y misterios, sus estructuras y servicios, que existen y deben existir, deben, sin embargo, mantenerse siempre abiertos al Espíritu, que sopla donde quiere y que es una permanente fuerza dinámica en el mundo. Todos los que han recibido la gracia y están con el Espíritu deberían, por ello mismo, sentirse miembros de la Iglesia y encontrar para sí un lugar dentro de sus estructuras visibles. Nadie está fuera de la Iglesia, porque ya no existe ese «fuera», porque nadie está fuera de la realidad de Dios y de Cristo resucitado. Con todo, el hombre puede negarse a la apertura; puede rechazar subjetivamente el aceptar semejante realidad. Pero no por ello dejará de estar dentro. Por eso mismo puede siempre convertirse y adherirse a la salvación que ya ha sido conquistada para él como posibilidad.

c) *El Espíritu Santo y las estructuras: ¿signo o contra-signo?*

Hemos considerado hace un momento el hecho de que el elemento pneumático pertenece a la propia estructura institucional de la Iglesia. Fue por una moción del Espíritu Santo (Cristo resucitado) por lo que los Apóstoles decidieron ir en misión y, en concreto, dar forma histórica a la Iglesia, asumiendo determinados elementos y realidades que habían sido introducidos por el Jesús carnal. La Iglesia debe reiterar continuamente esta decisión apostólica y, ante las nuevas situaciones, encontrar aquellas expresiones e instituciones que realmente sean capaces de comunicar de manera adecuada su mensaje y hacer realidad para los hombres la salvación de Cristo. Y aquí surge la pregunta: las decisiones que la Iglesia ha tomado en el pasado ¿poseen un valor absoluto, de tal manera que resulten intocables aun cuando demuestren ser disfuncionales? Si reparamos atentamente en los escritos neotestamentarios, veremos cómo fue la gran libertad de los Apóstoles y discípulos la que introdujo nuevas instituciones y tradujo el mensaje de Cristo a otras lenguas y a otras filosofías²³. Siempre se preocuparon no tanto por mirar al pasado y repetir lo

(23). Cfr. el importante libro de G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ord-nungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969; cfr. un buen resumen del mismo en *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (1970), pp. 743-746.

que hizo Cristo, sino por mirar al presente y dejarse inspirar por el Espíritu y por el Resucitado, tomando decisiones que se adecuaran lo mejor posible al servicio de la salvación y la comunicación de la causa de Cristo. En este sentido Juan y Pablo deben ser considerados como los principios de la libertad cristiana. Ellos no predicaron el mensaje de Cristo dentro del «ropaje» lingüístico y cultural empleado por el propio Cristo, que eran el mundo y la visión apocalíptica del judaísmo tardío, sino que tuvieron el valor de traducir el mensaje de Cristo a la mentalidad del mundo griego. Sabemos, por ejemplo, que el contenido esencial de la predicación de Cristo se resumía en la predicción de la venida del Reino de Dios. Juan, que escribe su Evangelio hacia el año 90 y cuyos oyentes son en gran parte griegos y gentes imbuidas de la mentalidad gnóstica, no anuncia ya el mensaje de Cristo en los términos del Reino de los cielos, sino que traduce *excelentemente* el contenido de dicho mensaje a términos existenciales, como Sentido (Logos, Verbo), pan, vida, agua viva, camino, verdad, puerta, etc. Del mismo modo, Pablo traduce el concepto fundamental de seguir a Cristo por el de «estar en Cristo», etc. Ninguno de ellos cayó en el fixismo doctrinal de alegar que tales o cuales palabras hubieran sido pronunciadas por boca del Verbo de la Vida, sino que, fieles fundamentalmente al espíritu de Cristo y de su mensaje, tradujeron dichas palabras a conceptos y expresiones que sus oyentes pudieran comprender, a fin de que, comprendiéndolas, se adhirieran a ellas y, adhiriéndose, se convirtieran a la fe en Jesucristo salvador.

Algo parecido podríamos decir acerca de las instituciones eclesiásticas. Sólo si están abiertas a un constante perfeccionamiento, reforma y adaptación, podrán servir al Espíritu en la Iglesia y en el mundo. De lo contrario, se sustantivizan y corren el riesgo de convertirse en reductos de conservadurismo y en instrumentos de poder opresor del desarrollo liberador de la gracia y de la fe. Todas las instituciones y todos los lenguajes teológicos dentro de la Iglesia pueden y deben ser sacramentos (signos e instrumentos) al servicio del Espíritu, mediante los que el Resucitado pueda actuar hoy y hacerse presente en la visibilidad histórica de los hombres. Si se robustecen excesivamente, si se hipostatizan sacrosantamente y si se oponen a la funcionalidad de la fe y de la gracia, pueden convertirse en

contra-signos del Reino y de la presencia del Señor vivo en el mundo. Deben ser como la copa: su alegría consiste en servir el exquisito vino del Espíritu y no en sustituirlo; en ser su recepción, con la humildad de un signo humano, a fin de hacerlo presente y susceptible de ser ingerido.

UNA ESTRUCTURACION ALTERNATIVA: EL CARISMA COMO PRINCIPIO DE ORGANIZACION

Entender la Iglesia como Sacramento del Espíritu Santo supone poner la resurrección, los elementos de creatividad y de sintonía con la historia por encima de los institucionales, a la hora de comprender la naturaleza y la misión de la Iglesia. El enfoque casi exclusivamente cristológico del misterio de la encarnación llevó a la Iglesia latina a un excesivo endurecimiento institucional¹; como institución casi bimilenaria que es, no destila precisamente jovialidad ni genera alegría, sino respesabilidad y sensación de peso. Y no es que semejante carácter no tenga ninguna relación con la teología y el Evangelio. Pero el Evangelio no se resume en unos contenidos, sino que es además un estilo que manifiesta la alegría de la Buena Nueva y el alivio de una gran liberación. Ahora bien, la institución difícilmente podrá ser capaz de traducir estas características, las cuales, sin embargo, son frutos del Espíritu. Es este Espíritu el que está en la raíz de todas las grandes obras: en el orden de la creación (Gn 1, 1), en la creación del pueblo de Israel, en el surgimiento de los profetas, en la concepción de Jesús, en su experiencia vocacional con ocasión del bautismo, en la irrupción sobre los Apóstoles el día de Pentecostés, en la decisión de

(1) Cfr. Y. CONGAR, «Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux 1970, pp. 41-63.

éstos de ir a los gentiles (Hech 15, 28) y de este modo dar un comienzo concreto a la Iglesia, en la epiclesis de la eucaristía que transforma el pan y el vino en el cuerpo y la sangre del Señor.

De la Iglesia, desde el punto de vista teológico, sólo podemos hablar a partir de la resurrección y de Pentecostés. La Iglesia es un acontecimiento del Espíritu que primero resucitó a Jesús de entre los muertos, transformando su existencia carnal en pneumática, y después descendió sobre los Doce para hacerlos Apóstoles, fundadores de comunidades eclesiales. El Espíritu anima una forma específica de organización².

1. A toda la Iglesia, Pueblo de Dios, le son dados el Espíritu y los carismas

Ekklesia (*ecclesia*, Iglesia) significa, en griego profano, la reunión de los ciudadanos (hombres libres), convocados por un mensajero, con el fin de discutir en la plaza pública los problemas de la comunidad. *Ekklesia* significaba también el acontecimiento y el momento de la reunión, que de por sí no suponía continuidad. En sentido teológico, podemos decir que la Iglesia es el encuentro de la comunidad de los fieles, encuentro provocado por Cristo y por el Espíritu, para celebrar y profundizar su fe y discutir sus problemas a la luz del Evangelio. En este sentido, la Iglesia es más el *acontecimiento* (que puede tener lugar a la sombra de un mangle, en casa de un coordinador o en el propio templo) que la *institución*, con todos sus bienes, sus

(2) Véase la principal bibliografía: G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969; J. RATZINGER, «Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche», en *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, pp. 105-120 (trad. cast.: *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972); W. KASPER, «Kollegiale Strukturen in der Kirche», en *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, pp. 355-370 (trad. cast.: *Fe e historia*, Sigüeme, Salamanca 1974); *Id.*, «Espíritu, Cristo, Iglesia», en *A experiência do Espírito Santo*, Petrópolis, pp. 72-90; J. GOITIA, *La fuerza del Espíritu (Pneuma-Dynamis)*, Mensajero, Bilbao 1974; J. MOLTMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sigüeme, Salamanca 1978; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 2, París 1979; H. W. ROBINSON, *Christian Experience of the Holy Spirit*, Londres 1962, pp. 123-139; H. MUHLEN, *Una mística Persona*, Paderborn 1968; H. KUNG, «La estructura carismática de la Iglesia», en *Concilium* 4 (1965), pp. 44-65; S. VOIGT, «A vida religiosa como carisma», en *Grande Sinal* 26 (1972), pp. 323-337.

servicios, sus leyes, sus doctrinas y sus ministerios, y con toda su continuidad histórica.

La cohesión y continuidad organizada de los fieles lo expresa mejor la categoría de «Pueblo de Dios». Todo pueblo tiene su historia y sus gestas, una conciencia de sus propios valores e idiosincrasia, un proyecto histórico en torno al cual todos se congregan, y un poder de organización. La Iglesia, como Pueblo de Dios, posee todo esto; pero lo posee desde una perspectiva religiosa, sobrenatural y trascendente. Todos pertenecen al pueblo, previamente a cualquier distinción interna; así, en un primer momento todos son iguales en el Pueblo de Dios, todos son ciudadanos del Reino. La misión no ha sido confiada a unos pocos, sino a todos; portadores del poder sagrado lo son todos en principio, aunque en una segunda instancia lo sean los ministros sacros. Todos son enviados a anunciar la Buena Nueva acerca del feliz futuro de la historia y del sentido del mundo, garantizado y anticipado ya por la resurrección, que historifica la verdad de la utopía de Jesús sobre el Reino.

Según 1 Pe 2, 5-10, la Iglesia entera es un linaje escogido, morada regia (*basileion*), comunidad sacerdotal (*hieráteuma*), nación santa, pueblo adquirido por Dios para pregonar la gesta salvadora en beneficio de la humanidad (cfr. Apoc 1, 6; 5, 10). Por lo tanto, de acuerdo con esta concepción, el portador histórico de la causa de Jesús y de su Espíritu es todo el pueblo. Evidentemente, se trata de un pueblo organizado, pero las instancias de organización únicamente se justifican como servicio en provecho de todos, no como expropiación de aquel poder sagrado de Cristo del que todos los miembros son herederos y depositarios. La distinción entre laicos y cuerpo jerárquico, entre Iglesia discente e Iglesia docente, sólo se justifica (como ya hemos visto) cuando se salvaguarda la funcionalidad interna de ambos polos y se evita toda mentalidad ontocrática y clasista. De ahí que haya que afirmar que la colegialidad, tan acentuada por el Vaticano II, no se refiere únicamente a los obispos y presbíteros, sino que abarca también a los laicos. Al igual que la apostolicidad, también la colegialidad constituye una nota de toda la Iglesia y no sólo de unos cuantos miembros de ella.

Es preciso retener esta concepción fundamental: existe una igualdad básica en la Iglesia: «todos somos hermanos» (Mt 23, 8), todos somos hijos, todos estamos inmersos en el Cristo

resucitado y todos estamos ungidos por el santo Pneuma. Esta idea nos aproxima a la idea de la democracia, con la diferencia de que el poder eclesial se concibe como derivación y participación del poder del Espíritu y del Resucitado, actuantes en la comunidad, y no simplemente como poder del pueblo, entendido profanamente.

La presencia del Espíritu se manifiesta en una enorme «pluralidad de dones» o «carismas» (1 Cor 12, 4ss). En lenguaje paulino, significan sencillamente «servicios», de los que el Apóstol cita un gran número (1 Cor 12, 8-10; Rom 12, 6-8; Ef 4, 11-12)³. Si reparamos en la diversidad de dones/servicios, constatamos que algunos se refieren a las necesidades coyunturales de la comunidad, como, por ejemplo, el servicio de la misericordia (Rom 12, 8), el de la exhortación (*ibid.*), el de las curaciones y los milagros (1 Cor 12, 9), mientras que otros se refieren a las necesidades estructurales, como enseñar, dirigir, discernir los espíritus (1 Cor 12, 10; Ef 4, 11; Rom 12, 8), que requieren ser satisfechas constantemente.

Se esboza aquí un modelo alternativo de organización comunitaria, distinto del que se insinúa en las Epístolas Católicas y explica claramente San Ignacio de Antioquía, en el que todo gira en torno a la triada «obispo-presbítero-diácono». Según dicho modelo, estos tres son los portadores privilegiados del Espíritu y sobre ellos se construye la comunidad, con lo que de entrada establece una división entre los miembros, que dejan de ser iguales. Ha sido concretamente este modelo el que ha hecho historia, y no tanto por razones de orden teológico, sino extra-teológico, porque se adaptaba de un modo más pacífico a las formas autoritarias de poder propias del mundo antiguo y, posteriormente, del mundo feudal. Pero es importante que tomemos conciencia del hecho de que originariamente se pretendió otro modelo de comunidad más fraternal, más circular y con una mayor participación de todos. Este intento ha permanecido siempre en la memoria de la Iglesia y han tratado de actualizarlo, una y otra vez, diversos movimientos carismáticos, grupos de acusado evangelismo religioso y utopistas de todo tipo. Es algo que nunca ha dejado de alimentar el aspecto onírico

(3) Véase el minucioso análisis de cada uno de los carismas enumerados por Pablo, en la obra de HASENHÜTTL, *Charisma...* (*op. cit.*), pp. 129-232.

cristiano y que jamás ha dejado de ser intentado por el camino de la vida religiosa. Hoy día, dada la efervescencia de las comunidades de base en las que el pueblo expresa y realiza su deseo de participación, en unos momentos en los que incluso hay jerarcas que reencuentran el camino del pueblo y se despojan de las titulaturas de su cargo eclesiástico, en una coyuntura histórica en la que se deja sentir con toda claridad un deseo general de comunión y de igualdad, este modelo se halla ante una inusitada oportunidad histórica. Este es el motivo de nuestro interés y de nuestras reflexiones.

2. ¿Qué es exactamente un carisma?

Con una sola excepción (1 Pe 4, 10), son únicamente Pablo y los llamados escritos paulinos los que emplean la palabra «carisma»⁴. Este término es infrecuente en la literatura profana e incluso en la veterotestamentaria, donde aparece tan sólo dos veces y, aun así, con variantes. La expresión se deriva de *charis* o *charein*, palabras-generadoras de la visión teológica del Antiguo y el Nuevo Testamento y que significan la gratuidad, la benevolencia y el don de Dios, que se abre y se entrega al hombre. Es mérito de Pablo el haber introducido este vocablo —carisma— en un contexto de organización de la comunidad. Lo cual supone una profunda experiencia mística del *Christus praesens* y del *Pneuma* como realidades vivas y operantes en las iniciativas de las personas y en la comunidad de los fieles, empeñados en vivir el nuevo *ethos* inaugurado por el Evangelio.

No obstante, la realidad carismática está muy presente y perfectamente afirmada en el Antiguo Testamento⁵. Hay fuerzas y servicios del Espíritu Santo que se ejercen en favor del pueblo como movimiento de liberación; así, por ejemplo, en el libro de los Jueces, y de un modo particular en el caso de Sansón (Jue 13, 25). Los reyes son ungidos e investidos de poderes especiales en favor de su pueblo (1 Sam 11, 6). El Espíritu irrumpe también avasalladoramente en los profetas. Para el

(4) Cfr. K. WENNEMER, «Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus», en *Scholastik* 34 (1959), pp. 503-525.

(5) Cfr. G. HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Eglise*, Paris 1975; G. HASENHÜTTL, *Charisma...* (*op. cit.*), pp. 108-112.

profeta Joel (cap. 3), la característica del fin de los tiempos será la efusión del Espíritu sobre todo el pueblo. Esta realidad pneumática tampoco está ausente en el paganismo, como se deduce de la actividad adivinatoria, de los oráculos y del testimonio de la inspiración. Hay que observar, sin embargo, que dicha actividad del Espíritu nunca tuvo como lugar de irrupción y actuación el Estado, un determinado orden establecido o la totalidad del pueblo. La realidad del Espíritu, por el contrario, se inscribe en el ámbito de la creatividad, de lo no convencional, de la irrupción de lo nuevo, al nivel individual.

En Pablo hallamos un dato sorprendente: el carisma constituye la estructura estructurante de la comunidad. La justificación teológica reside, para Pablo, en la creencia de que, con la aparición de la Iglesia, irrumpió el final de los tiempos. Por eso hizo también eclosión, con toda su pujanza, la plenitud del Espíritu. En esta interpretación, el carisma no se inscribe ya en el ámbito de lo extraordinario e inusitado, sino que constituye la tónica común de la estructuración comunitaria. De este modo, el carisma significa simplemente la función concreta que cada cual desempeña dentro de la comunidad en bien de todos (cfr. 1 Cor 12, 7; Rom 12, 6; Ef 4, 7).

Pablo concreta este modelo diciendo que la Iglesia es un cuerpo con muchos miembros, vivificados todos ellos por el mismo Espíritu y cada cual con su función propia. No existe ningún miembro que no sea carismático, es decir, ningún miembro ocioso, que no ocupe un determinado lugar en la comunidad: «somos, cada uno por su parte, los unos miembros de los otros» (Rom 12, 5). Todos gozan de igual dignidad; no caben privilegios que puedan desestructurar la unidad del conjunto: «No puede el ojo decir a la mano: ‘¡No te necesito!’ Ni la cabeza a los pies: ‘¡No tengo necesidad de vosotros!’» (1 Cor 12, 21). La regla de oro que salvaguarda la sanidad del modelo y su circularidad fraterna fue formulada por Pablo del siguiente modo: «todos los miembros se preocupen lo mismo los unos de los otros» (1 Cor 12, 25).

¡Cuán diferente es este estilo de vivencia cristiana de aquel otro en el que la Jerarquía acumula en sus manos todo el poder sagrado y todos los medios de producción religiosa y prácticamente dicta al laico: «tú escucha, obedece, no preguntes y haz lo que se te ordena!» Se trata del absoluto dominio de

la cabeza sobre los pies, las manos y hasta sobre el corazón. La Jerarquía se considera como el único carisma fundacional, que asume y acumula todos los demás, olvidando que la Iglesia, familia de Dios, está construida sobre el fundamento de los Apóstoles, pero también de los profetas (Ef 2, 20) y de los evangelizadores, pastores y maestros (Ef 4, 11; 1 Cor 12, 28). La Jerarquía es un estado carismático en la Iglesia que no puede reprimir, como a veces ocurre, otros carismas que el Espíritu suscita en la comunidad. Algunos carismas pueden incluso resultar incómodos a un jerarca de espíritu militarizado que confunda la unidad del Pueblo de Dios con la disciplina de un ejército; que expulse de su diócesis a los sacerdotes que no se amolden a su personal catecismo; que prohíba hablar a los teólogos a la más mínima sospecha; que funde institutos filosófico-teológicos alternativos para que se limiten a repetir la doctrina de los Concilios, por puro desprecio de la reflexión teológica que acepta los desafíos de la época y por pusilanimidad, mostrándose con ello no sólo poco inteligente, sino incluso enemigo de la inteligencia. Trata la diócesis como si fuera un feudo, considerándose el único responsable de todo, como si no hubiese Espíritu en la Iglesia.

La consecuencia pastoral de lo anterior es la rigidez y la falta de alegría evangélica; el rostro del jerarca es por lo general tan triste como si estuviera acudiendo a su propio entierro, tan serio como si tuviera que cargar él solo con la salvación del mundo entero. Por culpa de su espíritu capitalista de querer acumularlo todo, empobrece a toda la Iglesia, impidiendo posibles carismas y dando origen al miedo y a la existencia de multitud de mediocres de espíritu servil, dispuestos a atender la más mínima insinuación de su amo eclesiástico.

Es realmente distinta la Iglesia en la que no se ahoga al Espíritu; en ella prosperan los diversos carismas, sale a la luz la creatividad que devuelve al mensaje de Jesús el carácter de buena nueva, las personas se sienten verdaderamente miembros y no meros feligreses de sus comunidades, y se posibilita el que haya espacio en el que todos, con sus diversas capacidades (carismas) puestas al servicio de todos y del Evangelio, se realicen religiosamente.

Como se ve, tanto lo rutinario como lo extraordinario se encuadran bajo la categoría de «carisma». En la Iglesia, ambas

cosas tienen derecho de ciudadanía. El verdadero carisma aflora siempre que los hombres ponen cuanto son, tienen y pueden al servicio de Dios y de los hermanos; siempre que refieren al Espíritu sus dotes y las hacen fructificar como los talentos del Evangelio.

Semejante forma de organización de la comunidad eclesial es la única capaz de conservar su elevado grado de integración y evitar las formas de dominación o impedir que espíritus poco evangélicos se apropien privadamente del poder sagrado, así como de hacer girar todo en torno al amor. Pablo lo entendió perfectamente. Después de enumerar los carismas y servicios más excelsos, concluye diciendo que es preciso buscar un camino aún más excelente (1 Cor 12, 31). Y hace entonces la apología del amor, dotado de las características de las virtudes necesarias para la cotidianeidad de la convivencia fraterna: la paciencia, la benevolencia, la superación de la envidia, de la soberbia, de la ambición, de la ira, de la malévolasospecha, de la búsqueda de uno mismo y sus intereses (cfr. 1 Cor 13, 4-7; 14, 1). Este amor, así de concreto y de sencillo, es el carisma de los carismas, el servicio de todos los servicios que se pueden prestar: «el amor no acaba nunca» (1 Cor 13, 8).

¿Qué es, pues, un carisma? El carisma es una manifestación de la presencia del Espíritu en los miembros de la comunidad, que hace que todo lo que dichos miembros son y realizan sea realizado y ordenado en beneficio de todos. Hans Küng define el carisma del siguiente modo: «Es el llamamiento que Dios hace a cada uno para un determinado servicio en la comunidad y que le hace apto para dicho servicio»⁶. Otro gran especialista en la materia lo define así: «El carisma consiste en el llamamiento concreto que se recibe a través del acontecimiento salvífico y se ejerce en la comunidad, constituyendo ésta y construyéndola por medio del servicio a los hombres en el amor»⁷.

3. La simultaneidad de los carismas

De lo reflexionado hasta aquí debería haber quedado claro que los carismas, ya sean ordinarios o extraordinarios, proceden de Dios y del Espíritu y, para seguir siéndolo, han de ser

(6) H. KÜNG, «La estructura carismática...» (*art. cit.*), pp. 62-63.
 (7) G. HASENHÜTTL, *op. cit.*, p. 238.

referidos siempre al Espíritu y no simplemente a la voluntad de autoafirmación, debiendo ordenarse no al propio interés, sino al interés comunitario. Carisma es servicio. Es función. El Espíritu concede sus dones a cada uno, conforme a Su voluntad (1 Cor 12, 11). De ahí que no debamos pensar que existe sólo una determinada especie de carisma como pueden ser, por ejemplo, los que vienen a través de un sacramento (cfr 2 Tim 1, 6: «el carisma de Dios que está en ti por la imposición de mis manos»). El carisma no está ligado a una institucionalización de carácter sacramental. Pablo, que habla de los carismas, no menciona los carismas vinculados al sacramento del Orden. Y afirma razonadamente: «Pues en el Espíritu habéis sido enriquecidos en todo... de manera que ya no os falta ningún don de gracia» (1 Cor 1, 5.7); «abundáis en todo» (2 Cor 8, 7) y «Dios es poderoso para colmaros de toda gracia, a fin de que, teniendo siempre y en todas las cosas todo lo necesario, tengáis aún sobrante para toda obra buena» (2 Cor 9, 8).

Esto significa que existe una simultaneidad de carismas. Cada cual, en su puesto, en su función y en la medida de su capacidad, ha de servir a los demás. Cualquier interferencia en el carisma del otro es una interferencia en la unidad de la Iglesia. Y esto se aplica tanto a los que hablan en lenguas como a los sabios o a los que gobiernan. Cada cual en su terreno, sirviendo a todos y abierto a todo. Pero, aun cuando exista simultaneidad de carismas, hay entre ellos, evidentemente, una jerarquía, según las necesidades de la Iglesia. Hay carismas más urgentes. Lo cual, sin embargo, no autoriza al carisma más importante en una situación concreta a sofocar otros carismas o impedir su ejercicio. Aun el menor de los carismas pertenece a la estructura de la Iglesia y emana del mismo Espíritu que hace brotar carismas más urgentes.

4. Cada uno es portador de uno o más carismas

En la Iglesia no hay miembros pasivos; no hay unos que mandan y otros que son mandados. Cada cual, dentro del Cuerpo, desempeña alguna función. Por eso todo cristiano es un carismático. Lo afirma Pablo: «Cada cual tiene de Dios su gracia particular: unos de una manera, otros de otra» (1 Cor 7, 7); «a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu

para provecho común» (1 Cor 12, 7). Y Pedro lo confirma: «Cada cual ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios» (1 Pe 4, 10). Y los Hechos de los Apóstoles hablan de cómo el Espíritu «se derrama sobre toda carne» (2, 17).

De ahí se sigue —repetimos— que los carismas no están reservados a determinadas personas, como pueden ser los presbiteros, los obispos, etc. Nadie puede pretender poseer todos los carismas: «¿Acaso todos son apóstoles? ¿o todos profetas? ¿o todos maestros?...» (1 Cor 12, 29). Cada cristiano, por lo tanto, es exhortado a no ver sus funciones, su profesión o sus capacidades de un modo superficial, sino de un modo profundo, como dones recibidos de los que no es dueño, sino que ha de ejercerlos en la construcción de la comunidad.

5. El carisma como estructura de la comunidad

Si «carisma» significa el modo concreto de hacerse presente en el mundo el Espíritu y el Resucitado, entonces debemos afirmar que el carisma pertenece a la estructura de la Iglesia y que, sin él, ésta no puede constituirse como realidad religiosa y teológica. El carisma, por otra parte, no fue un privilegio de los primeros tiempos de la Iglesia, sino que es algo permanente en la misma, como comunidad que es, dotada de diversas funciones y servicios. El carisma no excluye el elemento jerárquico (como veremos con más detalle), sino que lo incluye. El carisma es más fundamental que el elemento institucional. El carisma es la fuerza pneumática (*dynamis tou Theou*) que instaura las instituciones y las conserva vivas, articulándose en ellas. Por eso el principio de estructuración de la Iglesia no lo constituyen las instituciones, ni la jerarquía, sino el carisma, que está en la raíz de toda institución y de toda jerarquización. No hay una clase de gobernantes y otra de gobernados. Lo que hay es un grupo de fe. Tanto el que gobierna como el gobernado deben creer. La fe, o el carisma de la fe, es el *prius natura* y el dato común en el que todos comulgan y poseen una fundamental igualdad fraterna.

No hay Iglesia sin carisma, es decir, sin la presencia del Espíritu y del Resucitado que se manifiesta concretamente en los diversos miembros y en sus respectivas funciones. Por eso

no es posible imaginar una Iglesia privada de carismas. Sería tanto como imaginar una Iglesia privada de la gracia y de la salvación, privada del Resucitado y, consiguientemente, privada de vida. Sería un museo de muertos, una arqueología agonizante de recuerdos muertos de un pasado vivo, pero pasado a fin de cuentas.

Afirma un especialista en la materia: «La estructura fundamental carismática de la Iglesia significa que cada cual posee su propio lugar en la comunidad, en el cual ha sido constituido en virtud de su propio carisma; significa además que, precisamente en ese su lugar, constituye la Iglesia. Si pierde su lugar o le es arrebatado, entonces la comunidad no sólo padece un perjuicio moral, sino que es atacada en su misma esencia e incluso podríamos decir que es pervertida»⁸.

Cuando hay represión de unos sobre otros, cuando hay deseos de poder, entonces entra en juego el espíritu «humano», en lugar del Espíritu de Cristo; entonces se sofoca la libertad a la que hemos sido llamados y convocados por Cristo (Gal 5, 1s); entonces caemos en el régimen del legalismo, del fariseísmo y del judaísmo decadente. Por eso advierte Pablo muy seriamente: «No ahoguéis el Espíritu» (1 Tes 5, 19).

La tentación constante de la Iglesia y de sus miembros es la del poder de unos sobre otros, de que prevalezca un carisma sobre otro hasta llegar a reducirlo al silencio. Entonces ya no rige la escucha, sino el hablar imperioso, y los imperativos de la ley se hacen represivos; entonces se corre el diabólico riesgo de que la Iglesia, en lugar de ser una comunidad de los que creen, es decir, de los que escuchan la Palabra de Dios, del Espíritu y del Resucitado, se transforme en una comunidad que únicamente escucha dogmas, leyes, ritos, prescripciones canónicas y exhortaciones edificantes, pero no la palabra liberadora del Espíritu.

¿Qué sería de la Iglesia si no hubiera en ella quienes consolaran, animaran e infundieran esperanza y jovialidad? Sería una Iglesia de seres tristes y gimoteantes. Podría haber en ella orden, disciplina y obediencia, pero esto es algo que también podemos encontrar (y mucho mejor) en un ejército. Ahora bien, la Iglesia no es un ejército, no se reúne para estudiar y

(8) *Idem*, p. 235.

aprender a matar con técnicas de ataque y de defensa, sino para aprender a amar a los hombres y a Dios. Y esto requiere carismas distintos de los del orden y la disciplina. Claro que también es cierto lo contrario: ¿qué sería de una Iglesia en la que hubiera múltiples carismas, pero en la que no se diera un orden entre los mismos de manera que todos ellos construyesen el mismo cuerpo? Si no hubiera quien cuidara de que los carismas no se ejerzan en beneficio propio o de un grupo, formando con ello una *ecclesiola* dentro de la *Ecclesia* (*ecclesiola* que puede incluso estar presidida por un cardenal-arzobispo), sino que se ejerzan en beneficio de todos, ¿qué sería de la Iglesia?

Todos los carismas, y no sólo unos cuantos (como el del orden y la unidad, el de la enseñanza ortodoxa y la presidencia del culto sagrado), constituyen la Iglesia. Por eso el carisma de la co-responsabilidad, de la crítica constructiva, del saber científico y técnico, de la poesía, de la música, de la oratoria, de la teología, de la organización, todos ellos y otros muchos tienen su auténtico lugar en el cuerpo eclesial. No han de ser simplemente tolerados o moralmente reconocidos, sino que han de ser vistos como constitutivos (del orden de la naturaleza y de la esencia) y no sólo como integrantes de la vida de la Iglesia, de la cual son Señores Cristo y el Espíritu. Son ellos quienes, mediante los servicios y carismas de los diversos miembros de la comunidad, se anuncian a sí mismos y actúan. Una mentalidad proclive al poder y víctima de una concepción autoritaria de la vida de la Iglesia no puede entender este modo —más místico y espiritual— del misterio eclesial.

Esta visión permite juzgar acerca del carácter evangélico de la forma de ejercer el mando dentro de la Iglesia. No basta con apelar a que se trata de un carisma permanente del que se ha sido investido en virtud del sacramento del Orden. Es menester ver cómo se ejerce, porque hay formas de ejercerlo que no son más que dominación, las cuales han sido estigmatizadas por Cristo como algo propio de los señores de este mundo (Mt 20, 25) y, en nombre del Espíritu y de la libertad a la que hemos sido llamados por Cristo, deben ser criticadas y, en último caso, desatendidas, porque «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5, 29; 4, 19). El hecho de que existan estructuras de poder en la Iglesia no significa que con ello se viole su esencial naturaleza carismática. El poder puede ser un caris-

ma, con tal de que sea servicio a los hermanos e instrumento de construcción de la justicia y de la comunidad.

Todas estas reflexiones suscitan un problema que no es posible eludir: ¿cuándo sabemos que el carisma es carisma? ¿Existen criterios de discernimiento?

6. Los criterios de verdad de los carismas.

¿Cuándo sabemos que el carisma es carisma?

Un criterio es la norma según la cual normativizamos algo y discernimos si un fenómeno, por ejemplo, procede del poder de Dios o puede simplemente explicarse por lo que tenemos más a mano y por las circunstancias ambientales⁹.

Con respecto al carisma podemos decir que si el fenómeno procede de Dios y es constantemente remitido a Dios por parte del que lo posee, puede que nos hallemos ante un carisma. Pero es difícil determinar si procede de Dios. La mejor forma de saber si procede de Dios consiste en ver si el sujeto del carisma lo refiere siempre a Dios. Pero aquí hay otro problema: no siempre la referencia a Dios es verdadera referencia a Dios. Como sucede con muchos fenómenos espiritistas, el hombre puede referirlo todo a Dios y, sin embargo, puede tratarse de una falsa interpretación. Puede ser fruto del interés y del poder que actúan inconscientemente. Entonces la persona es engañada por su propia estructura inconsciente, aun cuando su consciente se refiera a Dios. De ahí, pues, que se precise del otro criterio: el del servicio comunitario, desinteresado y superador del egoísmo.

Lo que unifica a la comunidad cristiana es el Espíritu, de quien procede todo y al que todo se refiere (cfr. 1 Cor 12, 4; Ef 4, 4; Rom 12, 6). Si alguien, con su carisma, desune, disgrega, crea atmósfera de división y de odio, entonces deja de ser carisma y se transforma en objeto de curiosidad para espiritualistas. Si no se da esa referencia convergente y unificadora, los carismas actúan de manera destructora en la comunidad. Son como hongos que crecen en el humus, pero que destruyen la vida. Por eso Pablo condena el deseo desordenado de carismas (1 Cor 13, 2). Lo que convierte al carisma en carisma es su vincu-

(9) Véase G. HASENHÜTTL, *op. cit.*, pp. 113-129; H. KÜNG, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, pp. 216ss.

lación al Espíritu, el cual es Espíritu de unidad y no de división. Entonces el carisma escapa a la manipulación por parte del hombre. El carisma es siempre gracia, es siempre don gratuito. El hombre está en la situación de quien recibe y sólo usa legítimamente el don cuando lo reconoce como recibido y enviado.

a) *Carisma y talentos humanos*

Existe una muy íntima relación entre carisma y talentos humanos. El recibir o no recibir talentos no depende del poder del hombre. El talento es gracia. El hombre puede mostrarse responsable o irresponsable frente a los talentos recibidos (Mt 25, 14ss). El talento es bien empleado y consigue humanizar cuando es continuamente vivido en el horizonte de la gratuidad. Es gracia y, consiguientemente, es verdadero cuando es reconocido como un don del que se es responsable. En el momento en que el talento recibido se independiza de su fuente y olvida su origen gratuito, seguirá existiendo, pero será vivido y desarrollado de un modo deshumanizador: como autopromoción, como medio de sojuzgar a otros y como instrumento para vencer a posibles competidores. A pesar de lo cual no deja de tener un origen gratuito; pero en realidad se pervierte, porque se olvida de la fuente que lo alimenta continuamente.

El carisma (aun cuando se trate de un carisma común) es ese mismo talento, pero vivido en el permanente recuerdo de su origen divino, de que es algo que se ha recibido. Por eso talento y carisma, dotes naturales y gracia, no se oponen: son la misma realidad, aunque vivida por el hombre de diferentes formas. Si uno la vive como don de Dios, se llama carisma; si otro la vive como construcción propia, como instrumento de dominio sobre otros, entonces se llama dote meramente natural. Evidentemente, esta última forma de verlo no transforma la estructura del talento, sino la estructura del hombre, que vive entonces en una falsa conciencia.

b) *El carisma es para la edificación de la comunidad*

No basta con que el carisma provenga del Espíritu; esto únicamente garantiza su dimensión vertical. Hay que tener además en cuenta que el carisma viene de Dios para los hom-

bres; el carisma es para la edificación de la comunidad: ésta es su dimensión horizontal. Si se produce alguna ruptura en este «cruce de líneas», entonces desaparece el carisma. Pablo toma como ejemplo un carisma de carácter inusitado y extraordinario: hablar en lenguas. El que habla en lenguas sólo es verdaderamente carismático si lo que dice es comprensible para los demás. De lo contrario el suyo es un caso de psicoanalista, o bien pretende autopromocionarse basándose en la superstición de los demás (cfr. 1 Cor 14, 2): «Tu acción de gracias será excelente, pero el otro no se edifica... pues no sabe lo que dices» (1 Cor 14, 17). Pablo es taxativo: «En la asamblea, prefiero decir cinco palabras con mi mente para instruir a los demás, que diez mil en lenguas» (1 Cor 14, 19) que nadie entiende. Se condena aquí todo lo que sea misticación, autoilusión inconsciente, pietismo y sobrenaturalismo, en nombre del servicio y la utilidad a los demás.

La comunidad de Corinto, invadida de misticismo y efervescencia espiritualista, tuvo que escuchar de Pablo una advertencia de permanente y actual valor: «Todo es lícito», mas no todo es conveniente. «Todo es lícito», mas no todo edifica» (1 Cor 10, 23). Nos hallamos de nuevo ante el criterio básico, simple y natural del servicio, del descentramiento del propio yo, del desinterés personal en función de los demás. No nos hace falta demasiada sutileza teológica, ni demasiados y sofisticados argumentos, ni recurrir a muchas autoridades para saber si un don, un servicio o un trabajo procede o no procede de Dios. Basta con fijarse en su funcionalidad y utilidad para la comunidad. Es preciso que haya provecho y edificación y no únicamente bondad y pureza de intención. Puede haber dones que sean efectivamente dones, pero excedan las necesidades y las demandas de la comunidad. Entonces será preciso que dicho don, carisma o servicio se contenga y aguarde su *kairós*.

La *norma normans* es la siguiente: «Que nadie procure su propio interés, sino el de los demás» (1 Cor 10, 24). A partir de aquí podemos observar que la rígida estructuración jerárquica de la Iglesia proporciona beneficios y ventajas de todo orden (religioso, meritocrático, económico, social, tráfico de influencias, privilegios públicos) a sus portadores. Salen a la luz el «carrerismo», con las servidumbres que comporta, las declaraciones diplomáticas, la falta de compromiso, la ocultación de la

verdad, la renuncia y la muerte a todo espíritu profético, con la *parresía* que caracterizó a los Apóstoles. Y adquieren curso legal los arquetipos del poder, del ascenso social a través del camino religioso. Entonces, en lugar de tener en la Iglesia pastores que edifiquen su comunidad, lo que tenemos son espíritus mediocres y fofos, más preocupados por su propia imagen que por la verdad del Evangelio y el amor a los hombres y a los pobres, por quienes Cristo lo arriesgó todo.

Hemos de decirlo con toda claridad: cuando el carisma no se conserva como carisma, entra en juego la concupiscencia, que es el deseo de poder y de tener y que procede del pecado (Jn 8, 44) y conduce al pecado (Rom 1, 24ss). Concupiscencia que destruye la comunidad, a veces por pura vanidad y excesivo sentido del mando por parte del párroco o del obispo. Pablo muestra la equivalencia *sub contrario* de las obras de la carne y las obras del Espíritu, de las prácticas de la concupiscencia y las prácticas pneumáticas (cfr. Gal 5, 16-25).

Puede suceder que toda una comunidad se vea invadida de «odios, discordias, celos, disensiones, divisiones, envidias» (Gal 5, 20). Entonces es menester el imperativo del orden y la disciplina, que también son carismas (con tal de que conserven su funcionalidad) que no pretenden limitar otros carismas, sino circunscribirlos al ámbito de su validez en el interior de la comunidad y en función de ella.

7. El carisma de la unidad entre los carismas: el coordinador, el presbítero, el obispo, el Papa

En toda comunidad es fundamental el problema de la cohesión interna y de la unidad, especialmente cuando se manifiestan factores de disgregación. Pues bien, hay un carisma, uno entre tantos, pero de capital importancia, que es el responsable de la armonía entre los diversos y múltiples carismas. Dicho carisma es propio de quienes ocupan las instancias de dirección de la comunidad. El nombre que suele dársele es el de «Jerarquía».

El Nuevo Testamento no tiene una expresión para designar lo que nosotros entendemos hoy por función jerárquica. El término más parecido, según el célebre exegeta alemán Ernst

Käsemann, es el propio término de «carisma»¹⁰. Para entender el carisma de ordenación de la comunidad, es preciso hacer abstracción de los modelos históricamente conocidos, ya sea a nivel profano (monárquico, feudal, democrático), ya sea a nivel eclesiástico (tipo obispo, Papa o párroco), especialmente a este último nivel, porque ha recibido históricamente una fortísima carga de auto-sacralización. El Nuevo Testamento trata de evitar tanto una nomenclatura sagrada como profana. Seculariza totalmente la nomenclatura, a fin de que no se dé ninguna contaminación de dominación (poder profano) ni de magnificación y privilegio (poder sagrado). Por el contrario, y para escándalo de nuestros oídos, habituados a titulaturas bizantinas, utiliza términos que designan meras funciones profanas y servicios: *diakonía* y *oikonomía*, servicio y dirección de la casa. Como ya se ha dicho, en el Nuevo Testamento no hay propiamente ministerios, sino ministros. Y para definir a los ministros, responsables de la dirección de la comunidad, se habla simplemente de «carisma de dirección, presidencia, asistencia y gobierno» (1 Cor 12, 28; 1 Tes 5, 12; Rom 12, 8; 1 Cor 16, 16). También se habla de los *episkopoi* (obispos) y *diakonoi* (diáconos; Flp 1, 1). Obispo y diácono, contrariamente a como hoy lo entendemos, no tienen nada que ver con el sacramento o con el culto. En su más directa y sencilla acepción, al obispo compete vigilar y controlar para que todo funcione satisfactoriamente. El diácono es un servidor o asistente, cargo en todo caso secundario. La palabra «presbítero» proviene de otra tradición, la judía: era el grupo de los más venerables y ancianos de la comunidad, que asumían la función de asistencia y organización.

Como se ve, el sentido dominante no va vinculado a lo sacro, sino al servicio de vigilancia, conducción y asistencia.

Función específica de la Jerarquía (de los que ocupan cargos de dirección) no es, pues, acumular, sino integrar, propiciar la unidad y la armonía entre los diversos servicios, tratando de que nadie atropelle, ahogue o se sobreponga a otro. Teniendo en cuenta, por consiguiente, esta función, queda descartada la subordinación inmediata de todos a los jerarcas; no es para su-

(10) E. KASEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, p. 109 (trad. cast.: *Ensayos exegéticos*, Sigueme, Salamanca 1978); cfr. también W. KASPER, *Glaube und Geschichte* (*op. cit.*), pp. 362-365.

bordinar para lo que están ahí, sino para alimentar precisamente el espíritu contrario: el espíritu de fraternidad y unidad en torno a un servicio (Jerarquía) suscitado por el Espíritu para mantener la circularidad e impedir las divisiones y las superposiciones. Este carisma de unidad, como se ve, supone otros carismas, como el del diálogo, la paciencia, la capacidad de escucha, la serenidad, el conocimiento del corazón de los hombres y sus mecanismos de poder y de autoafirmación. Esta función jerárquica es desempeñada por el coordinador en la comunidad de base, por el párroco en su parroquia, por el obispo en su diócesis y por el Papa en la Iglesia universal, que es la comunidad de todas las Iglesias entre sí.

Debido al carisma de la unidad, son ellos quienes presiden las celebraciones de la comunidad; son ellos los primeros responsables de la ortodoxia de la doctrina y del recto ordenamiento de la caridad. Y en razón al recto orden y al funcionamiento del conjunto, a ellos les compete de modo especial discernir los espíritus y cuidar de que los carismas conserven su carácter de carismas en la medida en que son servicios en favor de la comunidad (*Lumen Gentium*, 12; *Apostolicam Actuositatem*, 1.339).

Este modelo de organización podría hoy informar toda una forma de vivir el Evangelio en pequeños grupos, constituyendo una red cada vez más amplia de comunidades que integren a los fieles, a los religiosos, a los sacerdotes y a los obispos. Es la oportunidad para que la Iglesia, que nace de la fe del pueblo, pueda actualizar esta forma ideada por Pablo. Al menos podrá ser un espíritu que, en la fuerza del Espíritu, revitalice las instituciones tradicionales y jerárquicas de la Iglesia. Y la historia de la salvación nos muestra que allí donde actúa el Espíritu, allí podemos contar con lo Inesperado y con lo Nuevo que aún no ha acaecido.