

10 palabras clave sobre

LA IGLESIA

Juan A. Estrada Díaz
Director

Comunión

Democracia

Iglesia

Laicos

Ministerios

Misión

Pobres

Pueblo

Sacramento

Sinodalidad



Juan A. Estrada Díaz
Director

10 palabras clave sobre la Iglesia

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Dibujo de tapa:
Emanuel Gantir

Juan Antonio Estrada Díaz
Director

© Editorial Verbo Divino, 2003
© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-577-8
ISBN versión impresa: 978-84-8169-764-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Contenido

<i>Colaboradores</i>	7
<i>Presentación</i>	11
Juan A. Estrada Díaz	
<i>Comunión</i>	21
Diego M. Molina	
<i>Democracia</i>	59
Andrés Torres Queiruga	
<i>Iglesia</i>	89
Fernando Camacho Acosta	
<i>Laicos</i>	119
Juan A. Estrada Díaz	
<i>Ministerios</i>	155
Juan A. Estrada Díaz	
<i>Misión</i>	195
Christa Godínez Mungía	
<i>Pobres</i>	247
Alberto Parra Mora	
<i>Pueblo</i>	279
Antonio M. Calero	
<i>Sacramento</i>	309
José M. Castillo Sánchez	
<i>Sinodalidad</i>	345
Jaume Fontbona Missé	

Colaboradores

Antonio Ma Calero es salesiano. Comenzó su docencia como profesor de Teología en el Estudiantado Teológico de Posadas (Córdoba), pasando sucesivamente por Sanlúcar la Mayor (Sevilla), Universidad Católica de Santiago de Chile y Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, en el que ha sido rector durante trece años. Ha sido profesor de Cristología, Eclesiología y Mariología. Sobre estas materias, además de numerosos artículos, ha publicado dos obras fundamentales: *María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia* (Madrid 1990) y *La Iglesia, misterio, comunión y misión* (Madrid 2001).

Fernando Camacho Acosta es sacerdote diocesano y párroco, doctor en Teología y profesor de Cristología Bíblica y de los Evangelios en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Entre otras publicaciones, destaca su obra *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegetico de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10* (Madrid 1987), y con Juan Mateos, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús* (Córdoba 1995). También, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegetico*, 2 vol. (Córdoba 1993-2000).

José Ma Castillo es doctor en Teología Dogmática (Universidad Gregoriana). Ha sido cate-

drático en la Facultad de Teología de Granada y profesor invitado en las universidades Gregoriana (Roma), Comillas (Madrid) y Centroamericana (UCA) (El Salvador). Ha enseñado, entre otras materias, el Tratado de Sacramentos. Fruto de ese trabajo fue su libro *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (1981), y, entre sus numerosas publicaciones, están las recientes *El futuro de la vida religiosa* (2003), *Víctimas del pecado* (2004), *Iglesia y sociedad en España* (2005) y *La ética de Cristo* (2006).

Juan Antonio Estrada Díaz es jesuita, doctor en Teología y catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada, siendo su especialidad la filosofía de la religión. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de Granada y profesor invitado en diversas facultades de América. Ha publicado diversas obras de teología y de filosofía, entre las que destacan: *La identidad de los laicos* (1990), *La espiritualidad de los laicos* (1991), *Para comprender cómo surgió la Iglesia* (1999), *La pregunta por Dios* (2005) y *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II* (2006).

Jaume Fontbona i Missé es sacerdote diocesano, doctor en Teología y profesor de la Facultad de Teología de Cataluña. Obtuvo el Premio Ecu­ménico Universitario en 1996 y es consiliario de los movimientos de Acción Católica. Sus especialidades son la sacramentología y la eclesiología. Entre sus publicaciones destacan: *Comunión y sinodalidad. La ecle­siología euca­rística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard* (Barcelona 1994), *Ministerio de comunión* (Barcelona 1999), *Fent camí junts. La sinodalitat de l'Església* (Barcelona 1999), *La comunione dei santi* (Cinisello Balsamo 2003), *El misterio pascual* (Barcelona 2006).

Christa P. Godínez Mungía es seglar, profesora a tiempo completo en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Su especialidad es la teología de las religiones y colabora de forma continua con el programa de formación teológica de las comunidades indígenas tseltales del citado departamento en Chiapas (México). Entre sus publicaciones, en las que el tema de la misión es preferente, destacan: *Posibilidad de nuevos ministerios laicales* (México, 2004), *La armonía espiritual de los pueblos amerindios* (2004) y *Significado y límites del diálogo interreligioso* (2002).

Diego M. Molina es jesuita, profesor de Eclesiología e Historia de la Teología en la Facultad de Teología de Granada y director de la revista *Proyección*. Actualmente es rector del teologado jesuita en Granada y se ha especializado en temas de espiritualidad jesuita, de eclesiología y de teología protestante. Entre sus publicaciones destaca *La vera sposa de Christo. La eclesiología de la primera Compañía de Jesús* (Granada 2003).

Alberto Parra Mora nació en Bogotá (Colombia) y es jesuita. Estudió humanidades, pedagogía, filosofía y teología en Bogotá y Roma, y en 1973 se doctoró en teología en Estrasburgo bajo la dirección de Charles Wackenheim. Es profesor titular en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, director de la Unidad de Postgrados en la citada universidad y miembro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. Entre sus numerosas publicaciones destacan los tres volúmenes de *Teología fundamental desde América Latina* (1997) y *Teología en diálogo* (2004), ambos títulos publicados en Bogotá.

Andrés Torres Queiruga es sacerdote diocesano, doctor en Filosofía y Teología, profesor titular de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela y profesor invitado en numerosas universidades de América. Es director de *Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*, miembro del consejo de redacción de *Iglesia Viva*, del comité científico de la *Revista Portuguesa de Filosofia* y de *Concilium*. Entre sus numerosas obras, las más recientes son: *Recuperar la creación* (Santander 2001), *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús Estella* (2000), *Fin del cristianismo premoderno* (Santander 2000), *Repensar la resurrección* (Madrid 2003), *Esperanza a pesar del mal* (Santander 2005) y *Diálogo de las religiones y autocompresión cristiana* (Santander 2006).

Presentación

Romano Guardini pronosticaba que el siglo XX sería el de la Iglesia. No cabe duda de que ésta ha sido referente y destinatario esencial del Concilio Vaticano II, y cuarenta años después del Concilio sigue siendo una problemática esencial en la reflexión teológica. Después de una época de cambios vivimos hoy un cambio de época histórica, y esto es también aplicable a la idea de Iglesia y a nuestra forma de comprender su identidad y misión en el mundo. En el marco de la colección “10 palabras clave” se ofrecen aquí algunos temas importantes de la eclesiología. No se trata de presentar una eclesiología sistemática, ya que éste no es el objeto de la colección y ha sido abordada por otros libros de Editorial Verbo Divino, sino de ofrecer algunas perspectivas puntuales en torno a conceptos importantes de la teología sobre la Iglesia.

El punto de partida es el concepto de **comu-nión**, que corre a cargo de Diego Molina, profesor de la Facultad de Teología de Granada. Sin duda, es el concepto clave en la discusión actual. Del Concilio Vaticano II ha surgido una eclesiología de comunión, y las diferencias se establecen en torno a cómo concebirla y a las consecuencias que se sacan de ella. Las dos eclesiologías que se dieron en el Concilio han continuado en el post-concilio y el término “comunión” se ha convertido en el criterio diferencial a la hora de dar contenido a la Iglesia como misterio y como pueblo de Dios, que son los dos títulos que enmarcan los capítulos primero y segundo de la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*. El problema de la

recepción del Vaticano II, la gran discusión vigente acerca del significado del Concilio y la referencia a los orígenes del cristianismo dependen de cómo se entienda la comunión. De ahí la necesidad de tener en cuenta la evolución de la comunión en las distintas eclesiologías del Nuevo Testamento y a lo largo de la tradición. Por otra parte, hay que atender a la identificación de comunión e Iglesia universal, y evaluar las implicaciones del concepto para la catolicidad y la participación de todos los miembros en la Iglesia. Éstos son algunos de los puntos desarrollados en este trabajo.

Íntimamente ligado al concepto de comunión está el de **democracia**, que ha sido un vocablo característico de la eclesiología postconciliar como posible concreción de la comunión y la comunidad. El presente trabajo es de Andrés Torres Queiruga, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela y uno de los teólogos que más se esfuerzan por un cristianismo moderno, plausible y renovado. Es evidente que la idea de democracia pertenece a la política, de ahí la innegable ambigüedad que tiene a la hora de integrarlo en la eclesiología. Y, sin embargo, nadie que conozca la historia del cristianismo puede negar la gran interacción que ha habido entre los conceptos teológicos y políticos, entre la forma de entender a la Iglesia y al Estado, y la influencia determinante de la estructuración de la sociedad en la Iglesia, y viceversa. La vieja representación de la sociedad perfecta, clave para la eclesiología del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, no se puede comprender tampoco sin referencias a las doctrinas políticas.

Torres Queiruga muestra cómo es posible integrar el pensamiento de la democracia dentro de la eclesiología, aludiendo a las distintas concepciones históricas en las que se ha desarrollado la interacción entre el talante evangélico y el

democrático, así como la significación de la libertad como punto de partida para construir la Iglesia y la sociedad. A partir de ahí muestra las dificultades teológicas y estructurales que impiden la asimilación de la democracia dentro de la Iglesia. Teologías clericales, formas de funcionamiento piramidales, fundamentalismos hermenéuticos y falta de sentido histórico son algunos de los problemas que impiden un talante democrático de la autoridad en la Iglesia. Pero, sobre todo, es el origen divino de la autoridad en la Iglesia el que sirve para oponerse a los intentos democratizadores dentro del catolicismo, manteniendo así una lectura antimodernista y olvidando el papel de mediadora de la comunidad eclesial, dentro de la cual tiene que integrarse la jerarquía. La fraternidad eclesial sirve de inspiración para buscar nuevos caminos en los que sean compatibles la autoridad y la democracia como forma de entender las relaciones entre cristianos.

Lógicamente, no podía faltar como una palabra clave el mismo nombre de **Iglesia**, que corre a cargo de Fernando Camacho, profesor del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Su especialidad en el Nuevo Testamento le facilita la inspiración en los orígenes de la Iglesia como referencia a tener en cuenta en la eclesiología actual. De ahí la importancia de una pluralidad de Iglesias y de distintas formas de organización eclesial en la época neotestamentaria, que sirven de referente para la teología y abren nuevos caminos al ecumenismo. Camacho muestra también cómo hay que abrir la cristología a la pneumatología, ya que la Iglesia no se entiende sin la acción del Espíritu, distinguiendo entre fundación por Jesús de una comunidad de discípulos y constitución postpascual de la Iglesia, que no se puede identificar sin más con la comunidad discipular.

En la eclesiología ocurre algo parecido a la cristología, que prohíbe equiparar sin más a Jesús con Cristo resucitado, a pesar de que los textos

neotestamentarios presentan al Cristo de la fe y no al Jesús histórico. Por otra parte, la apelación al Espíritu como origen de la Iglesia, que es la que recoge el credo de la Iglesia católica, permite una comprensión mucho más dinámica y evolutiva de ésta. Camacho ofrece un esquema de la evolución histórica del concepto de Iglesia y de los cambios aportados por el Vaticano II. Concluye con una evaluación acerca de lo que es esencial y secundario en la Iglesia de Cristo y sobre los retos que hay que afrontar en la actualidad, desde una perspectiva renovadora que tome en serio la problemática ecuménica y los desafíos de la sociedad actual a la Iglesia.

En esta misma línea hay que plantear el tema de los **laicos**, que ha sido la problemática central de los últimos cuarenta años junto con la de la colegialidad episcopal. El estudio corre a cargo de Juan Antonio Estrada, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada y autor de numerosos estudios de eclesiología. El concepto de laicos está estrechamente vinculado al de comunidad y bautismo, del que deriva el de ministerio. Se muestra cómo el primero es el concepto matriz desde el que hay que entender la ministerialidad, que no sólo es la clerical, sino también laical. El problema teológico actual no es definir la identidad del laico, sino la del sacerdote, siendo el sacramento del bautismo el referente esencial para la eclesiología, así como la base desde la que hay que reflexionar sobre el sacramento del orden y las tareas eclesiales que derivan de él.

Partiendo de que toda la Iglesia es laical y ministerial, hay que cuestionar la vieja teología del laicado, que carece de base eclesiológica aceptable, y replantear los ministerios laicales a la luz de un marco global del que carecían los tratados ministeriales que más han marcado a la teología del laicado. En una Iglesia clerical no basta ni con una reforma espiritual ni con una definición uni-

versalista y abstracta del laico como el cristiano sin más, sino que hay que proceder a una reforma institucional que dé nuevas funciones y tareas a los laicos. Para ello, hay que potenciar una eclesiología que asuma como punto de partida la comunidad, el bautismo y la teología del laicado, para reformular desde ahí el papel de la jerarquía. El Vaticano II ha puesto las bases de esta renovación eclesiológica, y la actual sociedad secularizada y laica plantea nuevos interrogantes y tareas al laicado. De esa renovación del laicado, juntamente con un replanteamiento del papel de la mujer en la Iglesia, depende en buena parte el futuro del catolicismo en el mundo.

Dentro de los debates eclesiológicos postconciliares, pocos han tenido tanta relevancia como el de los **ministerios**, que son también estudiados por Estrada. No cabe duda de que una de las carencias del Vaticano II fue la teología ministerial, sobre todo en lo concerniente a los presbíteros, dada la revalorización teológica del episcopado y el laicado, y la escasez de nuevas aportaciones a la teología del ministerio sacerdotal. En este trabajo se plantea conjuntamente el tema de los ministerios, centrado especialmente en la relación entre obispos y presbíteros, de los ministros con la Iglesia local, y, en menor medida, con algunas referencias al ministerio papal y al diaconado. El ministerio papal se enmarca en el contexto de la colegialidad episcopal, que es tratada en el concepto posterior de sinodalidad.

El trabajo actual resalta la relación entre concepción de Iglesia y ministerios, analiza la teología tradicional de estos ministerios, su dependencia de los cargos en la sociedad y la carencia eclesiológica de los tratados ministeriales. A partir de ahí se muestra la nueva eclesiología postconciliar, que obliga a replantear teológicamente los ministerios y a dar una respuesta a los problemas pastorales planteados. En este contexto, se analiza el origen eclesial, no jesuano, de los ministerios y

su configuración cambiante, así como el desarrollo histórico y teológico que los ha configurado, para posteriormente propugnar una reinstitucionalización ministerial en la Iglesia. Hay que distinguir entre ministerio eclesial, que teológicamente se califica como de derecho divino, y formas organizativas del ministerio, que han sido histórica y teológicamente variables y que exigen nuevas acomodaciones para responder a la situación actual. La recepción del Vaticano II ha consistido en abrir nuevas posibilidades a los ministerios tradicionales. Pero la teología tropieza con la práctica ministerial actual, que, fundamentalmente sigue siendo la anterior al Concilio.

Una perspectiva renovadora para la eclesiológia es la de la **misión**, que es analizada desde una perspectiva histórica y muy renovadora por Christa Godínez Mungía, profesora en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana de México y persona muy vinculada al trabajo con las comunidades indígenas en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas (México). Ambas perspectivas y tareas le permiten un enfoque muy renovador, y al mismo tiempo histórico, de la problemática misionera. En realidad, hemos pasado de una teología de las misiones a otra de la Iglesia en estado de misión; de la misión a la evangelización, y de una teología centrada en las conversiones y en la administración de los sacramentos, a otra caracterizada por la implantación de la Iglesia y la inculturación del cristianismo.

La profesora Godínez ofrece un amplio recorrido bíblico e histórico de las misiones. Este trasfondo le sirve para acometer el paso de las misiones a la misión de la Iglesia en su conjunto. Estudia sus modalidades y la vinculación entre misión, liberación e inculturación, que son algunos de los conceptos claves del planteamiento teológico. Atiende además al diálogo interreligioso y a la importancia del testimonio como ele-

mentos clave de una teología misional, para finalmente centrarse en una sugerente reflexión sobre la Iglesia autóctona y misionera, teniendo como referente las comunidades indígenas de América y como marco la globalización. La búsqueda de una Iglesia autóctona se inscribe así dentro del marco de unidad y pluralidad que plantea una eclesiología de comunión, siendo la inculturación del cristianismo la otra cara de la catolicidad y de una teología de la unidad como pluralidad integrada.

En el marco de la eclesiología de la teología de la liberación, una teología no europea que ha alcanzado relevancia mundial, es básico el concepto de **pobres**, que es el que analiza Alberto Parra, profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (Bogotá). Se trata de un concepto clave desde la perspectiva del Vaticano II, en el que un importante grupo de Padres conciliares abogó por el concepto de Iglesia de los pobres. No se trata sólo de un concepto que pertenece a la teología moral, sino de un término con significado dogmático desde el cual se pueden establecer vinculaciones con otros conceptos eclesiológicos analizados, como el de pueblo, comunión, democracia y laicos, entre otros. La misma teología de las misiones ha quedado afectada por la revalorización teológica de la noción de pobres.

El autor se centra en el concepto de pobre, criticando los que parten de un concepto espiritual que no tiene en cuenta las ciencias sociales. La fidelidad a los pobres obliga a enmarcar el concepto en el marco de la dependencia y la liberación, que es básico para comprender las aportaciones de la teología latinoamericana, y Parra analiza la problemática de las teorías liberales vigentes, así como la doctrina del libre mercado, como cuadro desde el que comprender la situación de dependencia de los pobres a nivel mundial y la necesidad de una integración del Sur

para ofrecer alternativas y mediaciones a la pobreza mundial. Este enfoque político y económico es el marco desde el que Parra desarrolla el evangelio de los pobres, la actuación de Dios en la Biblia y el concepto teológico de la opción por los pobres. A partir de ahí se estudia lo que debe permanecer en la Iglesia y la reformulación de ésta desde una perspectiva teológica.

Muy vinculado a conceptos como el de los laicos y la Iglesia está el de **pueblo** de Dios, que es tratado por Antonio M. Calero, profesor en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla. Es el título del capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia, del Vaticano II, y un eje básico en la renovación eclesiológica actual. Calero estudia el concepto en la Biblia y pone especial atención en la triple dimensión sacerdotal, profética y real de la comunidad eclesial, en estrecha vinculación con la cristología. Es también el punto de partida para comprender la unidad y pluralidad en la Iglesia, el que genera una dinámica comunitaria junto a la institucional y el que permite replantear la relación entre jerarquía y laicado. A esto hay que añadir la vinculación entre pueblo y Reino de Dios, desde el que se determina el papel protagonista de los miembros de la Iglesia, aboliendo la dualidad de un clero activo y un laicado pasivo. Una eclesiología de la corresponsabilidad, así como el principio de subsidiariedad, son los que posibilitan la necesaria renovación eclesiológica, que no sólo afecta a las personas, sino también a las estructuras.

Finalmente, destaca entre los títulos eclesiológicos el de Iglesia **sacramento**, que es una de las aportaciones más originales del Vaticano II. Es un término estudiado por José M. Castillo, destacado teólogo y profesor durante muchos años de la Facultad de Teología de Granada y la UCA de San Salvador. Para comprender la relevancia eclesiológica del concepto, hay que estudiar la diferencia entre signo y símbolo, que son claves

para comprender el ser y el hacer de la Iglesia. Son vocablos que dependen del contexto cultural e histórico, que hay que tener en cuenta para determinar la relación entre el símbolo y la realidad a la que apuntan. A partir de ahí, Castillo desarrolla la sacramentalidad de la Iglesia, insistiendo en la importancia de la visibilidad de la Iglesia y de lo que ésta realmente significa en el contexto histórico-social. El problema de fondo es la concepción mágica que subyace en muchos planteamientos a la hora de abordar el ritual y las acciones sacramentales, así como el trasfondo teológico en el que se enmarcan esta doctrina sacramental y la eclesiología que la avala.

Hay que replantear la eficacia sacramental desde la redefinición neotestamentaria del sacerdocio y el sacrificio de Cristo. Desde ahí desarrolla Castillo la teología de la Iglesia como sacramento y como origen de éstos, insistiendo en lo que significan y hacen realmente visible. Concluye con la necesidad de una reforma que adecue la eclesiología a los sacramentos, y viceversa. Rechaza la teología que pone el acento en la objetividad instrumental de las acciones sacramentales relegando a segundo plano su significado y la imagen de Dios que reflejan. La dicotomía entre lo que se dice sobre la Iglesia y la forma de celebrar los sacramentos bloquea la praxis sacramental y neutraliza el concepto de Iglesia.

Para concluir con estas palabras clave de eclesiología, se estudia el concepto de **sinodalidad**, a cargo de Jaume Fontbona, profesor en la Facultad de Teología de Cataluña y especialista en las teologías sobre la conciliaridad. El neologismo “sinodalidad” significa personas que caminan juntas y permite recuperar el concepto de Iglesia como camino hacia Dios que está presente en los orígenes del cristianismo primitivo. Fontbona se centra en la dinámica sinodal y las estructuras sinodales de la Iglesia local, sobre todo en los sínodos locales, el consejo del presbi-

terio y el consejo pastoral diocesano, así como en la participación laical en el apostolado a través de la Acción Católica, que reflejan esta estructuración de amplias raíces en la Iglesia antigua. La sinodalidad se muestra como una clave fundamental para renovar la Iglesia diocesana.

Desde una perspectiva de Iglesia universal, Fontbona estudia la estructuración de la sinodalidad, dando especial importancia al sínodo de obispos y al replanteamiento del primado papal en el contexto de la colegialidad y de la práctica conciliar. Lo más novedoso del Vaticano II en torno al primado del papa hay que ponerlo en la eclesiología conciliar y de comunión en la que se ubica. En contra de una concepción del papa como obispo universal, con un gobierno central curial, hay que volver al colegio de los obispos, cuya cabeza es el papa. El diálogo ecuménico es el que ha replanteado el ministerio del papa en el contexto de una eclesiología de comunión, y exige una reforma de la institución papal actual para adecuarla a las exigencias de unidad que hay en todas las Iglesias. En este contexto hay que situar las demandas actuales en favor de una mayor sinodalidad regional y la inspiración que ofrecen los cinco patriarcados de la Iglesia antigua.

Estos conceptos ofrecen perspectivas para comprender algunas líneas de renovación eclesiológica, así como los debates teológicos en curso. Se podrían completar con otros también actuales, como el de la laicidad y la secularización, el de la mujer, los diáconos o la problemática de institución y carismas, que son asimismo temáticas importantes para analizar a la Iglesia. No se trata, sin embargo, de un estudio general de eclesiología, sino de aportaciones puntuales en torno a palabras clave. La bibliografía que se presenta puede servir de complemento y ofrecer posibilidades para profundizar en algunos de los temas estudiados.

Comunión

Diego M. Molina

El acontecimiento eclesial más importante del siglo XX, el Concilio Vaticano II, supuso una manera renovada de entender la Iglesia. El Concilio no fue propiamente el creador de una eclesiología, sino que en él confluyeron y se articularon las corrientes que se habían estado gestando y desarrollando en los cuarenta años anteriores.

El hecho es que una serie de intuiciones sobre la Iglesia tuvieron cabida en los documentos conciliares (en concreto, en los dos que se referían a la Iglesia: *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*). Ideas como la igualdad fundamental de todos los miembros de la Iglesia, el papel de todos los cristianos en la determinación de los temas de fe, la importancia del diálogo ecuménico, etc., se vertieron en fórmulas que han pasado a ser patrimonio de la comunidad cristiana, y hoy es común hablar de la “Iglesia como misterio y sacramento”, del “pueblo de Dios”, de la “colegialidad episcopal”.

Entre los términos empleados por el Concilio no se encuentra, sin embargo, el de “comunión”. Esto es más llamativo si se tiene en cuenta que hoy es uno de los conceptos fundamentales para

referirse a la realidad eclesial. La consideración de la Iglesia como comunión aparece en prácticamente todos los manuales de eclesiología, y algunos de los autores que más han trabajado el tema de la Iglesia han convertido esta idea en el eje central de su reflexión. Baste pensar en los trabajos de Y. Congar, en la obra eclesiológica de J. M. R. Tillard o en la presentación actual del tema en M. Kehl.

En realidad, la idea de comunión para referirse a la Iglesia ha ganado en importancia en los años siguientes al Concilio, a partir de la recepción que se ha producido de los documentos conciliares. Dicha recepción colocó, no sin ciertos problemas, la comunión como una idea clave para entender la Iglesia. Comenzaremos por ello presentando el redescubrimiento de esta idea en los tiempos postconciliares, para después realizar una aproximación sistemática al concepto de comunión.

Comunión en la recepción del Concilio Vaticano II

Todo concilio es un punto de llegada, pero al mismo tiempo es el comienzo de un proceso de recepción en el que algunos enfoques ganan en importancia mientras otros van quedando en el olvido. También *Lumen gentium* ha sido leída y recibida de una determinada manera.

La Iglesia, pueblo de Dios

En un primer momento, la idea de “pueblo de Dios” acaparó toda la atención. Esta focalización estaba justificada, ya que es la línea rectora que el Concilio eligió para reflexionar sobre la Iglesia. Al colocar “pueblo de Dios” en el centro, el Concilio conectaba a la Iglesia con Israel, la colocaba en relación con la acción de la Trinidad, que

desde la misma creación ha querido contar con un pueblo, rechazando la tentación del segundo milenio de la teología occidental que ha visto a la Iglesia en conexión únicamente con la obra de Cristo (el llamado cristomonismo eclesiológico), y subrayaba que la Iglesia se encuentra en la historia constituida por hombres y mujeres que han sido convocados por Dios para formar su pueblo y que, mediante la aceptación de la oferta de Dios, se constituyen en signo de salvación para todo el mundo.

Esta “opción fundamental” del Concilio de elegir la denominación “pueblo de Dios” para comprender la Iglesia suponía poner en un primer plano diversos aspectos¹:

a) Todos los miembros de la Iglesia son iguales en lo fundamental

Frente al esquema preparatorio presentado a los Padres conciliares, el documento resultante va a comenzar exponiendo lo que es común a todos los miembros; así subraya la igualdad de todos en cuanto a la identidad cristiana, por encima de las diferentes funciones que se ejercen en la Iglesia. Ésta ha sido quizá la aportación más práctica del Concilio. Evidentemente, no se trata de un descubrimiento de finales del siglo XX. De lo que se trata, más bien, es del acierto de acercarse a la realidad Iglesia partiendo de aquello que hace a todos iguales, porque todos son miembros de pleno derecho de la comunidad creyente en Cristo. El Concilio hace, pues, una crítica a:

- La identificación entre Iglesia y una parte de ella (ya sea jerarquía, religiosos o laicado).
- Una estructuración concreta de la Iglesia de tal manera que impida el que se transparen-

¹ Para un desarrollo de estas ideas, véase H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1970, 152-160.

te de alguna forma la igualdad esencial de todos los miembros del mismo pueblo.

b) La Iglesia no es una entidad que vive para sí, sino para todo el mundo (universalidad de la Iglesia)

La Iglesia, al ser “pueblo de Dios”, y estar llamada a reunir a todos los hombres en un solo pueblo, se debe concebir partiendo de todo el pueblo (que es todo el género humano). Se constituye así en “signo e instrumento de la unión íntima del género humano con Dios y de los hombres entre sí” (cf. LG 1). La salvación que Dios ofrece engloba a toda la humanidad, que es la llamada, la convocada por Dios, a unirse a su pueblo. La Iglesia, por ello, no puede sentirse señora exclusiva de esa salvación divina.

c) La Iglesia no es una entidad que existe independientemente de los hombres que la forman

La Iglesia no es una institución intermedia entre Dios y los hombres, porque, aunque la Iglesia como comunidad es algo más que la suma de las individualidades, también es verdad que la Iglesia sigue siendo la comunidad de los creyentes que Dios ha congregado para formar su pueblo. La Iglesia no es Dios, ni Cristo, ni el Espíritu, sino que los creyentes son la Iglesia. Ésta camina en la historia, en la única historia humana, congregada de entre todos los pueblos de la tierra. Este carácter histórico hace imposible ver a la Iglesia ajena a todo error, a toda equivocación y a todo pecado (idealización de la Iglesia). En otro caso sería perfecta, y la perfección sigue correspondiendo sólo a Dios. La Iglesia será siempre la *Ecclesia semper reformanda*, sujeta también al juicio de Dios y que necesita cada día convertirse y confiar en la misericordia de Dios.

A partir de estas consideraciones, es evidente que la elección de “pueblo de Dios” como idea a partir de la que se puede entender la Iglesia puso en movimiento unas dinámicas que el mismo magisterio impulsó y valoró. Sin embargo, ciertos desarrollos en el campo eclesiológico despertaron pronto recelos: surgió el miedo a una mera consideración sociológica de la Iglesia, a la reducción del ministerio ordenado a una estructura creada por la comunidad, a una democratización eclesial que convirtiera a todos los miembros de la Iglesia en absolutamente iguales... La discusión fue, en definitiva, derivando hacia el campo de la hermenéutica de los textos conciliares y de la recepción de éstos por la comunidad cristiana en el tiempo postconciliar.

La Iglesia comunión

El año 1985 ofrecía una coyuntura adecuada para hacer repaso de los logros del Concilio Vaticano II. A los veinte años de su clausura aparecieron una serie de documentos que intentaron, por una parte, hacer una valoración de la recepción del Concilio y, por otra, señalar los puntos en los que dicha recepción había sido unilateral. En el centro de estos documentos se encuentra el sínodo de los obispos que trató explícitamente el tema.

Antes del sínodo extraordinario, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento (*Themata selecta de ecclesiology*) en el que la comisión trataba diversos aspectos fundamentales de la constitución *Lumen gentium*. El tenor del documento era un tanto negativo, en la medida en que únicamente aparecían llamadas de atención con respecto a los temas más relacionados con la institucionalidad de la Iglesia, y la Comisión parece querer decir que se han introducido bastantes abusos en la comprensión de la autoridad, del magisterio, de la infalibilidad... El

documento señalaba, además, que la noción “pueblo de Dios” era una imagen usada por el Vaticano II, entre otras muchas (lo cual no es del todo cierto, puesto que el Concilio concedió a esta imagen frente a las demás un puesto central), y que necesita de otras para poder describir la naturaleza de la Iglesia.

El mismo año 1985, Joseph Ratzinger publicó su famoso *Informe sobre la fe*². En esta obra, el entonces cardenal hacía un juicio muy duro sobre el Concilio o, mejor, sobre la manera como había sido interpretado, y encontraba en ello la causa de los males que aquejaban a la Iglesia. A su entender, había que eliminar el esquema “antes del Concilio-después del Concilio” y había que comprender el Vaticano II en estricta continuidad con los anteriores concilios, en especial con Trento y el Vaticano I. El peligro de esta exposición es la negativa a aceptar que el Vaticano II tiene una doctrina propia que, si bien no está en contradicción con los anteriores concilios, sí que aporta algo novedoso que debe ser profundizado. El *Informe sobre la fe* creó una gran inquietud porque se percibió como una llamada a la restauración (palabra que emplea el autor) de actitudes y de ideas anteriores a la celebración del Concilio. En un discurso a los miembros de la curia romana con motivo de las fiestas de Navidad de 2005, el ya papa Benedicto XVI repetía, de alguna manera, estas ideas cuando se preguntaba: “En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho bien?, ¿qué ha sido insuficiente o equivocado?, ¿qué queda aún por hacer?”, y constataba las dificultades que el Concilio ha ido encontrando en las últimas décadas, consecuencia, según el Papa, de la equivocada interpretación de los textos conciliares.

² Es una entrevista realizada por el periodista italiano Vittorio Messori. *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1986.

Con el ambiente creado por el *Informe sobre la fe*, el sínodo de 1985 se inauguró bajo la mirada atenta de los teólogos que temían un giro hacia el restauracionismo. De hecho, el sínodo, al contrario que Ratzinger, no consideró al Concilio como la causa de los males de la Iglesia y valoró muy positivamente la aportación conciliar sobre el tema eclesial, si bien también señaló las lagunas que a los veinte años de la clausura del Vaticano II consideraban patentes: en el campo eclesiológico, en el que mayor se percibía la crisis, el sínodo advirtió que había habido lecturas unilaterales de *Lumen gentium*, sobre todo en relación con la idea de “pueblo de Dios”. Estas lecturas habían llevado a contraponer la Iglesia-carisma con la Iglesia-institución y a subrayar tanto la igualdad que las diferencias entre los distintos miembros de la Iglesia quedaban totalmente abolidas.

Quizá para oponerse a estas lecturas unilaterales de la expresión “pueblo de Dios”, el sínodo va a optar por una idea para comprender el misterio de la Iglesia, que no es otra que la de “comunión”, algo que continuará la Congregación para la Doctrina de la Fe, que en 1992 publicó un documento titulado *La Iglesia como comunión*. A partir de este momento, la consideración de Iglesia como comunión es un lugar común de la eclesiología, que va a aparecer en los documentos del magisterio³.

Tanto en el sínodo como en los posteriores documentos se aprecia, por tanto, una evolución

³ Juan Pablo II asume que la eclesiología de comunión es la propia de la *Lumen gentium*, cuando se pregunta: “¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del pueblo de Dios, aunque sin admitir un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?” (*Tertio millennio adveniente* 36).

que tiende a sustituir la idea de “pueblo de Dios” como el lugar desde el que debemos partir para entender la Iglesia por la idea de comunión como la más acertada para acercarnos a la realidad eclesial. Esta tendencia, que ha tenido éxito, fue recibida con ciertas reservas por no pocos teólogos, debido fundamentalmente a la ambigüedad que encierra el concepto de comunión y a la oportunidad de su empleo. Se temía que recurriendo a la idea de comunión se quisiera volver a una concepción espiritualista de Iglesia, que si bien estaría en la línea del capítulo primero de la *Lumen gentium*, con su subrayado de la relación entre la Iglesia y la Trinidad, descuidaría aspectos fundamentales que aportaba el capítulo segundo, como la historicidad de la Iglesia. Además, la insistencia en que la comunión debía comprenderse a partir de la Iglesia universal, algo acentuado por J. Ratzinger y que ha sido discutido de nuevo en tiempos recientes por dos cardenales y teólogos (el mismo J. Ratzinger y W. Kasper), hacía temer una vuelta a una eclesiología universalista que descuidara la teología y la importancia de las Iglesias locales para la comprensión de la Iglesia.

Más allá de estas reservas iniciales, algo muy productivo en el propio concepto de comunión es su ambivalencia y sus riquezas. Un análisis detallado de los documentos del sínodo de 1985 elimina la mayoría de los temores que despertó este acontecimiento, y un análisis de los documentos del Concilio Vaticano II da pie a usar el modelo de la comunión para comprender la Iglesia. Como el mismo Juan Pablo II expresaba en la carta *Sacrae disciplinae leges*, que presentaba el nuevo Código de Derecho Canónico del año 1983, “de entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, hay que mencionar principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el pueblo de Dios, y la autoridad jerárquica como servicio; además, la doctrina que muestra a la Iglesia como comunión

y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual todos los miembros del pueblo de Dios, a su propio modo, participan de la triple función de Cristo, es decir, sacerdotal, profética y regia, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los deberes y derechos de los fieles cristianos, y concretamente de los laicos; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo”. Estas ideas son irrenunciables tanto para una eclesiología que tome como modelo el pueblo de Dios como para aquella que tome como modelo la comunión.

Desarrollo histórico del concepto de comunión

Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no ofrece una visión única de la Iglesia, ni en el enfoque general que se hace de ella, ni en las concreciones particulares; no existe una única concepción ni en cuanto a la naturaleza de la Iglesia ni en cuanto a la misión de la misma. Comunión no aparece en los escritos neotestamentarios como el concepto desde el que se puede hacer una reflexión sistemática, pero sí puede descubrirse que la idea de comunión es la que responde más certeramente a la pregunta por la naturaleza de la Iglesia, tal como ésta va siendo discernida en el proceso de configuración de la Iglesia primitiva.

Pentecostés

La Iglesia naciente va a ver la manifestación de su naturaleza en el episodio de Pentecostés. Frente al hecho de que los autores del Nuevo Testamento, si se exceptúa Lucas, no dan demasiada importancia a la efusión del Espíritu en Pentecostés (la tradición joánica habla de la efu-

sión del Espíritu la tarde del domingo pascual –Jn 20,19-23– y los capítulos 10 y 11 de los Hechos hablan de la donación del Espíritu a los paganos después de la visión de Pedro en Joppe...), la comunidad cristiana privilegió Pentecostés sobre las demás lecturas posibles en cuanto a la venida del Espíritu.

No son pocos los Padres de la Iglesia que interpretaron Pentecostés como el nacimiento de la Iglesia o, al menos, como el lugar donde se ha manifestado ya lo que es la Iglesia (en los casos en los que se interpreta la lanzada que hizo brotar agua y sangre del costado de Cristo como el momento del nacimiento de la Iglesia). La nueva situación escatológica que produjo la muerte y resurrección de Cristo parece explicar esta predilección por Pentecostés, realidad en la que se unen dos aspectos fundamentales para la comprensión de la Iglesia: por una parte, el hecho de que el origen de la comunidad se encuentra en el Espíritu y en el poder del Señor Jesús, del que el Espíritu procede; por otra, el hecho de que ese poder de Jesús no llega a los hombres y mujeres más que por el “testimonio” y la acción de los apóstoles (Hch 2,32.37.40-42). La comunidad, la Iglesia, se construye en la medida en que nuevos discípulos se van agregando al grupo de los apóstoles (Hch 2,41-47). Según esta perspectiva, que fue la que adoptaron los primeros siglos, la Iglesia se manifiesta en su comienzo como una comunión que tiene en su núcleo el Espíritu de Jesús resucitado y que se hace visible en el grupo apostólico, que anuncia la muerte y resurrección de Jesús. Partir de Pentecostés para explicar la comunión, enriquece ésta con diversas dimensiones:

a) La comunión tiene un componente de esperanza: la comunidad que nace del Espíritu a través del testimonio apostólico es una comunión en la que la diversidad humana queda unida en una unidad superior, y dicha unidad superior se expresa en la diversidad, sin que ésta quede eli-

minada. El episodio de Pentecostés fue leído como la respuesta de Dios a Babel (frente a la incapacidad de entendimiento entre los seres humanos debida a su negativa a entrar en comunión con Dios, la comunión con Dios posibilita una unidad de todos los hombres y mujeres de este mundo). La comunión nacida, con todo, no es algo ya totalmente conseguido, y por ello apunta a la salvación definitiva, pero es ya germen real de dicha salvación última.

b) Pentecostés era para los israelitas la renovación de la alianza entre Dios y su pueblo. El Pentecostés cristiano toma esta idea y le añade la característica de definitividad. Pentecostés manifiesta la alianza definitiva que establece Dios con su pueblo, con la comunidad nacida de la muerte y resurrección de Cristo, comunidad que se convierte en crítica del sistema establecido, creando lazos de fraternidad total, razón por la que la comunidad cristiana es descrita por los Hechos de los Apóstoles de forma idílica como un tipo de “comunión” real que llega incluso hasta la comunidad de bienes (cf. Hch 4,3).

c) Pentecostés, que comienza donde acaba Babel, no se reduce a un momento puntual de la historia de la Iglesia. La comunidad surgida de Pentecostés está llamada a extenderse por toda la tierra, y todas las comunidades que surjan serán, por la colocación bajo la guía del Espíritu y la aceptación del mensaje apostólico, Iglesia de Dios. El Nuevo Testamento no conoce la contraposición entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. Todas las comunidades que aparecen en el Nuevo Testamento son una comunión, integrada en la comunión que es la Iglesia universal.

Pablo

Para Pablo, comunión (*koinonia*) adquiere su pleno sentido en la fórmula “comunión mediante participación”. La unión de la comunión con

la concepción sacramental del cuerpo de Cristo, tal como aparece en 1 Cor 10,16s, adquirió una gran importancia en la concepción eclesiológica primitiva. De hecho, la concepción eclesiológica y la concepción sacramental del cuerpo de Cristo se unen mediante la “comunión” en el acontecimiento de la eucaristía. Mediante la participación de todos los creyentes en el altar de la eucaristía se constituye la Iglesia como comunidad. Todos los creyentes forman un solo cuerpo, comulgando con Jesucristo mediante la celebración del memorial de su vida, muerte y resurrección.

Pablo, además, va a usar la idea de la “comunión” para explicar la relación que existe entre las diversas Iglesias y la Iglesia madre de Jerusalén; en particular, entre las Iglesias que provenían de la gentilidad y la comunidad primera de Jerusalén, desde la que ha partido el mensaje del Evangelio. En síntesis, el Nuevo Testamento entiende por “comunión” las dos relaciones constitutivas de la Iglesia: la relación vertical –comunión con Dios– a través de la aceptación de la revelación producida en Jesucristo y de la participación en el memorial eucarístico, y la relación horizontal (comunión de los creyentes entre sí), fruto de la primera y que, al mismo tiempo, es la posibilidad para la celebración de la eucaristía.

Patrística

La patrística va a producir un enriquecimiento de la idea de comunión, que irá ganando en importancia (para san Agustín, llegar   a ser s  n  nimo de Iglesia) con la asunción de nuevos matices que profundizarán su significado:

a) Muy pronto, el término *koinonia*, que no estaba en principio unido al vocabulario que se empleaba en la soteriología, empezó a ser usado en un contexto salvífico, por lo que se comenzó a ver la salvación como un estar en comunión con Dios, mientras que la ausencia de salvación se

define como una carencia de la comunión con Dios (así, Ireneo de Lyon).

b) Se va a desarrollar la relación que existe entre comunión y eucaristía.

La comunión eucarística era para los cristianos en la antigüedad el signo visible de la comunidad eclesial. De hecho, la comunión entre los obispos se expresaba claramente a través de una forma determinada de celebración de la eucaristía, y es que la primera forma visible de esta *communio* es la Iglesia visible que celebra la eucaristía. Desde esta idea se puede explicar la importancia que va adquiriendo el obispo a lo largo del siglo II. Porque es el presidente de la celebración eucarística, el obispo se convierte en un elemento esencial e irrenunciable para la comunión eucarística y, por ende, para la unidad (comunión) de cada Iglesia local y de ésta con las demás.

De hecho, el núcleo de la teología de la comunión patrística está formado por la unidad indisoluble de los tres modos de existencia del cuerpo de Cristo (el histórico, el eucarístico-sacramental y el eclesial), algo que se irá oscureciendo en tiempos posteriores. Existió una conciencia muy acusada que veía en la Iglesia el cuerpo de Cristo propiamente dicho. Sin querer identificar sin más la Iglesia con Jesucristo, ésta es el cuerpo de Cristo en la medida en que sigue siendo la presencia real de Jesucristo en los condicionamientos históricos que vivimos.

Este ser cuerpo de Cristo, este ser comunidad, recibe la primera concreción en la celebración eucarística, en la que el mismo Jesucristo se nos ofrece y posibilita el llegar a ser un solo cuerpo con él y entre todos los participantes en la celebración. Ahora bien, la comunidad que celebra no es la Iglesia universal, sino una comunidad concreta: la comunidad que celebra la eucaristía es la Iglesia local, que se reúne bajo la presidencia de un obispo. Por ello, la Iglesia

local es auténtica Iglesia, y no meramente parte de la Iglesia universal, y la expresión “cuerpo de Cristo” se refiere tanto al pan compartido como a la comunidad que celebra la eucaristía. Se puede afirmar así que “Iglesia es eucaristía” (Iglesia es comunión), como repetidamente ha dicho Benedicto XVI.

c) Comunión e Iglesia universal.

La comunión no queda circunscrita a los que participan de una misma celebración, sino que apunta a toda la humanidad. La Iglesia local que celebra no se constituye por ello en “la” Iglesia, sino que pertenece a su naturaleza la relación con las otras comunidades que celebran la eucaristía (y, en último término, también con toda la humanidad). La comunión que se establece entre las diferentes Iglesias locales se produce también a través de la celebración de la eucaristía, reconocida por todas las Iglesias, y a través del vínculo del amor fraterno (pero todavía en esta época sin una obligación jurídica). Por esto, “*communio ecclesiarum*” (la comunión de las Iglesias) significa que la Iglesia universal, católica, es la comunión de las Iglesias locales. Los mismos elementos estructurales que garantizan la unidad de la Iglesia local (profesión de fe, bautismo y eucaristía, ministerio episcopal) se han de dar igualmente en la Iglesia universal. Esta comunión universal se fue expresando a través de signos diversos:

- *Communio* a través de la comunicación epistolar: es mucha la correspondencia que se conserva entre diversos obispos de la antigüedad, que normalmente ocupaban sedes importantes. Estas cartas son un ejemplo del ejercicio de la comunión, y se usaban para consultas, discusiones sobre temas problemáticos, exhortación...
- *Communio* a través del reconocimiento de la eucaristía: aun cuando en la Iglesia antigua hubo más tensiones de las que pudié-

ramos imaginar (Cipriano de Cartago y el papa Esteban sobre la validez del bautismo administrado por herejes; el papa Aniceto y el obispo Policarpo de Esmirna sobre la fecha de la Pascua), el reconocimiento de la eucaristía por los otros obispos significaba que la comunión permanecía más allá de las disputas y diferencias de opinión sobre temas concretos.

- *Communio* a través de la consagración de los obispos: la aceptación por parte de las Iglesias vecinas, a través de sus respectivos obispos, de la elección de obispo por parte de una comunidad local subrayaba que la dimensión universal pertenecía a la naturaleza del ministerio episcopal, que estaba llamado fundamentalmente a ser instrumento de unión en su Iglesia local y de ésta con las demás.
- *Communio* a través de las listas de obispos: todas las Iglesias locales disponían de un listado de las Iglesias con las que ellas se encontraba en comunión, lista que era actualizada tras el nombramiento de nuevos obispos. Una Iglesia local estaba en el marco de la Iglesia universal cuando en dicha lista se encontraban los obispos de Iglesias principales (que a su vez estaban en comunión con otras Iglesias), en contraposición con las Iglesias que, por diversas razones, se separaban de esa unidad universal.

d) *Communio* y sus implicaciones estructurales.

La comunión también ejerce su influencia en la configuración estructural de las Iglesias. El primer desarrollo estructural fue el principio sinodal. Cuando los problemas sobrepasaban la competencia de una Iglesia, los diversos obispos se reunían para buscar una solución a los temas

planteados. Surgieron así los sínodos, reuniones de obispos de una determinada región, que decidían en las controversias de fe o dirimían algún problema planteado en una Iglesia. Los sínodos, además, comunicaban sus decisiones a las Iglesias vecinas.

En un principio, todas las Iglesias eran fundamentalmente iguales en cuanto a sus derechos y deberes, pero muy pronto fueron sobresaliendo unas Iglesias debido a distintas razones (fundación apostólica, importancia de la comunidad concreta...). En el siglo III, como muy tarde, ya destacaban Roma, Alejandría y Antioquía como sedes principales que tenían una misión específica en cuanto a la concreción de la comunión, y es esta nueva situación la que propiciará la celebración de “sínodos universales” (concilios), que tienen su primera expresión en Nicea, en el año 325, con asistencia de estas tres sedes. En el siglo V ya aparece la pentarquía, formada por las tres sedes anteriores, más Jerusalén y Constantinopla, que se convertirá en una estructura tradicional y que se actuará en los diversos concilios de la antigüedad. Esta distinción de sedes continuará, unida al papel que el obispo de Roma empezó a ejercer, con bastantes altibajos, desde el siglo III, con lo que el proceso de institucionalización del principio sinodal avanzó de manera imparable.

Junto al principio sinodal, muy pronto, sin embargo, y como consecuencia de la “lucha contra la gnosis, que acentuaba la experiencia interna de la verdad divina, cobró una creciente importancia un segundo principio estructural de la comunión universal: la *paradosis* (tradición) de los apóstoles. Se trata de una tradición externa, objetivada, observable históricamente y accesible a todos. Ya aparece claramente así en Ireneo de Lyon: “No hemos conocido la economía de nuestra salvación sino por aquellos a través de los cuales el Evangelio ha llegado hasta nosotros: ellos primero lo proclamaron; después, por voluntad

de Dios, nos lo transmitieron por escrito para que fuese “columna y fundamento” (*Adversus Haereses* III, 1; también III, 3, 4). La acentuación de la tradición supone un avance en cuanto que establece un canon al que hay que referirse para la permanencia en la comunidad universal, pero también posibilita una evolución, por la que se llegará a subrayar más los medios externos para conseguir la unidad y la comunión que la misma realidad de la comunión.

e) Medios de la comunión.

El objetivo de la comunión es la unión con Dios y con los demás; ésta es su cara interna, pero ésta no se conseguirá si no es ya en la etapa última. Mientras caminemos por esta tierra, esta unión estará en germen y necesitada de unos signos visibles que sean, a su vez, los instrumentos para que la comunión se produzca.

Se trata de los dos planos en los que puede ser considerada la comunión en la fase de la Iglesia que peregrina en la tierra: en cuanto a la realidad misma, que es un don de Dios, y en cuanto a los medios externos que existen para que se produzca dicha realidad. La unión entre la realidad en sí y los medios para procurarla se encuentra en el mismo Jesucristo, que es el que nos une a Dios, mediante la comunión con él, y el que nos regala una serie de medios para conducirnos a la comunión con Dios y para mantenernos en dicha comunión.

Si bien es claro que el uso de los medios, en sí externos, no asegura que la realidad de comunión con Dios se produzca, también lo es que el ideal sería la consecución de la plenitud de la realidad última mediante el uso en plenitud de los medios que Dios ha dispuesto para ello. En cualquier caso, no se encuentra asegurada la correspondencia entre los medios externos y la realidad que dichos medios persiguen. Esto es consecuen-

cia de la naturaleza misma de la Iglesia, que es una realidad compleja, en la que se unen una dimensión divina y otra humana (cf. LG 8), en la que es necesario distinguir la obra de Dios y la obra de los hombres, a la par que es necesario no independizar ambas acciones. De entre dichos medios, los Padres van a destacar tres sobre todos los demás: la fe y los sacramentos y la buena integración de los diversos carismas por medio del ministerio episcopal:

– **Comunión en la fe:** todo grupo social se constituye en grupo en la medida en que tiene un principio común, ya sea en orden a la vida de dicho grupo o, al menos, a su acción. El principio de la Iglesia como “congregación” es la fe. La fe es la entrega confiada a Dios, que ha querido establecer una alianza con cada persona y con la comunidad humana, y no, en primer lugar, la aceptación de una serie de verdades conceptuales.

La fe, por parte de Dios, supone el acto por el que Él se nos autorrevela, al decirnos qué es lo que quiere ser para nosotros; por parte del ser humano, la fe supone la acogida de esa revelación de Dios en un acto en el que se entrega totalmente a Dios para vivir para él. La fe es, en definitiva, la realidad de comunión entre Dios y el ser humano, por lo que es comprensible que la fe sea la base de la comunión eclesial.

Ciertamente, existen también una serie de medios externos de cara a mantener la comunión en la fe, entre los que se encuentran las diversas profesiones de fe, el bautismo, como el “sacramento de la fe”... La importancia de estos medios está en relación con la importancia que la comunidad primitiva dio a la fe. No es de extrañar que, para los Padres, sean los herejes los que más quebranten la comunión, ya que son los que atentan contra la fe. Ahora bien, en relación con estos medios habría que mantener dos ideas: condición para la *communio* es una fe común, pero la

comunión no está dada inmediatamente con la proclamación de dicha fe; y al contrario, tampoco cada diferencia de opinión en cuanto a la fe elimina la *communio*.

– Comunión en los *mysteria*, en los sacramentos (en especial, el bautismo y la eucaristía). La comunión en la fe lleva a la comunión en los sacramentos, que son la expresión más elevada del culto cristiano. En los sacramentos no se subraya el movimiento del ser humano a Dios a partir de la fe por la que los creyentes se entregan confiadamente a Dios (la fe, en último término, se queda al nivel de la intención personal). Los sacramentos van más allá, ya que establecen una comunión corporal con un Dios que se hizo “cuerpo” y que, mediante la encarnación, ha participado de la naturaleza humana para que los seres humanos puedan participar de la naturaleza divina. Los sacramentos son los “medios corporales” por los que, debido a la intención divina, los creyentes entran en relación con el acontecimiento histórico a través del cual Dios realizó la salvación (fundamentalmente, en la celebración de la eucaristía).

– Comunión en la mutua administración de la caridad. Llama la atención que el origen de la Iglesia no se buscara en el grupo de los discípulos reunidos en torno a Jesús. La razón última es que este grupo no muestra la naturaleza de la Iglesia. En el grupo apostólico se reúnen los convocados por Jesús y se subraya la relación que tiene cada uno de los seguidores de Jesús con el que los ha convocado. La Iglesia no es la suma de las relaciones y de las experiencias particulares de los reunidos en torno a Jesucristo, sino que es el fruto de la experiencia comunitaria de gracia (sin que ello, obviamente, elimine el carácter personal del encuentro con Dios).

La concepción cristiana de Dios, que lo define como amor, lleva a la consideración de la

comunidad cristiana como una comunidad que se construye sobre el amor (la caridad). Es el amor el que une a los creyentes en un solo cuerpo, y esta unidad tiene las características propias de una unidad fundamentada en el amor: se produce una reducción de la multiplicidad a la unidad (de la misma manera que las tres personas divinas son un solo Dios), al tiempo que se realiza la difusión de la unidad en la diversidad (la unidad de Dios no es pensable más que en la comunión de las tres personas divinas). La dialéctica entre unidad y diversidad pertenece, pues, al ser de la Iglesia.

Este ser comunidad de la Iglesia se va a manifestar, ya desde antiguo, de diversas maneras, que podríamos resumir en la idea de “preocupación” mutua. La preocupación se manifiesta de manera visible en los carismas que los creyentes han recibido para el bien de toda la comunidad y en los servicios (ministerios) que la comunidad institucionaliza para el bien de todos. Ya en los escritos neotestamentarios encontramos tanto los carismas como los ministerios (cf. 1 Cor 12; Rom 12,6-8; Ef 4,11-13) y la consideración de la importancia de ambos para la comunidad (cf. 1 Cor 12,4-5). Es un hecho que los carismas fueron muy importantes en la Iglesia primitiva, y también lo es que pronto despertaron desconfianza, ya que se veían como excepciones del período fundacional de la Iglesia. Además, muy pronto surgieron grupos que reclamaban para sí unos carismas especiales y que, al ser grupos de exaltados que querían estructurar la Iglesia a partir de dichos carismas, fueron combatidos (montanistas, anabaptistas...).

Pablo insiste en el recto ordenamiento de los carismas para la edificación de la Iglesia (1 Cor 12-14). Dicho ordenamiento corresponde al ministerio de los apóstoles y de aquellos que fueron enviados o instalados por ellos. Desde Ignacio de Antioquía, con su concepción del episcopado

monárquico, y con Tertuliano e Ireneo de Lyon, que fue el primero que, siguiendo a Clemente de Roma, esbozó sistemáticamente el tema de la apostolicidad contra los gnósticos, el ministerio ordenado se constituyó en el que podía discernir los carismas con autoridad, interpretar autoritativamente la Escritura y asegurar, en la medida en que es asegurable, la conexión de la comunidad con los apóstoles. Para la patrística, con todo, este servicio del ministerio es fundamentalmente eso, un servicio, que tiene por ley interior el amor y que no pretende más que disponer de la mejor manera posible todas las realidades eclesiales de cara a que la comunión con Dios, realidad última de la Iglesia, se produzca.

En este sentido, la oposición entre estructura carismática y estructura ministerial no es conocida en el tiempo patrístico, ya que ambas estructuras se necesitan y están relacionadas. No puede existir una estructuración “exclusivamente” ministerial (entendiendo por ella la que prescinde de los dones del Espíritu), porque entonces tendríamos una formalidad externa sin vida en su interior, y tampoco puede existir una exclusiva estructura carismática, so pena de que la comunidad se disolviera en multitud de células autónomas.

A partir de la Edad Media

En la Edad Media se señalaron los tres aspectos diversos en la Iglesia en cuanto a la unidad de la misma (vínculo de fe, vínculo de sacramentos, vínculo de la caridad), con lo que se continuaba la teología de la comunión desarrollada por los Padres, pero se fue subrayando, al mismo tiempo, la importancia de los aspectos externos de la comunión (los medios), mientras que la realidad misma (la comunión con Dios producida por el Espíritu Santo y la consideración de la Iglesia como comunión) se fue paulatinamente oscureciendo.

El subrayado de los aspectos externos, visibles, significó, a medio plazo, el paso de una ecle-siología sacramental a una de corte más jurídico, por la que la Iglesia sería comprendida fundamentalmente a partir de la jerarquía, que era el medio más visible para la consecución de la unidad de la Iglesia. A este proceso contribuyó no poco el desarrollo de la función del obispo de Roma, que desde el siglo III reclamaba para sí un lugar preeminente en el marco de la Iglesia y que desde el siglo XI adquiere dicho lugar en la Iglesia de Occidente.

Esta acentuación de los aspectos visibles de la Iglesia va a continuar hasta el siglo XX. Si bien es verdad que, a nivel magisterial, siempre se conservó una idea de Iglesia más rica que la mera reducción al aspecto visible (el mismo Concilio de Trento defiende, en último término, que entre la Iglesia y el Espíritu se ha establecido una unión por la que el Espíritu se deja limitar a unas estructuras visibles, sin por ello negar que el Espíritu pueda actuar fuera de las fronteras visibles de la Iglesia; cf. Canon IV del sacramento del Bautismo: DS 1617), también lo es que la teología de controversia posterior a Trento, al pretender establecer la diferencia con los reformadores, va a acentuar el carácter visible e institucional de la Iglesia en un intento por reforzar la estructura visible de la Iglesia que había sido atacada y negada por Lutero.

Vaticano II

El resurgimiento de la idea de comunión en el Concilio Vaticano II se encuentra en el contexto de la discusión sobre la colegialidad episcopal. El Concilio pretendió con esta doctrina equilibrar o completar la reflexión realizada por el Vaticano I. Mientras que éste había reflexionado sobre la situación y la misión del Papado en la Iglesia, el Vaticano II realiza una reflexión sobre la situación y la misión del obispo. Que la cole-

gialidad fuera discutida en el marco de la relación entre el papa y los obispos establecía de antemano ciertos límites a dicha doctrina.

El Concilio dio un paso importante al volver a integrar al papa en el Colegio de los Obispos, pero no consiguió articular expresamente la Iglesia como comunión de Iglesias locales, que hubiera sido la consecuencia coherente. Esto se observa en diversos planteamientos:

a) El texto decisivo de la colegialidad se encuentra en LG 22, donde la perspectiva de la Iglesia local no está integrada, ya que parece facultativa la presidencia de una Iglesia local para pertenecer al colegio, lo mismo que para el papa es poco significativo ser el obispo de Roma, mientras que es determinante ser el sucesor de Pedro al frente de la Iglesia universal (un dato curioso del Concilio es que no aparece nunca “obispo de Roma”). Esto es fruto del interés del Concilio por equilibrar la enseñanza del Vaticano I acerca de los poderes en la Iglesia. Los Padres conciliares pretenden compensar la autoridad del romano pontífice con la autoridad del Colegio de los Obispos. Ahora bien, el recurso al concepto de colegio en este sentido no es del todo adecuado, ya que, al destacar su sentido jurídico, se afirma la no reciprocidad entre el colegio y su cabeza, es decir, se afirma la dependencia del colegio y la independencia de la cabeza, mientras que se oculta la realidad de las Iglesias locales, puesto que en el colegio sólo se conoce, como es obvio, la relación obispo-papa.

b) El Concilio no consiguió integrar adecuadamente la potestad papal con la potestad del colegio episcopal. Tanto en la última redacción de LG 22 como en la nota explicativa previa, que Pablo VI mandó publicar conjuntamente con la constitución *Lumen gentium*, el papa posee un rango, en cierto sentido, supracolegial. El Concilio no se contentó con describir al papa como el

centro del colegio, lo cual hubiera sido la consecuencia lógica de una eclesiología que parte de la colegialidad episcopal, sino que subrayó que puede actuar “en solitario”. La nota explicativa previa señala: “4ª El sumo pontífice, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente [*ad placitum*] su potestad en todo tiempo, como lo exige su propio ministerio”. La expresión es desafortunada: como dice J. Ratzinger, afirmar que “el ejercicio de esa potestad depende simplemente de su propia *discretio* y en su *placitum*, no se había dicho todavía de esa forma en ningún documento eclesiástico”⁴, y potencia el ver al papa separado de la Iglesia y desvinculado de cualesquiera condiciones a la hora de poder juzgar en materia de fe y de costumbres. El papa podría ser comprendido como un cuerpo extraño al ser de la Iglesia, algo que el Vaticano II, evidentemente, no quiso propiciar.

c) La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales no fue del todo solucionada. Está fuera de toda discusión que al catolicismo le ha faltado una teología de las Iglesias locales. La reforma gregoriana del siglo XI puso en marcha un proceso por el que se llegó a comprender la Iglesia partiendo de Roma, de tal forma que la Iglesia católica se entendía como una extensión de la Iglesia romana, cabeza y madre de todas las Iglesias. El Vaticano II salió al paso de este vacío con su formulación: la Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales (LG 23). Esto supone: la consideración de que la Iglesia se encuentra en la celebración de cada Iglesia local; cada Iglesia no es ya una parte de la gran Iglesia, sino que accedemos a la Iglesia universal a través de y en las Iglesias locales; las Iglesias locales son Iglesias completas que están bajo la acción de los grandes principios que crean la comunión verti-

⁴ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 219.

cal (Dios, Cristo, Espíritu, Evangelio, eucaristía...), y los creyentes, al participar en ellos, quedan constituidos en comunión horizontal.

Es verdad que la Iglesia local solamente es Iglesia de Dios en el reconocimiento y comunión con las otras Iglesias locales, que a su vez son Iglesias de Dios. En este sentido, no existen únicamente las Iglesias locales, sino también la comunión de las Iglesias (a la que se podría llamar, evidentemente, Iglesia universal, aunque con un significado distinto al que se le daba desde la reforma gregoriana). Esta idea, que para Rahner era lo más novedoso que el Concilio había aportado, no fue totalmente productiva en el Concilio. De hecho, el Concilio conservó el enfoque universalista (que parte de la Iglesia universal) y no desarrolló el enfoque de comunión (que debería haber partido de las Iglesias locales).

La formulación ha dado pie, además, a diversas discusiones en cuanto a su interpretación. Entre dichas discusiones destaca la llevada a cabo por el entonces cardenal J. Ratzinger con el también cardenal W. Kasper. El antecedente de esta discusión se encuentra en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1992 *Communiois notio*, que versa sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión. La Congregación pensaba que se había producido una acentuación indebida de las Iglesias locales y que se había llegado a considerar a la Iglesia universal como la suma de las mismas. Frente a este deslizamiento, el documento afirmaba que “temporal y ontológicamente, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres, precede la creación y da a luz a las Iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares” (*Communiois notio*, 9).

La primera vez que W. Kasper habló de este tema, subrayó lo que para él era el problema

principal: la tendencia a identificar la Iglesia universal con la Iglesia romana (o sea, con el papa y la curia). Esta idea, que fue rechazada por J. Ratzinger, no aparece ciertamente en el documento, pero no se puede decir que sea sencillamente un invento de W. Kasper. De hecho, la imagen que se utiliza (“la Iglesia, madre de las Iglesias”) remite claramente a León Magno en el siglo V, a Gregorio VII y a la reforma gregoriana, que, además de las cosas positivas que trajo, introdujo en la Iglesia una concepción jurídicista en la que la *ecclesia* romana era la madre de todas las Iglesias. En el fondo, lo que está en juego con la pregunta acerca de la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales es la contraposición entre una comprensión de la unidad de la Iglesia como uniformidad (al partir de la Iglesia universal, que tiene por cabeza Roma, se tiende irremediablemente a dicha uniformidad) o como unidad en la pluralidad (al partir del acceso a la Iglesia universal únicamente a través de las Iglesias locales, las particularidades de dichas Iglesias locales tienen una significación para toda la Iglesia).

La idea de comunión

Después de este repaso histórico, destacamos sintéticamente los aspectos más importantes que supone hablar de “comunión” a nivel eclesiológico:

a) Existen dos direcciones de la *communio*: comunión con Dios y comunión entre todos los hombres (cf. LG 1).

b) Comunión no se refiere, en principio, a la estructura de la Iglesia, sino, fundamentalmente, a la meta que nos espera a todos. Dicho de otra forma, la Iglesia no es una comunión consumada, sino que es el instrumento y el signo de la comunión.

c) Es una clave interpretativa para la eclesiología. En este sentido, hace referencia a diferentes relaciones que se establecen en la Iglesia: comunión con Dios en la palabra y en el sacramento (en especial la eucaristía); comunión entre todos los miembros de la Iglesia (*communio fidelium*); comunión entre las diversas Iglesia locales (*communio ecclesiarum*); estructuración de la Iglesia (*communio hierarchica*).

d) Un aspecto especialmente productivo de la comunión en el campo eclesiológico, que la hace especialmente pertinente para entender la Iglesia desde ella, es su capacidad para crear la unidad a través de las relaciones anteriores, sin que por ello las diferencias que existen entre los distintos miembros de la relación queden eliminadas: a ejemplo de la comunión trinitaria, que es, al mismo tiempo, unidad y diversidad, la comunión entiende la Iglesia como una, conservando la pluralidad de los diferentes miembros de la Iglesia a todos los niveles.

La comunión es, en definitiva, la unión de los hombres con Dios y con los demás hombres; esta unión tiene su fundamento en la participación de la vida divina y se realiza en la Iglesia de forma inicial, de tal manera que ésta se convierte en el signo y el instrumento de dicha comunión para el mundo.

Implicaciones de la consideración de Iglesia como comunión

En un apunte rápido, podríamos describir la evolución del cristianismo, en lo eclesiológico, en estos pasos: acento en la comunidad; importancia del papel de los obispos; afirmación del primado romano (el punto de llegada de esta evolución fue el Concilio Vaticano I y los pontificados siguientes hasta Pío XII).

Punto de inflexión es el Vaticano II, que inicia otra curva de sentido inverso: del primado (casi) solitario – a una mayor conciencia de colegialidad – una más fuerte afirmación del pueblo de Dios, con lo que se vuelve a la potenciación del polo comunitario. La consideración de la Iglesia como comunión debería ser entendida en esta vuelta a lo comunitario, y, por ende, como una relectura actual de la Iglesia como pueblo de Dios. Está claro que esta relectura no sólo no ha de propiciar una vuelta a un sentido espiritualista de la Iglesia, sino que debería ayudar a subrayar aspectos fundamentales de la Iglesia que pueden haber quedado olvidados.

Comprender a la Iglesia como comunión supone preguntar cómo puede ser la Iglesia signo e instrumento de dicha comunión o, expresado de otra forma, qué aspectos será necesario profundizar para que la realidad de comunión de la Iglesia se muestre mucho más claramente. Entre estos aspectos destacamos tres, que están en íntima relación con lo que la comunión supone; no son los únicos, pero son aspectos importantes que deberán desarrollarse en el futuro: el tema de la catolicidad de la Iglesia, las estructuras de participación, y la superación de la estructuración de la Iglesia en el binomio clérigos-laicos.

El desarrollo de la catolicidad de la Iglesia

La Iglesia como comunión pone el acento en las Iglesias locales, que son el lugar en el que únicamente nos podemos encontrar con la Iglesia universal. Toda comunidad reunida para celebrar la eucaristía junto a su obispo es la Iglesia, y es reconocida como tal por las demás Iglesias, que, a su vez, se reúnen para celebrar la eucaristía en torno a sus obispos. La universalidad no elimina las particularidades de las diferentes Iglesias, sino que las integra en una unidad superior.

La nota de catolicidad, que desde Ignacio de Antioquía pertenece a la Iglesia, es, como todas las notas de la Iglesia, tanto una promesa de Cristo como un encargo para la comunidad. La Iglesia ya es católica en la medida en que, al continuar la obra de Jesucristo, es el lugar en el que podemos encontrar la alianza de Dios con los hombres, con todos los hombres, y, en este sentido, posee un rasgo de universalidad; pero, al mismo tiempo, la Iglesia debe ser cada vez más católica, en la medida en que su mensaje y su vida se vean enriquecidos con lo que las diversas comunidades y personas pueden aportar a su experiencia y misión.

Hablar de catolicidad en este contexto, pues, supone no tanto una perspectiva cuantitativa como una perspectiva cualitativa. Católica será la Iglesia en la medida en que transparente más plenamente la presencia de Cristo, cuando la autorrevelación de Dios sea experimentada en la variedad y en la diversidad de las experiencias históricas y sociales, donde dicha experiencia se produce con la doble dimensión de particularidad (es la experiencia concreta de un individuo o de una colectividad) y universalidad (es la experiencia que puede ser compartida y aceptada como tal por los demás).

Catolicidad habla, por tanto, de totalidad y de integración de todos los elementos. Las circunstancias diversas a nivel histórico por las que camina la Iglesia obligarán a subrayar unos elementos u otros. En este tiempo, y en el nivel de la Iglesia universal, la catolicidad habría de concretarse en la superación de una comprensión de la unidad y de la catolicidad de forma centralista y uniforme y en la actualización consecuente de la Iglesia como “comunión de Iglesias” y comunidades eclesiales, frente a ciertas tendencias a volver a una centralización excesiva en la Iglesia; catolicidad también significa hoy la puesta en cuestión de un incuestionado eurocentrismo del

cristianismo y el reconocimiento de la pluralidad de culturas; catolicidad supone, por fin, la integración del testimonio de fe específico de la mujer, que sigue hoy en día buscando su contribución personal a la Iglesia.

La Iglesia será una verdadera comunión en la medida en que se produzca un proceso mutuo de aprendizaje entre las diversas Iglesias locales, entre las Iglesias continentales (o regionales), entre los variados grupos eclesiales, entre la experiencia masculina y femenina..., porque solamente así la revelación total de Dios producida en Jesucristo podrá adquirir un mayor grado de profundidad en la Iglesia.

Desarrollo de estructuras de participación y de estructuras de verificación de la “communio”

Si no queremos que la *communio* quede convertida en un eslogan más o menos atrayente, es necesario que la comunidad eclesial desarrolle estructuras que faciliten la participación y la corresponsabilidad de los cristianos en temas que a todos incumben (desde los nombramientos de cargos pastorales para las comunidades, hasta la promulgación de documentos eclesiales). En este sentido, no está de más subrayar el *sensus fidei* que el Concilio Vaticano II subrayó. Todos los bautizados son los testigos de Cristo, el cual concede a toda la comunidad el “sentido de la fe”, por lo que todos están llamados a continuar la misión profética de Cristo (LG 35). El *sensus fidei* del que habla el Concilio es una especie de instinto que todo bautizado tiene, por el que puede discernir lo que pertenece a la fe. A partir del sentido de la fe se llega al “consenso de la fe”, en la medida en que se produzca un acuerdo entre los miembros del pueblo de Dios.

Es evidente que la participación en los procesos de decisión, a distinto nivel, que se dan en la Iglesia no significa que todos los miembros de la

misma deban participar al mismo nivel (aunque sólo fuera por la imposibilidad práctica para ello). El propio proceso de institucionalización que ha sufrido la Iglesia desde sus comienzos posibilita la unidad del cuerpo eclesial en la medida en que sirve para presumir el consenso del pueblo de Dios en temas muy diversos. Pero dicho proceso también tiene como consecuencia la enajenación de los miembros de la Iglesia de la estructura eclesial, algo que en la época actual se presenta de forma muy acusada debido a la crítica que están sufriendo todas las instituciones.

La eclesiología de comunión no opone una Iglesia carismática a una Iglesia institucional, pero sí subraya la necesidad de no presumir el consenso más allá de lo que es razonable y apuesta por que la unión de todos los hombres con Dios y de todos los hombres entre sí tenga una traducción en el nivel de las estructuras visibles—institucionales— de la Iglesia. No es fácil determinar cuáles pueden ser esas estructuras que sirvan para determinar el “consenso de la fe” en temas concretos. La dificultad, sin embargo, no exime de la obligación de intentar su creación.

El principio sinodal, que fue la primera implicación de la consideración de la Iglesia como comunión en los primeros siglos, y la doctrina de la colegialidad, que el Concilio Vaticano II ha vuelto a poner en primera línea, pueden ofrecernos algunas ideas: el primero se concreta en todo tipo de consejos, más o menos estables (desde los tradicionales concilios y sínodos episcopales y diocesanos, hasta los consejos parroquiales y diocesanos); el segundo aún no tiene una visibilidad tan clara en nuestras Iglesias porque apunta al ejercicio “colegial” como algo propio de la estructura eclesial. Este aspecto colegial llama la atención sobre la composición de los diferentes órganos colectivos y sobre su misión: de la misma manera en que no va contra la estructura jerárquica de la Iglesia la pertenencia al concilio de

laicos (como ha mostrado la historia), tampoco la contradice el que algunos consejos eclesiales fueran deliberativos y no meramente consultivos. En temas como la elección de obispos o de párrocos, la designación de candidatos para el ministerio, los programas pastorales de una Iglesia..., la participación del mayor número de creyentes es, en principio, deseable.

En el arduo campo de la relación entre el magisterio y la teología, la experiencia histórica muestra, por una parte, que siempre ha existido una cierta tensión y por otra, que nunca se ha eliminado la tensión mediante la eliminación de una de las dos instancias, sino a través de un diálogo abierto y sincero. Vuelve a urgir que se establezca una relación fructífera entre estas dos instancias, esenciales ambas para la Iglesia. Urge que el magisterio no se identifique con una escuela teológica determinada y que ninguna escuela teológica se constituya en la que decide autoritativamente sobre aspectos discutidos en el ámbito teológico.

El abismo que existe entre la conducta de muchos cristianos y los pronunciamientos del magisterio eclesial en muchos temas morales se irá ampliando a no ser que los esfuerzos por escucharnos todos no se intensifiquen. La solución no es confinar los temas morales al ámbito de lo privado, pero tampoco seguir proclamando sin más una doctrina que, a la vista de muchos cristianos, está alejada de la experiencia del creyente normal.

Superación del binomio clérigos-laicos

El Concilio Vaticano II comienza la constitución *Lumen gentium* comprendiendo la Iglesia como misterio (por la conexión que tiene con la obra salvífica de Dios Trinidad) y como pueblo de Dios (en relación fundamentalmente con la misión que tiene la Iglesia de cara al mundo). La

aplicación a la Iglesia de la categoría de sacramento clarifica la relación entre la imagen espiritual y la institucional de la Iglesia. Después de esta visión salvífica pasa el Concilio a tratar la imagen concreta de la comunidad eclesial. La estructura que presenta el Concilio se basa en el binomio episcopado, al que dedica el capítulo tercero, y laicado, al que dedica el capítulo cuarto de *Lumen gentium*. Si bien el Concilio no decidió las cuestiones disputadas en ambos temas y dejó el camino abierto a siguientes profundizaciones, la presentación conciliar continúa la línea que se comenzó muy pronto en la historia de la Iglesia, por la que se subrayó de forma continua la diferencia entre ambos estados.

Si en la época preconstantiniana había una prevalencia del polo comunitario y se acentuaba más la diferencia existente entre la Iglesia, como comunidad escatológica, y el mundo en el que vivía, sin subrayar las diferencias en el interior de la propia comunidad, en la época de cristiandad, que comienza a gestarse en el siglo IV, se producirá una prevalencia del polo jerárquico. Las razones son variadas: desaparición de la tensión dialéctica con el mundo, que lleva a buscar diferencias en el interior de la Iglesia; formación de una clase separada en la Iglesia, los monjes y el clero, que se van a ir distinguiendo del resto de los cristianos; tras la desaparición del Imperio romano la concentración de la cultura en manos de los monjes; la asunción por parte del clero de rasgos típicos de los monjes... Uno de los puntos culminantes de este proceso será la formulación por parte de Graciano de los dos tipos de cristianos en el siglo XII: hay dos tipos de cristianos; uno está dedicado al servicio divino, a la contemplación y a la oración, lejano de todo estrépito de cosas mundanas, como son los clérigos y los religiosos. El otro género de cristianos son los laicos; a éstos les está permitido poseer bienes temporales, pero sólo para el uso, y se les concede casar-

se, cultivar la tierra, dar oblaciones y décimas, y haciéndolo así pueden salvarse, porque suprimen los vicios con la beneficencia.

El laicado irá recuperando paulatinamente su protagonismo a partir del siglo XVI y adquirirá fuerza en el siglo XIX, en un momento en el que la síntesis político-religiosa se ha roto y la cultura se ha alejado de la tutela de la Iglesia. Aun así, la diferenciación entre ambos tipos se mantuvo y la presentación de la Iglesia partía de dicha distinción. Todavía en el tiempo anterior al Vaticano II la producción teológica buscaba establecer lo específico del laicado, en un intento por llenar de contenido una forma de vida que aún buscaba una teología, con lo que se mantenía el binomio clérigos-laicos como fundamental para comprender la Iglesia.

Y. Congar, uno de los autores que más ha contribuido a hacer avanzar la teología del laicado, desde su clásico libro *Jalones para una teología del laicado*, de 1953, será también el mayor exponente de la necesidad de cambiar de perspectiva para comprender la Iglesia. En 1971 escribió un libro en el que presentaba su itinerario en este punto desde la publicación de *Jalones*. Congar defiende que debemos ir más allá de las afirmaciones del Concilio. Se trata, entonces, de sustituir el binomio, ya clásico, clérigo-laico por el binomio comunidad-ministerios. Se trata de retomar el comienzo de la reflexión desde la perspectiva comunitaria. Lo esencial de la Iglesia es la comunidad, el conjunto de todos los bautizados. En esa comunidad, Dios regala una serie de dones que han de ser puestos al servicio de los demás. Algunos de estos dones, además, son necesarios de forma más estable para que la comunidad pueda vivir, por lo que llegarán a ser un servicio institucionalizado en la propia comunidad, convirtiéndose así en ministerios; otros dones serán valiosos, si bien no acabarán siendo institucionalizados, por no ser necesarios de forma estable

para la vida de la comunidad. En cualquier caso, la Iglesia aparecería como un cuerpo enriquecido con una serie de carismas y fortalecido con una serie de ministerios..., todos ellos tendentes a la edificación de la comunidad.

Ésta es la visión que se nos presenta en las cartas paulinas, en las que los carismas existen de forma abundante y en las que aparece una variedad de ministerios notable (maestro, profeta, apóstol, servicio...). En el fondo, se trataría de no comprender la Iglesia a partir únicamente de un ministerio, el ordenado, por muy importante que sea.

De cara al futuro

La comunión es un deseo inscrito en el corazón de todos los seres humanos. La experiencia desgarradora de las guerras mundiales del siglo XX, de los múltiples conflictos que jalonan y siguen presentes en la historia humana, no ha hecho sino potenciar este deseo. La naturaleza de comunión de la Iglesia responde de esta manera a la esencia comunitaria que existe en el mismo individuo. El redescubrimiento de la dimensión comunitaria en el postconcilio no ha producido automáticamente la realidad, y por ello el deseo de una mayor experiencia comunitaria, de pertenencia a una realidad de comunión también en la praxis, sigue existiendo en la comunidad creyente.

Mucho del futuro de la Iglesia, al menos en las sociedades occidentales, depende de la capacidad que tenga la propia Iglesia para avanzar por el camino que se descubre al considerarla una comunión. Frente al desapego efectivo de muchos creyentes con respecto a la Iglesia; frente a la desaparición de los ámbitos sociales y culturales en los que los individuos asumían su ser cristiano, se impone el desarrollo de comunidades donde la comunión pueda ser experimentada. Se trataría de comunidades donde se viviera el ser Iglesia

como una experiencia de gracia comunitaria, que provoca una unidad en el nivel profundo de las personas, y que se manifestara también en la manera concreta como esa comunidad vive. Medard Kehl habla de una “unidad comunicativa”, posibilitadora de una auténtica acción comunicativa, tomando el modelo prestado de la filosofía que sigue a Apel y Habermas.

En cualquier caso, la introducción de la comunicación en el concepto de comunión sirve para llamar la atención sobre la necesidad de concretar lo que se quiere decir con comunión. Otras palabras del campo semántico afín a comunión son participación, corresponsabilidad, unidad-diversidad... El programa que plantea comprender la Iglesia como comunión es amplio y recorre todas las dimensiones de la misma:

- A nivel litúrgico, exige tomar conciencia de que el “sujeto celebrante” del culto cristiano es toda la comunidad. La propia celebración debería transparentar esta realidad, posibilitando la participación de todos los creyentes de una manera más clara a como hoy se realiza.
- El ministerio ordenado no puede entenderse sino dentro de la comunidad cristiana a la que sirve. Las tres funciones con las que el Vaticano II describe el servicio de los ministros (presidir, enseñar y proclamar) no lleva a distinguir en la Iglesia dos grupos (los que presiden y los presididos; los que enseñan y los enseñados), sino a integrar las diversas maneras como todos los creyentes también presiden, enseñan y proclaman.
- La evangelización no es el trasplante de una manera concreta de entender el Evangelio (a partir de la cultura donde el Evangelio se encuentra ya enraizado) a los lugares donde todavía no se ha proclamado. Se impone, por tanto, la inculturación, que no es algo

que tenga que ser sufrido como una desvirtuación del Evangelio, sino que es condición de posibilidad para la propia proclamación. La tensión entre la revelación definitiva de Dios, producida en Jesucristo de una vez para siempre, y el Espíritu, que nos sigue enseñando y dirigiendo hasta el fin de los tiempos, no puede ser suprimida, sino que ha de ser integrada en una unidad superior, que seguirá siendo profundizada en la medida en que se va enriqueciendo con las particularidades (que no pueden ser anuladas).

Se trata de anunciar lo recibido con el convencimiento de que la aceptación por parte de los demás de nuestro anuncio es también una riqueza para nosotros; es estar convencidos de que la comunión de la que hablamos no es el acomodamiento a nuestra forma de pensar o de actuar, sino que es entrar en comunión con Dios, que se ha manifestado en Jesucristo. Éstos son los elementos que se encuentran en la primera Carta de Juan, que es un buen resumen de los elementos esenciales del concepto de comunión: “Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea perfecto” (1 Jn 1,3).

Bibliografía

Congar, Y., “La Iglesia es una”, en *Mysterium Salutis*, IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 382-425.

———, *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973.

Forte, B., *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve ecclesiología*, Sígueme, Salamanca 1992

Garijo-Guembe, M. M., *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991.

Kasper, W., “La Iglesia como comunión: un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II”: *Communio* 13 (1991), 50-64.

Kehl, M., *La Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1996, 295-320.

Tillard, J. M., *Iglesia de Iglesias*, Sígueme, Salamanca 1991.

———, *La Iglesia local*, Sígueme, Salamanca 1999.

Democracia

Andrés Torres Queiruga

El problema

La Iglesia, como institución, está encargada de mantener vivos el recuerdo y la misión de Jesús en el tiempo de la historia. Para eso, consciente de la presencia del Espíritu y de la fidelidad a la intención profunda del Maestro, tuvo que tomar la iniciativa de organizarse en una comunidad capaz de atravesar los avatares y afrontar los desafíos que iba a presentarle la historia. Para ello supo aprovechar su herencia judía, los nuevos medios que le ofrecía la organización del Imperio romano y, más tarde, sobre todo en la Edad Media, fue asimilando otras posibilidades. Así llegó a la nueva situación creada por los ideales –de clara raíz evangélica– que dieron origen a la Revolución francesa y cuestionaron los modos de organización del Antiguo Régimen. Se encontraba, pues, ante la llamada a una nueva actualización de su funcionamiento comunitario, del ejercicio del gobierno y de la participación de la comunidad.

No se trataba, por supuesto, de cuestionar la legitimidad de su existencia, ni siquiera la de su estructuración fundamental. Lo que aparecía en el horizonte era tan sólo la llamada a reactualizar el modo de su funcionamiento, aprovechando las nuevas posibilidades descubiertas en la historia y respondiendo a sus justas exigencias. Pero si a causa de la profundidad revolucionaria del cam-

bio, ya en el plano teórico resultaba difícil distinguir entre lo permanente de la fe y el modo de su interpretación teológica, era de esperar que en el plano práctico la resistencias fuesen todavía mayores. La típicas inercias institucionales y, hay que decirlo, las características resistencias de todo poder tendían y tienden a impedir el cambio, identificando lo permanente de la constitución eclesial con los modos eclesiásticos de gestionarla.

El resultado ha sido que ha habido cambios, naturalmente; pero que, a todas luces, no se ha producido el cambio profundo que podía adaptar de verdad y con eficacia el fondo permanente a la nueva situación. En su funcionamiento institucional, la Iglesia no ha seguido los pasos –legítimos– de la historia, y hoy tiene en muchos aspectos un aire dolorosamente anacrónico que la convierte para muchos en una organización extraña en el campo de las sociedades avanzadas. Si se tratase de meras cuestiones de forma, aun siendo importantes en un mundo muy dominado por la imagen, la gravedad no sería tanta. Pero se trata de algo mucho más profundo, que afecta a la misma significatividad y credibilidad de la Iglesia en el mundo actual. Muy en concreto, refiriéndome ya al tema presente, me atrevo a pensar que, a nivel de la praxis, éste es mayor problema y el más grave desafío a la fidelidad a su misión que la Iglesia tiene planteado en nuestro tiempo, pues de él depende, directa o indirectamente, la solución de muchos otros. Lo dijo ya en 1970 el prestigioso grupo laico de católicos alemanes, el Bensberger Kreis: “El punto neurálgico de la crisis del desarrollo de la Iglesia católica en el momento actual consiste en que en el ámbito eclesiástico no rigen los principios de la democracia moderna”¹.

¹ Bensberger Kreis, *Democratización de la Iglesia*, Desclée, Bilbao 1973, 161-69

Es obvio que una reforma del calibre aquí insinuado no es fácil ni puede serlo. Pero eso no debe disuadir del intento. Siguiendo una larga tradición patrística, el Vaticano II ha reconocido que la Iglesia ha de estar siempre “en trance de purificación” —*semper purificanda*—, dispuesta a reformar sus fallos y deficiencias (LG 8). De hecho, ha sido la actitud de su Fundador, que configuró su anuncio en contraste insobornable con su propia institución religiosa, demasiado embarrancada en el legalismo y endurecida por la administración autoritaria de lo sagrado. Bien entendido que, al hablar de esto, no se pone en cuestión ni el carácter estructurado de la Iglesia ni la legitimidad de su servicio jerárquico. Como queda dicho, interesa únicamente la configuración histórica de esa institución y el modo concreto de ejercer su servicio.

Conviene, con todo, tener en cuenta tres condiciones importantes:

1) Conjugar la urgencia del cambio con la necesaria paciencia histórica: “La verdadera reforma de una institución como la Iglesia no puede realizarse de manera fructífera y sin que se produzca una ruptura grave si no es mediante una lenta germinación que haga descender las nuevas intuiciones a las profundidades de la sensibilidad común”².

2) En el enjuiciamiento de estos grandes problemas, fuera de excepciones muy contadas, no debe tratarse nunca de procesos de intenciones, sino del análisis de procesos objetivos, que de ordinario van más allá de las intenciones conscientes de los protagonistas. Olvidar esto genera de ordinario un lenguaje acusador que, a su vez, tiende a provocar la condena. En estricto espíritu eclesial, sólo cabe hablar desde el amor y sintiéndose personalmente implicado.

² P. Valadier, *La Iglesia en proceso*, Sal Terrae, Santander 1990, 179.

3) Tal vez la más importante: no enredarse en una mera discusión de palabras. No se trata de discutir si la Iglesia es una “democracia” en el sentido estrictamente político del término, como no lo es preguntarse si constituye una “monarquía” en sentido igualmente riguroso. Aquí se habla de democracia ante todo como una forma de vida, como un “espíritu” generado históricamente a base de valores de participación, corresponsabilidad, deliberación, tolerancia, libertad... Ahí, en esa concreción, es donde se juega lo que verdaderamente importa y —no nos engañemos— donde aparecen en todos nosotros los afectos y las resistencias. Y ya queda dicho que sería igualmente errado llevar la discusión al terreno dogmático, acerca del carácter divino de la Iglesia y de la legitimidad de un gobierno en ella³.

Estilo evangélico y talante democrático

Hace ya bastantes años, Karl Rahner hizo una afirmación sólo a primera vista sorprendente: frente a la democracia la Iglesia posee una afinidad radical más fuerte que la de la sociedad civil. Porque a ésta las personas pertenecen por el mero hecho de nacer; en cambio, “la Iglesia, comprendida como magnitud social, se funda únicamente en la libre fe de sus miembros”. El proceso secularizador, al quebrar la pertenencia sociológica a la Iglesia, convirtiéndola en opción libre y personalizada, lo ha dejado bien patente. Rahner señaló asimismo que a la constitución de la Iglesia pertenecen simultánea y necesariamente lo institucional y lo carismático, es decir, junto al gobierno ministerial está siempre la libre, no planificable y no manipulable iniciativa de todos los bautizados; de suerte que los carismas no son

³ R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988, 225-244.

una “concesión” de los jerarcas, sino un estricto derecho libre e inmediatamente concedido por el Espíritu⁴. La verdad de esta afirmación resulta obvia tanto desde la observación de las primeras comunidades como, sobre todo, desde la praxis y la enseñanza del propio Jesús.

Respecto a las comunidades cristianas, Rudolf Pesch ha llamado la atención sobre un dato fundamental: en la Iglesia tienen su patria natural las estructuras antropológicas básicas en las que se funda y apoya el espíritu democrático⁵. En efecto, para el NT son esenciales los valores de participación y solidaridad, de servicio y no dominio, que constituyen el alma más auténtica de toda democracia. Tomando como falsilla los ideales que la Revolución Francesa puso en el frontispicio del nuevo tiempo, cabe una rápida indicación.

La libertad, ante todo. “Cristo nos ha liberado para que vivamos en libertad” (Gál 5,1), proclama Pablo. Y la Carta de Santiago hablará de la “ley de la libertad” (Sant 1,25; 2,12) como pauta radical de la conducta efectiva. Una libertad que se da no sólo frente a los “principados y potestades” más o menos sobrenaturales, ni tan sólo frente a las imposiciones políticas o religiosas externas a la propia comunidad (“Juzgad por vosotros mismos delante de Dios si está bien obedeceros a vosotros antes que a Él”: Hch 4,19), sino también dentro de ella misma. El enfrentamiento de Pablo con Pedro —a quien no por eso deja de considerar uno de los “pilares” de la Iglesia— resulta en este sentido ejemplar (Gál 2,1-16). No es casual que Hegel haya proclamado que la libertad

⁴ K., Rahner, “Demokratie in der Kirche?": *Gnade als Freiheit*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1968 114.

⁵ R. Pesch, “Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia”: *Concilium* 63 (1971) 343-354.

efectiva para todos, es decir, para todo hombre o mujer en cuanto persona, haya entrado en la historia con el cristianismo: “Los orientales sólo han sabido que uno es libre, y el mundo griego y romano que algunos son libres, y nosotros que todos los hombres son en sí libres, que el hombre es libre como hombre”.

La igualdad, en segundo lugar. Al presentar a Dios como Abbá, Jesús ha proclamado que todos los hombres y mujeres acceden a su dignidad igualitaria por el mero hecho de existir. Él lo dijo gráficamente: “Pero vosotros no os hagáis llamar ‘señor maestro’, pues uno sólo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Y a nadie llaméis ‘padre’ en la tierra, porque uno sólo es vuestro padre, el Celestial” (Mt 23,8-9). Y Pablo supo elevarlo a principio insuperable: “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28).

Finalmente, la fraternidad. Tan claro que la palabra “hermano/a” se convirtió incluso en designación de los cristianos, en justa correlación íntima con su definición última: la de quienes invocan a Dios como Abbá. De hecho, la fraternidad equivale a la norma única y suprema, como traducción del amor real y verdadero, del amor que es el único igualitario y “democrático”, justo porque debe dirigirse preferentemente a los pequeños, a los pobres, a los marginados.

Que estos valores significan de verdad espíritu democrático, en su sentido más hondo y genuino, lo confirma una importante constatación terminológica: para designar las funciones en la comunidad, se eligió la palabra *diakonía*, es decir, una palabra que “nunca va asociada a una dignidad o posición especial”⁶. Lo cual indica que “las primeras comunidades quisieron significar con ella

⁶ E. Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zwingli, Zürich 1962, 157.

una actitud (resultante de la libertad, igualdad y fraternidad de los cristianos) de disponibilidad para la organización de la comunidad, y no un 'cargo' hecho de prerrogativas y competencias que fuese el origen de la obligación al servicio"⁷.

Que esto concuerda con la praxis y las enseñanzas de Jesús no ofrece duda para una lectura crítica del Nuevo Testamento. Obvio como principio general: "Pero vosotros no os hagáis llamar 'señor maestro', pues uno sólo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Y a nadie llaméis 'padre' en la tierra, porque uno sólo es vuestro padre, el Celestial" (Mt 23,8-9). Los textos están endurecidos redaccionalmente por la posterior polémica antirrabínica, pero no cabe suavizar la dura y profundísima carga de crítica que estas palabras ejercían frente a la institución religiosa: en definitiva, a él le costaron la vida. Igualmente resulta obvio como directiva práctica: "Ya sabéis que los jefes de los pueblos tiranizan; y que los poderosos avasallan. Pero entre vosotros no puede ser así, ni mucho menos. Quien quiera ser importante, que sirva a los otros, y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial. Que también el Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y entregar su vida en rescate por todos" (Mc 10,42-45; cf. Mt 20,25-28; Lc 22,25-27).

La comunidad cristiana primitiva, que sin lugar a dudas recibió de Jesús, si no la letra, sí el significado de esta recomendación (cf. Luz 213-24), supo aplicarla a contextos diversos. El cuarto evangelio la reforzó, situándola en la Cena, como su última lección: "¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis 'Maestro' y 'Señor', y decís bien, porque lo soy. Luego si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, tam-

⁷ R. Pesch, "Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia": *Concilium* 63 (1971) 349.

bién vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado así un ejemplo, para que, como yo he hecho con vosotros, así hagáis también vosotros” (Jn 13,12-15). La Iglesia de todos los tiempos necesita meditar en el hecho decisivo de que este principio resulta así total y sin excepción: en cualquier ámbito de la conducta el único comportamiento legítimo, sobre todo para los que tienen mando u oficio, es siempre el de la igualdad desde abajo, del servicio humilde y de la comunión profunda en la tarea común. El Vaticano II (LG 27) supo reconocerlo: cuando habla de “autoridad y potestad sagrada” a propósito del gobierno episcopal, especifica expresamente: “Teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor, y el que ocupa el primer puesto, como el servidor (Lc 22,26-27)”.

La dificultades contra la democracia en la Iglesia

Las razones son, pues, tan claras y poderosas que sólo motivos muy fuertes han podido impedir su eficacia práctica. No cabe ignorar, claro está, la natural tendencia de toda institución al engrosamiento burocrático y a la perpetuación de su dominio, ni las inevitables tentaciones del poder, presentes ya en los evangelios, tal como aparece en las rivalidades de los discípulos por los primeros puestos. Pero interesa sobre todo señalar los factores de orden histórico y teológico que han reforzado y legitimado esas tendencias. Cabe señalar tres como las principales: el positivismo de la tradición, el fundamentalismo de la Escritura y el sobrenaturalismo de la consagración. No son del todo independientes entre sí, pero distinguirlos ayuda a la claridad y facilita la comprensión de las consecuencias.

Siguiendo a Peter Berger, Edward Schillebeeckx insiste con razón en la fuerza enorme de

lo que llama el positivismo de la tradición⁸. Consiste en convertir en principio perpetuo y absoluto aquellas herencias que en el pasado fueron sencillamente respuesta a necesidades concretas de un tiempo concreto. La Iglesia fue siempre generosa en acomodarse a las formas sociales de la época. Basta una ojeada a la vestimenta eclesiástica y aun a las ceremonias litúrgicas para caer en la cuenta de la intensa presencia de este factor. Y no cabe negar que ha sucedido lo mismo en la estructuración de un gobierno que está claramente marcado por modos y maneras que con toda evidencia vienen del mundo helenístico y del Imperio romano, pasados por el fuerte influjo del régimen feudal y de la monarquía absoluta.

Eso no debe extrañar. Lo grave sucede cuando la inercia tradicional o los intereses del poder acaban confiriendo carácter sacral e inamovible a lo que es simple condicionamiento histórico. Cuando la conclusión debería ser exactamente la contraria: que lo que fue legítimo en el pasado, garantice idéntica legitimidad para el presente. Se pervierte la tradición cuando se usa como pretexto para oponerse a la asunción de estructuras democráticas si la evolución social ha mostrado que se acomodan mejor al espíritu evangélico. La reforma litúrgica, a pesar de su timidez, ha mostrado que es posible y fecundo romper tabúes en este campo.

Para poner un ejemplo concreto: para un elemental sentido histórico, es obvio que esto obliga a reexaminar con nueva libertad una cuestión tan delicada y urgente como la ordenación de las mujeres. Una exclusión que pudo resultar comprensible en el ambiente cultural del primer cristianismo (a pesar de ciertas tensiones con los

⁸ E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 326.

orígenes neotestamentarios, más positivos, flexibles y aun “revolucionarios” en este punto), se ha convertido hoy en escándalo para muchas/os, provocando numerosas defecciones. Varias confesiones cristianas están demostrando que es posible, sin renunciar al cristianismo, dar pasos en este punto, admitiendo ya a mujeres en el sacerdocio y el episcopado.

Muy unida a este factor, y de influjo más decisivo todavía, está la persistencia de una lectura fundamentalista de los textos eclesiológicos y “eclesio-génicos”. Esa lectura introdujo una separación radical entre el régimen eclesiástico y el civil, como si el segundo se rigiese por las leyes inmanentes de la historia, mientras que el primero cayese vertical desde arriba, como directo mandato divino, sin posible intervención de la base humana. Algo muy comprensible y casi inevitable antes de la introducción de la crítica bíblica. Uno recuerda, no sin asombro, los textos eclesiológicos que estudiábamos todavía ayer: según ellos, Jesús había fundado de manera directa y con palabras expresas la Iglesia como sociedad perfecta; sobre ella confirió autoridad directa y total a los apóstoles, los cuales a su vez debían someterse a Pedro. Habría establecido así con todo detalle una jerarquía de derecho divino, que debía reproducirse a sí misma por sucesión vertical y por tanto sin participación de la comunidad⁹.

Sobre esa base era posible razonar –aunque de nuevo no sin tensión con muchos datos históricos– que en la jerarquía no cabe elección por parte del pueblo, puesto que ya viene escogida “desde arriba” por el mismo Cristo, a través de la sucesión apostólica. Y siguiendo la misma lógica, era consecuente que los miembros de la jerarquía sólo a Dios deban dar cuentas de su gestión, sin que la

⁹ I. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, BAC, Madrid ⁴1958, 503-993.

comunidad tenga derecho alguno al control y a la crítica efectiva. Piénsese que todavía hoy en el derecho canónico, fuera de la elección del papa (¡y qué condicionada llega ya!), ninguna consulta es deliberativa; sólo cabe el voto consultivo, a reserva de que el papa, los obispos e incluso los párrocos, con total autonomía, decidan en cada caso seguir o no lo votado¹⁰.

La interpretación instrumentalista del sacramento de la ordenación es un factor al que no suele atenderse, pero que tiene gran poder simbólico y fuerte influjo práctico. Depende, claro está, de la concepción general de los sacramentos, demasiado acostumbrada a ver en ellos los “instrumentos” sobrenaturales de una especie de milagro invisible¹¹. La ordenación aparece entonces como causada por Dios sin otra mediación que la del signo sacramental. La persona ordenada queda así literalmente marcada “desde arriba” por el carácter sacramental, que la “segrega” de la comunidad, obrando no con ella, sino sobre ella.

Todo ello reforzado todavía por el influjo, siempre latente, de la concepción neoplatónica del Pseudo-Dionisio, con su concepto vertical de la *hierarchia*: “Los diversos servicios ministeriales (...) van descendiendo peldaño a peldaño. El escalón superior poseía en modo excelente lo que el escalón inferior poseía más pobremente y con limitada potencia. Las competencias ministeriales de todos los servicios ‘inferiores’ podían hallarse en absoluta plenitud en el peldaño supremo, que, desde muy antiguamente (...) era históricamente el episcopado en el sentido actual de esta palabra”¹².

¹⁰ A. Antoniazzi, “Estruturas de participação nas igrejas locais”, en M. Fabri dos Anjos (ed.), *Bispos para a Esperança*, Paulinas, São Paulo 2000, 195-236.

¹¹ A. Torres Queiruga, “Os sacramentos hoxe: significado e vivencia”: *Encrucillada* 26 (2002) 153-176.

¹² E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 323.

De ahí nacen dos consecuencias importantes. Por un lado, el carácter sacramental como “marca indeleble” lleva a dar por supuesto que los cargos jerárquicos deben ser vitalicios. Por otro, queda herida la esencia misma de la participación, pues en esa concepción la comunidad es necesariamente sujeto pasivo sobre el que se ejerce la acción de las personas sacramentalmente equipadas para ello. Pío X, afirmando que el pueblo “no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores”¹³, sintetiza bien toda una serie de manifestaciones que hoy nos producen sonrojo teológico. Por fortuna, han desaparecido del magisterio, pero no es tan seguro que se haya secado la raíz de donde nacieron. Porque esa raíz sigue influyendo en otros fenómenos ya aludidos como el acaparamiento jerárquico de las diferentes funciones o carismas y la demonización de la crítica. Sucede de modo especial con la teología: en lugar de potenciarla como la búsqueda inquieta y creativa para abrir caminos nuevos, tiende a reducirla –si es preciso, mediante la condena y la exclusión– a mera confirmadora y legitimadora de sus decisiones. Y se manifiesta también en la concepción del mandato, con clara tendencia a interpretar toda la vitalidad eclesial de los laicos y las iniciativas de las diversas comunidades como simple delegación y no como actividad directamente suscitada por el Espíritu que ella debe coordinar y servir.

El origen divino de la autoridad como punto crucial

Las razones analizadas son serias y efectivas. Pero debajo de todas ellas, potenciando su eficacia, está una que, sin ser la más profunda, constituye sin duda el punto crucial en la discusión: la

¹³ Pío X, AAS 39 (1906) 8-9,

cuestión del origen de la autoridad. Por eso merece ser tratada por sí misma.

En efecto, reducido a su esqueleto más simple y consistente, el rechazo más generalizado e “indiscutible” de la democracia en la Iglesia se apoya en el siguiente razonamiento: “En la sociedad civil la autoridad viene del pueblo, mientras que en la Iglesia viene de Dios”; por eso la democracia no tiene aplicación al “misterio” eclesial.

Como se sabe, el texto más explícito y citado acerca del origen divino de la autoridad es Rom 13,1: “No hay autoridad que no venga de Dios”. Pero resulta enormemente significativo observar el destino de su interpretación¹⁴. Porque ese texto se refiere de manera expresa y directa a la autoridad civil, puesto que san Pablo habla de la obediencia al emperador. Tomaron siempre buena nota los defensores del absolutismo real, que apoyaron en él su defensa del origen divino de su poder y no dudaron en sacar consecuencias que hoy nos asombran. Vale la pena citar algunos textos. Nada menos que todo un Bossuet pudo escribir en Francia: “El trono regio no es el trono de un hombre, sino el del mismo Dios”¹⁵. Y en Inglaterra resultan en cierto modo más significativas las afirmaciones de Jacobo I: “El Estado de la monarquía es la cosa suprema que existe sobre la faz de tierra, porque los reyes no sólo son lugartenientes de Dios sobre la tierra y se sientan sobre el trono de Dios, sino que aun el propio Dios les llama dioses”. Las consecuencias resultan lógicas: “Y por ende síguese por necesidad que los reyes fueron los autores y creadores de las leyes, y no las leyes de los reyes”. Por consiguiente, “no es lícito que se discuta lo que concierne al misterio

¹⁴ U. Wilckens, *La carta a los Romanos*, II, Sígueme, Salamanca 1992 365-406.

¹⁵ G. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México 1982, 400.

—subrayado mío: A.T.Q.— de la potestad regia, porque ello es vadear en la debilidad de los príncipes y quitar la reverencia mística que corresponde a quienes se sientan en el trono de Dios”¹⁶.

A nadie se le escapa que frases por el estilo se han dicho, con no menor énfasis, acerca del poder papal. Y, desde luego, se sacaron —y demasiadas veces se sacan todavía— idénticas consecuencias, afirmando que el poder pontificio no puede ser limitado ni temperado por la comunidad eclesial. Los famosos *Dictatus papae* de Gregorio VII, afirmando del papa que “su sentencia no puede ser reformada por nadie, y sólo él puede reformar las de todos”¹⁷, o la afirmación de Bonifacio VIII en la *Unam Sanctam* diciendo que “si el poder terreno incurre en el error, habrá de ser juzgado por el poder espiritual; si un poder espiritual menor incurre en el error, habrá de ser juzgado por otro mayor; pero si la suprema potestad espiritual incurre en el error, sólo por Dios podrá ser juzgada”¹⁸, eran consecuencia lógica de esta postura.

Lo más sorprendente, con todo, es observar la reacción de la teología ante esta situación. Enfrentados a las pretensiones de la autoridad civil, los teólogos comprendieron pronto no sólo su exageración, sino la ilegitimidad de las conclusiones, a pesar de que el texto paulino se refería inmediatamente a ella. Pero, al tratarse de la autoridad papal, a pesar de no estar directamente aludida y sobre todo a pesar de la advertencia

¹⁶ G. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México 1982, 294-295.

¹⁷ J. M. Tillard, *El obispo de Roma*, Sal Terrae, Santander 1986, 77-78.

¹⁸ B. Tierney, “Modelos históricos del papado”: *Concilium* 108 (1975) 216. Cf. J. Quinn, *La reforma del papado*, Herder, Barcelona 2000; A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander 2000, 122-169.

de Cristo –“pero entre vosotros no puede ser así, ni mucho menos”–, procedieron en sentido contrario. Aquí la sentencia paulina se tomó a la letra: “El papa se situó desde el siglo XV como el primero de los monarcas absolutos, y la teoría del absolutismo papal se convirtió en arquetipo de la teoría del absolutismo monárquico”¹⁹. En lugar de instancia evangélicamente crítica, la teología se convirtió en instrumento de legitimación acrítica.

Pero no todo ha sido pérdida, porque una teología actualizada –en concreto, no fundamentalista respecto de la Biblia y no intervencionista respecto de la acción divina, tal como queda insinuado en las reflexiones anteriores– encuentra elaborados ya ahí los argumentos que han servido para criticar las excesivas pretensiones reales y, con las debidas correcciones de enfoque, puede aplicarlos a la situación eclesial. En efecto, respecto a la sociedad civil, la teología comprendió muy pronto que el origen divino de la autoridad no impide las mediaciones humanas. Su argumento era claro: si la autoridad es algo exigido por el carácter social de la naturaleza humana, entonces viene de Dios, que es el autor de ésta; y las diversas formas que tal autoridad pueda adquirir vienen igualmente de Dios, aunque sea a través de las deliberaciones, elecciones o delegaciones de los súbditos²⁰. Desde la teología más clásica, hablando de Suárez en su disputa con Jacobo I de Inglaterra, B. Schwalm afirma que no sólo ésta “fue la enseñanza común de los teólogos”, sino que “fue recibida en la Iglesia sin la mínima protesta de la jerarquía”²¹. De hecho, ya desde santo Tomás existió práctica unanimidad

¹⁹ G. Sabine, *Historia de la teoría política*, FCE, México 1982, 244

²⁰ Card. Belarmino, *De laicis*, c. VI; F. Suárez, *De legibus*, l. III, c. IV, § 1.

²¹ B. Schwalm, “Démocratie”: *DThC* 4 (1939) 293.

entre los teólogos ortodoxos sobre lo que más tarde expresaría así Juan XXIII en la *Pacem in terris*: “del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”²².

La comunidad como mediadora

Lo extraño es que entonces no se viese lo que hoy parece innegable: que la misma aplicación debía hacerse, y con mayor razón, respecto al ejercicio de la autoridad dentro de la Iglesia. Por desgracia, las resistencias se hicieron sentir enseguida: nada menos que Suárez y Belarmino estuvieron a punto de ser puestos en el índice por no defender el poder temporal del papa²³. Y cuando los nominalistas y conciliaristas intentaron establecer el paralelo entre el papa y el emperador, la escuela tomista siguió afirmando que “el soberano pontífice gobierna la Iglesia por institución inmediata de Dios y no por delegación del pueblo, como el emperador”²⁴. El resultado fue que, mientras la comunidad política evolucionó hacia formas democráticas, la comunidad eclesial no lo hizo. Resultado paradójico e inesperado, ante la directa admonición de Jesús a ser menos autoritarios y dominadores que “los jefes de los pueblos”. Es obvio que hoy

²² Juan XXIII, *Pacem in terris* 52; cf. GS 74.

²³ Y. Congar, *Eclesiología. Desde san Agustín a nuestros días*, BAC, Madrid 1976 232-234.

²⁴ San Antolín, cit. por B. Schwalm, “Démocratie”: DThC 4 (1939) 291.

la teología puede y debe llegar a una conclusión distinta.

Lo sucedido con la sociedad civil no sólo constituye una advertencia saludable, sino que representa una mediación clarificadora. Basta hacer la sencilla prueba de releer, poniendo simplemente “Iglesia” en lugar de “nación” y “fieles” en lugar de “hombres”, las palabras que la *Pacem in terris* aplicaba a la sociedad civil: “del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los fieles no tengan derecho a elegir los gobernantes de la Iglesia, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”.

En realidad, no sería necesario insistir más. Sin embargo, dada la trascendencia del tema, vale la pena indicar, aunque sólo sea de modo esquemático, dos razones principales, por referirse a los dos polos decisivos: la lectura bíblica y la concepción eclesiológica.

1) En una lectura literalista y ahistórica, cabía pensar en un mandato expreso y detallado de Jesús acerca del gobierno eclesial. Hoy sabemos que se impone incluso matizar su misma intención de “fundar” la Iglesia: más que a palabras expresas, se atiende a la actitud global de Jesús, a la coherencia con su intención objetiva o a gestos simbólicos como la elección y misión de los Doce (o de los discípulos)²⁵. A lo que se suma la nueva comprensión del derecho divino como mediado en concreto por su articulación humana, incluso en

²⁵ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 379-390; G. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986; J. A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.

temas tan decisivos como pueden ser la institución de los sacramentos o la estructura ministerial²⁶.

2) En cuanto a la comprensión eclesiológica, es bien sabido que el Vaticano II en la *Lumen gentium* ha realizado una auténtica “revolución copernicana”. Dando un giro de 180 grados al modelo preconiliar, asienta el “misterio de la Iglesia” (cap. I) en su carácter primero y radical de “pueblo de Dios” (cap. II), y sólo después, dentro ya de esa base común, estudia su “constitución jerárquica” (cap. III)²⁷. De ese modo se potencia una “eclesiología de comunión”²⁸ y queda patente que todos los ministerios nacen ya del seno de la Iglesia, que, en cuanto habitada y movida por el Espíritu, los hace surgir de sí al servicio de la realización de su ser y de su misión.

Esto resulta tan evidente para un sensibilidad actual, que no sólo no existe el mínimo inconveniente en reconocer ahí el “origen divino” de los ministerios, sino que más bien causan extrañeza las reticencias en sentido contrario. Y conviene insistir en este planteamiento global, evitando centrar toda la discusión en la relación primado-episcopado, porque entonces lo que es un problema importante, pero limitado y concreto, puede convertirse en pantalla que impida ver que afecta al entero funcionamiento de la vida eclesial. De hecho, ya en 1970 observaba el cardenal Suenens que la preocupación por asegurar la colegialidad episcopal la aisló de la de toda la

²⁶ K. Rahner, “Sobre el concepto de ‘ius divinum’ en su comprensión católica”: *Escritos de teología V*, Cristiandad, Madrid 1964, 247-273

²⁷ A. Grillmeier, en “Das Zweite Vatikanische Konzil”, en *LfTHK*, 12, Friburgo-Basilea-Viena 1966/1986, 176-209; J. A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid 1985, 80-83.

²⁸ A. Acerbi, *Due ecclesologie*, Dehoniane, Bolonia 1975.

Iglesia, dándole un sesgo jurídico y jerarquizante²⁹. Vale la pena citar las palabras de dos teólogos, serios y moderados, que recogían hace tiempo el impacto del nuevo espíritu conciliar.

Karl Lehmann lo expresaba así: “Si se examina a fondo esta relación fundamental, resulta realmente asombroso que haya en la Iglesia tan pocas ‘estructuras democráticas’ en el sentido explicado. ¿Por qué hay tantas cosas en el estilo y en las formas de la Iglesia que no son evidentemente ‘democráticas’? (...) La actitud con que se suele invocar el postulado democrático y la terquedad con que se suele rechazar globalmente, reflejan en parte la situación casi patológica en que se halla el problema del ministerio en la Iglesia, y esto en todos los frentes”³⁰.

Y Walter Kasper, a pesar de resistirse al adjetivo “democrático” a favor de “colegial”, lo explicaba de esta manera: “Esto no excluye sino que implica que en la Iglesia encuentren una aplicación análoga muchas formas democráticas y que puedan pretender un derecho mucho mayor que el de las antiguas formas monárquicas, feudales, de superioridad estatal o estamental (...). Para nuestra situación esto podría significar entre otras cosas: los consejos postconciliares parroquiales y diocesanos deben recibir una función deliberativa y no sólo consultiva (...); debe haber posibilidades de codecisión de los laicos en el nombramiento (*Bestellung*) de obispos y párrocos; sería preciso considerar una mayor separación de los poderes, sobre todo sería una necesidad apremiante una especie de tribunal administrativo (*Verwaltungsgericht*); finalmente podría nombrar-

²⁹ Card. Suenens, “Discurso de apertura en el número extraordinario de Concilium ‘El futuro de la Iglesia’”: *Concilium* (1970) 186.

³⁰ K. Lehmann, “Legitimación dogmática de una democratización en la Iglesia”: *Concilium* 63 (1971) 375.

se una forma representativa de la publicidad en la toma de decisiones, así como en la manifestación de los motivos para una decisión”³¹. Dentro de este nuevo espíritu general, y para terminar, intentemos concretar las consecuencias, atendiendo primero al estilo global y luego a unas cuantas urgencias concretas.

Más que una “democracia”

En los escritos teológicos, es continuo el recurso a la afirmación de que siendo “democracia” una categoría política, no es aplicable a la Iglesia, que es de fundación divina. Ya he dicho que, con todo, vale la pena usarla para asegurar el realismo. Pero, en cualquier caso, no es preciso agarrarse a una *quaestio de nominibus*. Si para preservar la especificidad religiosa se prefiere evitar la palabra “democracia”, eso no puede convertirse en escudo para defenderse del contenido fundamental, en cuanto alude, por un lado, a los valores de igualdad, libertad y fraternidad evocados al principio, y, por otro, a un estilo participativo, corresponsable y garante de los derechos humanos en el funcionamiento social y en el modo de gobierno. Entonces, en estricta lógica evangélica, es preciso afirmar: si no democracia, mucho más que democracia. Porque es obvio que, atendiendo a las palabras de Jesús, la negación de lo específico político sólo tendrá un sentido evangélico cuando se juega a la alta, nunca a la baja: “Los jefes tiranizan y los poderosos avasallan, pero entre vosotros no puede ser así”.

Lo mismo hay que decir de símbolos como “pueblo de Dios”, que no puede ser rebajado o excluido para insistir sólo en los de “misterio”, “sacramento” o “cuerpo de Cristo”. No, claro

³¹ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Grünewald, Mainz 1970, 403.

está, para negar todo valor a esos símbolos, que expresan bien aspectos como la comunión íntima o la iniciativa divina; sino para preservar también otros aspectos, como la responsabilidad, la libertad o igualdad, que se intuyen más claramente en el símbolo del “pueblo”. Insistir en uno frente al otro puede ser útil para completar, pero nunca para excluir³².

Existe todavía otra objeción muy extendida: la Iglesia, se dice, no es dueña de la verdad divina, la cual por tanto no puede ser “objeto de votación democrática”. Pero no se trata de eso. Al contrario, justo porque nadie, incluido el Magisterio, “está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio” (DV n. 10), la verdad debe ser buscada por todos los medios. Y tanto la experiencia histórica como la sociología del conocimiento muestran y demuestran que, con todas sus limitaciones, la búsqueda democrática es con mucho la más eficaz y la más libre de las manipulaciones –conscientes o inconscientes– del poder. Lejos de adueñarse de la verdad, la colaboración de toda la comunidad constituye la manera más humilde de fidelidad al Espíritu. Por eso, aunque no haya puesto en ello todo el énfasis que sería conveniente, el Vaticano II reconoce que en la base de todo este proceso está “la infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese su Iglesia”: “*Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda coctrina de fide vel moribus instructam esse voluit*” (LG 25). En este punto recoge la doctrina del Vaticano I (DS 3074).

Lo cual implica dos consecuencias importantes, sólo en apariencia contrapuestas. La primera, disposición humilde a aprender de todos los avances de la conciencia humana. De hecho, el proceso moderno de las relaciones Iglesia-mundo

³² Y. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium* 1 (1965), 10.

muestra que son muchos y muy decisivos los valores que, con indudable raíz en el Evangelio, se le han recordado a la Iglesia desde la cultura profana (incluso en forma de acusación antirreligiosa). Piénsese en la tolerancia, la libertad, la justicia social y la misma democracia: todo un mundo de “profecía externa” que está lejos de ser explotado debidamente. La segunda consiste en la necesidad de contribuir también positiva y críticamente al proceso. Porque no se trata de un seguidismo eclesial, dispuesto a asumir sin más la democracia tal como se da de hecho. Una Iglesia que escuche humildemente el Evangelio —empezando por aplicarlo a sí misma— tiene mucho que decir a un mundo que demasiadas veces, en nombre de la democracia formal, olvida a los más pobres y humildes y que, proclamando el “final de la historia”, intenta paralizarla sobre la injusticia establecida. Los pobres como prioridad y el Reino como esperanza siguen siendo el gran fermento que Jesús ha sembrado y que la Iglesia tiene estricta obligación de proclamar.

A la búsqueda de nuevos caminos

Partiendo de estas cuestiones, de “espíritu” y de “principio”, ante la Iglesia se abre un amplio espacio para la búsqueda de realizaciones concretas. Ante la libertad cristiana, aprovechando la nueva lectura de la Biblia y las lecciones de la historia, se presenta aquí un fecundo desafío para ejercer su fidelidad al Evangelio. Ya de modo puramente indicativo, señalemos algunos puntos entre los más urgentes.

1) El primero, de carácter más bien general, se refiere al estilo mismo de ejercer la autoridad en la Iglesia. Largos siglos de poder y una abundante teorización sacralizante han creado un estilo que choca cada vez más con lo mejor de la sensibilidad actual. La relación del papa con los obispos deberá convertirse en un trato de *primus*

inter pares, de “primero entre iguales”. Y los mismos sínodos universales de obispos —después de un concilio, las asambleas más altas y significativas— deberán revisar un estatuto que acaba reduciéndolos a mera sugerencia consultiva, a fin de conseguir una mayor representatividad y eficacia deliberativa para la Iglesia universal. Parecido es el caso de las conferencias episcopales, cuyas competencias piden una revisión y un refuerzo, sobre todo en relación con la curia romana, de mucho menor fundamento teológico y respecto de la cual existe un auténtico clamor para una renovación de sus procedimientos (muchas veces en fuerte contradicción con un elemental talante democrático). Lo cual se reflejará en el gobierno episcopal, cuya mayor cercanía a la comunidad permite un ejercicio más participativo e igualitario, para lo cual, más allá de las solas iniciativas individuales (a veces ejemplares), está siendo necesaria una actualización de alcance estructural.

2) Todo ello va íntimamente unido a la delicada, pero urgente, cuestión de la elección de los obispos: un clamor cada vez más extendido, y de gran raigambre tradicional, conforme a aquel principio tan obvio y humano: “Lo que a todos atañe, ha de ser tratado y aprobado por todos”³³. Curiosamente, en los documentos más antiguos, de tiempos nada democráticos, aparece muchas veces una libertad que constituye una llamada a la actualización, cuando los mismos tiempos la favorecen y exigen. Aunque no puede afirmarse que fuese práctica universal, ya la primera carta de san Clemente Romano habla de los ministros nombrados con el asentimiento de toda la comunidad (44,3), y en la *Didaché* se da esta indicación: “elegid a vuestros obispos y diáconos, dignos del Señor” (15,1); y si bien no se conoce el procedimiento exacto, en el siglo III

³³ H. E. Tödt, “Demokratie. I Ethisch”: *TRE* 8 (1981/1993) 435.

hay claros testimonios de un sufragio de todos los miembros³⁴.

3) Más delicado acaso es el problema de la elección para un tiempo determinado. Pero creo que debe afrontarse, y con urgencia. El carácter vitalicio de los altos cargos en la Iglesia se está mostrando fuertemente disfuncional en nuestro tiempo, tanto por la diferencia con el avance de la conciencia civil como por las negativas consecuencias pastorales, dado el carácter dinámico de la sociedad y el generalizado talante democrático. Tratándose de una cuestión de carácter “práctico”, no atenta contra ningún principio teológico. De hecho, la disposición canónica del retiro a los 75 años para los obispos no presenta cualitativamente ninguna diferencia con una posible solución de plazos simplemente más breves. La recepción eclesial, de clara simpatía y comprensión, de los casos de retiro voluntario por parte de algunos obispos va en la misma dirección (en España me refiero al caso de monseñor Ramón Buxarrais y monseñor Nicolás Castellanos: cf. Buxarrais). E históricamente esta posibilidad recibe una confirmación práctico-pastoral por el hecho de que, adelantándose a la evolución de la sociedad civil, las órdenes religiosas hace ya tiempo que en su casi totalidad se gobiernan por cargos no vitalicios.

4) Con menor rango institucional, pero con enorme influencia real, habría que aludir también aquí al mundo de los presbíteros. Sobre todo respecto de las parroquias vale lo dicho acerca de la elección, y de un modo especial es en ellas donde debería ejercerse un gobierno más participativo y verdaderamente democrático. La

³⁴ Kottje, R., “La elección de los ministros de la Iglesia. Hechos históricos y experiencias”: *Concilium* 63 (1971) 407. Cf. K. Mörsdorf, “Bischof III,5: Besetzung der Bischofsstühle”: *LfThK* 2 (1958) 501-505; J. I. González Faus, “*Ningún obispo impuesto*”, Sal Terrae, Santander 1993.

comunidad parroquial, igual que otros tipos de comunidades afines, constituye sin duda uno de los frentes donde se puede ejercer la iniciativa y responsabilidad de los laicos y las laicas en la Iglesia, que, en general, están pidiendo un impulso enérgico que responda a las exigencias de la nueva eclesiología.

No deja de impresionar que ya san Cipriano abría en este punto caminos que suenan extrañamente modernos: “El pueblo, obediente a los mandatos del Señor (...), tiene el poder de elegir obispos dignos y recusar a los indignos. Sabemos que viene de origen divino elegir al obispo en presencia del pueblo y a la vista de todos, para que todos lo aprueben como digno e idóneo por testimonio público (...). Dios manda que ante toda la asamblea se elija al obispo (...). Esto observaban los apóstoles no sólo en la elección de obispos y presbíteros, sino en la de diáconos”³⁵.

5) Finalmente, cabe, con K. Rahner, señalar tres puntos muy importantes, que seguramente esperan todavía hondos debates teológicos³⁶. Primero: buscar modos reales y efectivos de una auténtica representación laical, masculina y femenina (incluso sin negarse a “reflexionar” sobre la posibilidad de “partidos” en la Iglesia). Segundo: tomar muy en serio la existencia y el fomento de comunidades de base, con estructuras más flexibles; punto en el que, como es sabido, han insistido con especial énfasis los teólogos de la liberación³⁷. Tercero: reconocida la legitimidad y aun la necesidad de la formación de una opinión pública en la Iglesia, conviene abrirles cauces efectivos, sin rehuir el correspondiente pluralismo, pues sin él resulta muy difícil mantener una limpia actitud democrática”.

³⁵ San Cipriano, Carta 67.

³⁶ K. Rahner, “Demokratie in der Kirche?": *Gnade als Freiheit*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1968.

³⁷ L. Boff, *Eclesiogénesis*, Sal Terrae Santander 1986.

A todo ello debe añadirse todavía una renovada insistencia en los movimientos apostólicos de preocupación social. Aunque, comparados con tiempos todavía recientes, tal vez hoy estén un tanto apagados, han demostrado tal vitalidad y reside en su misma dinámica un realismo tan actual y pegado a la realidad, que desde su experiencia pueden salir no sólo una nueva vida sino también nuevas posibilidades de comprensión teológica. En este sentido, resulta preocupante la clara prevalencia que, con decidido apoyo oficial, han alcanzado grupos de tendencia más bien “espiritualista” y reticentes a todo intento de renovación estructural.

Aunque el análisis podría extenderse a muchos más puntos, es preciso terminar. Para ello, tal vez nada mejor que volver al texto nuclear y fundante de san Pablo: “Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, pues que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3,28). En negativo: sin respetar hasta la última tilde este principio, no puede haber verdadera democratización de la Iglesia. En positivo: tomarlo en serio, con claridad y coherencia, primero hacia dentro y también hacia fuera, bastaría él sólo para convertir a la Iglesia en lo que está llamada a ser: una comunidad alternativa que al servicio de la humanidad asume lo más íntimo del talante democrático, no resignándose a ningún tipo de discriminación, opresión o injusticia.

Bibliografía

- Acerbi, A., *Due ecclesiologie*, Dehoniane, Bolonia 1975.
- Antoniazzi, A., “Estruturas de participação nas igrejas locais”, en M. Fabri dos Anjos (ed.), *Bispos para a Esperança*, Paulinas, São Paulo 2000, 195-236.

- Bensberger Kreis, *Democratización de la Iglesia*, Desclée, Bilbao 1973.
- Blázquez, R., *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988.
- Boff, L., *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1986.
- Buxarraís, R., “Presidir para servir. ¿Temporalidad en el ejercicio del ministerio episcopal diocesano?": *Sal Terrae* 71 (1983) 389-400.
- Castillo, J. M., *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1993.
- Congar, Y., *Eclesiología. Desde san Agustín a nuestros días*, BAC, Madrid 1976.
- , “La Iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium* 1 (1965) 9-23.
- Duquoc, Ch., *Creo en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2001.
- Estrada, J. A., *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid 1985.
- , *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella 1999.
- González Faus, J. I., “Ningún obispo impuesto”, Sal Terrae, Santander 1993.
- , *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*, Sal Terrae, Santander 1985.
- Grillmeier, A., en “Das Zweite Vatikanische Konzil”, en *LfTHK*, t. 12, Friburgo-Basilea-Viena 1966-1986, 176-209.
- Haag, H., *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 2000.
- Kasper, W., *Glaube und Geschichte*, Grünewald, Mainz 1970, 388-414.
- Kottje, R., “La elección de los ministros de la Iglesia. Hechos históricos y experiencias”: *Concilium* 63 (1971) 406-415.

Lehmann, K., "Legitimación dogmática de una democratización en la Iglesia": *Concilium* 63 (1971) 355-377.

Lohfink, G., *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999.

———, *La iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986.

Luz, U., *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25), III*, Sígueme, Salamanca 2003, 213-224.

Mörsdorf, K., "Bischof III,5: Besetzung der Bischofsstühle": *LfThK* 2 (1958) 501-505.

Pesch, R., "Fundamentos neotestamentarios para una democracia como forma de vida en la Iglesia": *Concilium* 63 (1971) 343-354.

Pietri, G., *El catolicismo desafiado por la democracia*, Sal Terrae, Santander 1999.

Pikaza, J., *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

Quinn, J. R., *La reforma del papado*, Herder, Barcelona 2000.

Rahner, K., *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1973.

———, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.

———, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Friburgo 1958.

———, "Demokratie in der Kirche?": *Gnade als Freiheit*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1968.

———, "Sobre el concepto de 'ius divinum' en su comprensión católica": *Escritos de teología V*, Cristiandad, Madrid 1964, 247-273.

Sabine, G., *Historia de la teoría política*, FCE, México 1982.

Salaverri, I., *De Ecclesia Christi*, BAC, Madrid 1958, 503-993.

- Schillebeeckx, E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.
- Schwalm, B., “Démocratie”: *DThC* 4 (1939) 271-321.
- Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, Zwingli, Zürich 1962.
- Suenens, Card., “Algunas tareas teológicas de la era actual” (Discurso de apertura en el número extraordinario “El futuro de la Iglesia”): *Concilium* (1970) 183-93.
- Tierney, B., “Modelos históricos del papado”: *Concilium* 108 (1975) 207-218.
- Tillard, J. M. R., *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986.
- Tödt, H. E., “Demokratie. I Ethisch”: *TRE* 8 (1981/1993) 434-452.
- Torres Queiruga, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Santander 2000.
- , “Os sacramentos hoxe: significado e vivencia”: *Encrucillada* 26 (2002) 153-176.
- Valadier, P., *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander 1990.
- Wilckens, U., *La carta a los Romanos*, II, Sígueme, Salamanca 1992.

Iglesia

Fernando Camacho Acosta

Normalmente, cuando se habla de “la Iglesia”, se la identifica con la jerarquía eclesiástica o con el edificio en donde los cristianos realizan sus actos de culto. Por eso, conviene ante todo clarificar los conceptos.

La noción de Iglesia en el Nuevo Testamento

El término “iglesia” proviene de la palabra griega *ekklêsia*, que en el griego profano designa “la asamblea del pueblo”, formada sólo por los ciudadanos varones y reunida para elegir a sus representantes y aprobar las leyes. En la versión griega del Antiguo Testamento, hecha en Alejandría en el siglo III a. C. (llamada versión de los LXX), se denomina *ekklêsia* a la asamblea de todo el pueblo de Israel congregado por Dios (en hebreo, el *qahal* de Yahvé). El Nuevo Testamento designa con este término a la comunidad cristiana, considerándola como el nuevo pueblo de Dios que, convocado por la fe en Jesucristo, tiene por tarea continuar la obra de Jesús en la historia, prolongando su presencia en ella hasta el fin de los tiempos.

Con esta denominación, que se impuso muy pronto entre todas las designaciones neotestamentarias para nombrar a los seguidores de Jesús

(“santos” “elegidos”, “convocados”, “discípulos”, “hermanos”, etc.), el Nuevo Testamento pretende distinguir “la Iglesia de Dios, del Señor o de Cristo”, por una parte, de la *synagôgê* (traducción en los LXX del hebreo *edah*, “asamblea”, “congregación”), que es el término que se utiliza, tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., para designar la reunión de la comunidad judía como pueblo de la alianza; por otra, de la comunidad de Qumrán, que se consideraba a sí misma como el verdadero Israel y se designaba con el término hebreo *yahad* (“comunidad”), que los LXX no traducen nunca por *ekklêsia*.

Dentro del Nuevo Testamento, el término “iglesia” tiene dos acepciones principales: a) la comunidad de los seguidores de Jesús esparcida por todo el mundo (iglesia *universal*); b) el conjunto de los cristianos que viven en un determinado lugar (iglesia *local*) o se reúnen periódicamente en un casa particular para la celebración de la Palabra y la eucaristía (iglesia *doméstica*). Por eso, en los textos neotestamentarios se habla de la “la Iglesia o las Iglesias de” Jerusalén, Antioquía, Galacia, Macedonia, etc., en sentido local o doméstico, y de “la Iglesia” como totalidad, en sentido universal o genérico. De tal modo que, en el Nuevo Testamento, “no hay una Iglesia, sino muchas, que forman todas ellas la Iglesia de Cristo”¹. En él, se concibe “la Iglesia” como el conjunto de las diversas comunidades cristianas que se encuentran en comunión entre sí y que históricamente surgieron, primero, de la Iglesia madre de Jerusalén y, después, de otras iglesias (como fue el caso de Antioquía, de donde salen Pablo y Bernabé para fundar otras comunidades cristianas).

Según la teología paulina, los cristianos viven, por obra de Jesús, el Mesías, en una situación de

¹ J. A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella ²2000, 6.

gracia y de reconciliación con Dios (Rom 5,1-2). En este contexto, Pablo concibe la Iglesia como la comunidad de los creyentes en Jesucristo que viven la experiencia del Espíritu del Señor; sin esa experiencia no existe la Iglesia. “Por eso la experiencia del Espíritu es lo más constitutivo de la Iglesia (...) porque sólo donde perdura el Espíritu se da el régimen de gracia y por tanto se da la humanidad nueva (...) Por eso la Iglesia sin Espíritu es una Iglesia donde prevalecen la ley, y el temor, y las obligaciones. Es una Iglesia donde ‘ser cristiano’ equivale a una serie de normas y mandamientos que agobian más todavía al hombre, que le hacen añadirse una pesada carga (¡como si el hombre no tuviera ya bastantes!), y en la que la relación con Dios está impregnada de las palabras del hombre de la ley: sumisión, obediencia, pecado. Es también una Iglesia en la que el hombre usa a Dios: busca un Dios tapahuecos que saque al hombre de las situaciones apuradas. En realidad, cuando lo que priva no es el régimen del ‘Espíritu’, el hombre busca aprovecharse de Dios y establece una relación utilitarista: cumple para salvarse”².

Para Pablo, a partir de Cristo resucitado, que es el salvador universal, surge la Iglesia como “pueblo de Dios”, abierto potencialmente a toda la humanidad y distinto del judío, aunque tenga su origen histórico en éste. El peso que, para el apóstol, tiene la comunidad cristiana es innegable: es la comunidad reunida en asamblea la que recibe sus cartas y es ella la que conserva la iniciativa y el protagonismo a la hora de tomar decisiones. Pero, sobre todo, el título que mejor expresa la concepción eclesiológica de Pablo es el de “cuerpo de Cristo”. Cada cristiano se integra en él por la experiencia del Espíritu, siendo éste el vínculo común entre los miembros de ese cuer-

² J. A. Estrada, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984, 31-33.

po, el que crea la igualdad entre ellos y el que los lleva a una conducta coherente con la vocación a la que han sido llamados. En la Iglesia, cuerpo de Cristo, cada miembro es importante y todos tienen que aportar su contribución al bien del cuerpo eclesial. Surge, de ahí, una eclesiología de comunión que hace de la Iglesia de Cristo una comunión de comunidades eclesiales, en la que ninguna iglesia particular quede encerrada en sí misma ni pretenda imponer a las demás su propia particularidad.

En los Hechos, la Iglesia aparece como la comunidad del tiempo final anunciada en el Antiguo Testamento; es obra del Espíritu y está guiada y sostenida por él. Por su parte, en las cartas deuteropaulinas, escritas por discípulos de Pablo usando su nombre y autoridad, el acento se pone en la Iglesia como “misterio” de Dios revelado en Cristo, en éste como cabeza de la Iglesia y, por tanto, como parte del cuerpo eclesial, y en una espiritualización o idealización de la Iglesia. El esquema predominante es el de Cristo triunfante y la Iglesia celestial haciéndose presente en la Iglesia terrena y comunicándose a ella. El concepto de “iglesia” se generaliza y ya no se refiere a ninguna comunidad concreta, sino a la entidad eclesial en cuanto tal. Las cartas pastorales reflejan el declive de la dimensión carismática o pneumatológica de la Iglesia frente a la preocupación por su consolidación institucional.

Por último, señalar que, en el Nuevo Testamento, no existe ni un único modelo de Iglesia ni una Iglesia perfecta e ideal en su configuración histórica que pueda plenamente identificarse con el “cuerpo de Cristo”. Hay, por el contrario, una pluralidad de comunidades cristianas que se organizan o estructuran según diversas tradiciones, y una Iglesia con sus limitaciones y deficiencias históricas en la que se hace presente la Iglesia de Cristo. Esto hace que, según el Nuevo Testamento, una de las características esenciales de la Igle-

sia sea la pluralidad, no la uniformidad, y, por otra parte, esto justifica también la necesidad continua de reforma que tiene la Iglesia a lo largo de la historia (*“ecclesia semper reformanda”*) para ir reflejando, en cada momento y circunstancia, con la mayor fidelidad posible, el “cuerpo de Cristo”.

La evolución de la ideas eclesiológicas a lo largo de la historia

Siguiendo, fundamentalmente, la síntesis que ofrece Santiago Madrigal³, los hitos que marcan el devenir histórico de la reflexión eclesiológica y van determinando el modo de concebir la Iglesia son los siguientes: en los primeros siglos del cristianismo, la idea predominante en la concepción de la Iglesia es la de “comunidad” (*communio ecclesiarum*). La Iglesia se concibe como una red de distintas iglesias locales, conectadas entre sí, que se reúnen alrededor de la celebración eucarística y están presididas por sus respectivos obispos. Al frente de esas iglesias se encuentran ya tres clases de ministerios con funciones claramente diferenciadas: el episcopal, el presbiteral y el diaconal. De la asociación de iglesias locales surgieron, como centros de la comunión y la organización eclesial, los patriarcados, que desde el siglo V y por orden de precedencia fueron cinco: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

Cuando, a comienzos del siglo IV, la Iglesia sale de la época de las persecuciones y el cristianismo acaba convirtiéndose en la religión oficial del Imperio romano, la relación de la Iglesia con la sociedad cambia por completo; desaparece la confrontación entre ambas y surge el ideal de la

³ S. Madrigal, “Iglesia”, en *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, 445-55.

“sociedad cristiana”. A medida que decae el poder imperial, va cobrando mayor importancia el papel del obispo de Roma y la Iglesia va asumiendo cada vez más la tutela de la sociedad; su pretensión es convertir a ésta, mediante el seguimiento de las orientaciones y normas de la Iglesia, en una verdadera “*societas cristiana*”.

La Edad Media es testigo de las luchas entre el poder espiritual del papa y el poder temporal de emperadores y reyes. La reforma emprendida en el siglo XI por el papa Gregorio VII, con su defensa a ultranza de la libertad de la Iglesia frente a la intromisión de los poderes e intereses seculares, y de la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, supuso una verdadera cesura en la historia de las ideas eclesiológicas, que coincide además con la ruptura entre el Oriente y el Occidente cristianos. Para entonces, la Iglesia latina y la Iglesia griega habían seguido caminos divergentes, alimentando un extrañamiento cultural, religioso y teológico que culminó, en el año 1054, en el cisma del patriarca de Constantinopla Miguel Celulario. Mientras las Iglesias orientales permanecieron fieles a la eclesiología de comunión, las occidentales, siguiendo el patrón marcado por la Iglesia de Roma, se desarrollaron bajo el signo de la unidad y la uniformidad.

En el Occidente cristiano se introduce una visión de la Iglesia como “cuerpo místico” (*corpus mysticum*), de fuerte impronta jurídica, en la que el papa aparece como la cabeza del cuerpo eclesial y toda la Iglesia tiene que estar unida a él y seguir sus directrices. Se desarrolla así una eclesiología de orientación universalista, centrada en el poder papal, que desplaza a la eclesiología de comunión del primer milenio. Al mismo tiempo, ya a finales del siglo XII, el Decreto de Graciano (una compilación de las decretales de los papas hecha por el canonista italiano Graciano) consagra la división de los cristianos en dos clases, los clérigos y los laicos, y marca el modelo que ha estado vigente en

la Iglesia católica hasta el Concilio Vaticano II: un rebaño de fieles que tiene que obedecer a sus pastores y dejarse guiar dócilmente por ellos.

A comienzos del siglo XIV, la tensión entre el poder espiritual y el temporal llega a su punto álgido. Los conflictos entre el papa Bonifacio VIII y el rey francés Felipe “el Hermoso”, que desembocaron en la excomunión de éste, dieron lugar a una reflexión eclesiológica que debate acerca de la potestad eclesiástica. En 1378 se produce el cisma de Occidente y la Europa cristiana se divide entre la obediencia a un papa residente en Roma y a otro en Aviñón. El Concilio de Constanza (1414-1418) zanja la división al elegir como papa a Martín V y conseguir la abdicación o deposición de todos sus rivales. El concilio universal se impuso en aquella hora como la vía de solución de un conflicto que parecía abocado a un callejón sin salida. En consecuencia, la discusión eclesiológica giró en torno a la alternativa papa-concilio como instancias supremas de la autoridad en la Iglesia. Exponente de esta situación es la aparición, a mediados del siglo XV, de los dos primeros tratados sobre la Iglesia: el *Tractatus de Ecclesia*, del dominico Juan de Ragusa, que se decanta a favor de la supremacía del concilio, y la *Summa de Ecclesia*, del también dominico Juan de Torquemada, que lo hace a favor de la suprema potestad del papa.

En el siglo XVI, con la Reforma luterana y su crítica radical a la Iglesia romana, se abre un nuevo periodo histórico. Lutero (1483-1546), a la búsqueda de la verdadera Iglesia, niega legitimidad a todas las formas históricas e institucionales que pretendan hacer visible el misterio de la Iglesia a los seres humanos. La verdadera Iglesia es, para él, “la Iglesia escondida” (*ecclesia abscondita*), oculta en los santos, elegidos o predestinados. De ahí que los reformadores consideren a la Iglesia como “el conjunto de los elegidos” (*coetus electorum*), es decir, como una realidad invisible o

espiritual, no institucional. La teología de la Contrarreforma, por el contrario, siguiendo la noción de Iglesia como “sociedad perfecta” de Roberto Belarmino, acentuará los aspectos visibles de la institución eclesial y destacará la importancia de la profesión externa de la fe y de la comunión en los sacramentos bajo la autoridad de los legítimos pastores y, en especial, del vicario de Cristo en la tierra, el romano pontífice.

Dentro del campo católico, la pregunta por la “*vera ecclesia*” pasa a ocupar el núcleo de una reflexión eclesiológica cada vez más apologética, y la Iglesia acaba concibiéndose como una “sociedad perfecta” con una estructura piramidal (papa-obispos-sacerdotes y religiosos-fieles). Esta doble orientación de reformadores y católicos ha marcado la eclesiología hasta la época contemporánea. Los esfuerzos, dentro del mundo católico, por recuperar una visión teológica de la Iglesia más acorde con sus orígenes, en la línea de Johann Adam Möhler y la Escuela de Tubinga, que presenta la Iglesia como una realidad divina bajo la acción del Espíritu, no consiguieron abrirse paso en el Concilio Vaticano I (1869-1870). Las definiciones de este concilio del primado de jurisdicción universal del romano pontífice y de la infalibilidad papal en materias de fe y de costumbres constituyen el desarrollo consecuente de la reforma iniciada, en el siglo XI, por Gregorio VII.

Todavía a mediados del siglo XX, la eclesiología imperante en el catolicismo español sostenía que Jesús fundó su Iglesia como “una sociedad religiosa, externa y visible, jerárquica, monárquica, perennemente duradera, dotada de un magisterio infalible para ser custodio y maestra de la revelación auténtica”⁴. El Concilio Vaticano II (1962-1965) supuso, para la Iglesia católica, una

⁴ J. Salaverri, “De Ecclesia Christi”, en *Sacrae Theologiae Summa I*, BAC, Madrid 1958, 513.

auténtica renovación eclesiológica. De la apologética de la Iglesia como “sociedad perfecta” se pasa a la teología de la Iglesia como misterio; de una eclesiología universalista, centrada en el poder papal, a una eclesiología de comunión; del protagonismo de los clérigos al reconocimiento del papel del laicado y de su corresponsabilidad eclesial, y de una Iglesia recelosa y temerosa del mundo moderno y añorante de la posición y los privilegios que tenía en el Antiguo Régimen, a otra que reconoce la autonomía del mundo, lo considera el marco de su misión evangelizadora y asume su responsabilidad de contribuir dentro de él a la promoción humana y de colaborar en la construcción de una humanidad más justa.

En la constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II, la noción de Iglesia como institución queda subordinada a la de Iglesia como *misterio, sacramento y pueblo de Dios*. “La intención profunda del Concilio, al presentar a la Iglesia desde estos tres conceptos fundamentales, fue afirmar que la Iglesia es esencialmente y ante todo *comunión*. Pero afirmó esto no de cualquier manera, sino explicando esa “comunión” a partir de su origen último, la fuente de su mismo ser, que es la Trinidad de Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, comunión perfecta”⁵.

La imagen de la Iglesia como pueblo de Dios, antepuesta a la constitución jerárquica de la misma, pone en primer plano los elementos sacramentales, proféticos y místicos de la vida cristiana, que son primarios, esenciales y comunes a todos (el sacerdocio común de los fieles). Ninguna diferencia posterior (el sacerdocio ministerial) podrá anular la fundamental fraternidad cristiana, que nace de la idéntica vocación, del idéntico Espíritu, de los mismos sacramentos y de la misma llamada a la santidad.

⁵ J. Ma^a. Castillo, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001, 34.

Por lo que respecta a la constitución jerárquica de la Iglesia, el esclarecimiento por parte del Concilio de la sacramentalidad y colegialidad del episcopado supone un contrapunto a las definiciones del Vaticano I, resituando el primado del obispo de Roma en el horizonte de la colegialidad y recuperando la importancia de la Iglesia local. Por otra parte, la consideración de la Iglesia como “sacramento universal de salvación” (LG 48) permite una relectura del adagio clásico “fuera de la Iglesia no hay salvación”, que posibilita una valoración ecuménica de las otras iglesias y comunidades cristianas, y una valoración del significado salvífico de las otras religiones.

Sin embargo, a pesar de todos estos aspectos innovadores, el tiempo transcurrido desde la celebración del Concilio hasta nuestros días ha puesto de relieve hasta qué punto éste fue una solución de compromiso entre los sectores renovadores y conservadores de la Iglesia católica y cómo la esperanza de cambio generada por el Concilio se ha visto frustrada por la férrea resistencia de las instancias vaticanas. Por eso, tras la primavera del Concilio, llegó “el invierno eclesial”, en el que todavía nos encontramos, y que se puede expresar del siguiente modo: “En la teología católica actual hay corrientes fundamentalistas y un integrista dogmático interesado. Se aferran a Jesús para fundar y legitimar las instituciones eclesiales y los sacramentos, pero también como único recurso para mantener el actual *statu quo* eclesial a pesar de su progresivo distanciamiento tanto de la teología como de la sensibilidad, las demandas y las necesidades de gran parte del pueblo cristiano. En una palabra, el miedo a asumir que con sólo Jesús no puede explicarse ni histórica ni teológicamente el origen y desarrollo de la Iglesia traiciona la falta de conciencia histórica y de sentido crítico, respecto de las Escrituras, de una buena parte del catolicismo actual y descubre los intereses subyacentes a la preservación del mode-

lo vigente. Ahí está el origen de muchos fundamentalismos del texto y de muchos integrismos de la tradición (...). La diferencia fundamental en el catolicismo actual no la marca tanto la contraposición entre progresistas y conservadores cuanto el pensar con categorías históricas y críticas, o con esquemas estáticos, esencialistas y ahistóricos (...). Por eso, hay que abrir la eclesiología a las aportaciones de la exégesis y de la investigación histórica, perder el miedo a una desmitificación de la eclesiología (como ha ocurrido con el Antiguo Testamento) y asumir que el cambio es sustancial para la constitución de la misma Iglesia. De esta forma podremos comprender el proceso histórico, teológico, doctrinal y práctico que llevó al surgimiento de la Iglesia y a su posterior desarrollo”⁶.

Lo esencial en la Iglesia de Cristo

Paso, a continuación, a señalar aquellas características que me parecen esenciales para que la Iglesia pueda realmente considerarse como verdadera “Iglesia de Cristo”. La Iglesia está fundada sobre la fe en Jesucristo, al que ella misma reconoce como el rostro humano de Dios (el Hijo de Dios) y el paradigma de lo humano (el Hijo del Hombre). Según esta fe, Jesús es quien confiere a los hombres la plenitud de vida (el Salvador), el que los libera de sus limitaciones, sus miedos y sus esclavitudes (el Señor que hace señores, no siervos), y les abre el horizonte de una existencia plena, superadora de la muerte (la vida definitiva o eterna); él es quien les invita a participar de la nueva realidad de un mundo y una humanidad transformada y regida por el amor (el Reino o Reinado de Dios), implicándolos en

⁶ Juan A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999, 11-12.

la construcción de unas relaciones humanas justas, fraternas y solidarias.

Aunque sea Jesús el fundamento de la Iglesia, sigue teniendo vigencia —sin el matiz peyorativo con que muchas veces se emplea y que es ajeno a la intención de su autor— la famosa frase de Alfred Loisy: “Jesús predicaba el Reino y lo que vino fue la Iglesia”. En efecto, “la Iglesia surgió después de Jesús y por inspiración del Espíritu”⁷. En sentido estricto, Jesús no fue el fundador de la Iglesia, es decir, no puede hablarse de un acto fundacional por parte de Jesús mediante el cual creara la Iglesia, pero él convocó en torno a su persona a un grupo de seguidores y adictos (los discípulos, los Doce y, en general, “los que estaban con él”), entre los que se contaban un buen número de mujeres, que, tras la experiencia pascual, se constituyó en una comunidad de fieles suyos que, movida por su Espíritu, se sintió llamada por Dios a continuar en la historia la tarea iniciada por Jesús. Si bien es cierto que, según los datos bíblicos, ese grupo de seguidores, durante el ministerio público de Jesús, “no constituyen una comunidad nueva fuera del antiguo pueblo de Dios a la que Jesús habría llamado para *sustituir* o *suplantar* a Israel”⁸, sin embargo, también lo es que “este grupo histórico, como sujeto de unas determinadas experiencias respecto a Jesús, de una determinada forma de convivencia con él y de una determinada misión para la que es convocado, constituye el lugar teológico en que se origina la Iglesia”⁹.

⁷ Juan A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 5

⁸ G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986, 44.

⁹ R. Velasco, “Iglesia”, en C. Floristán – J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 445-471.

Por eso, si se pregunta por el acto fundacional de la Iglesia, la respuesta más acorde con los datos del Nuevo Testamento es que ese acto tuvo lugar en Pentecostés, cuando, en virtud de la fe pascual, la comunidad de los discípulos de Jesús, reunida en su nombre, recibe el Espíritu y, animada por él, emprende su tarea misionera (Hch 1,8; 2,1-41). “La experiencia pascual supone, pues, una revolución en la cuestión de Dios y en la cuestión de Jesús: una revolución *teológica* y *cristológica*. Pero supone también una revolución en la cuestión del grupo de discípulos como tal: una revolución *eclesiológica*, en que acontece el origen mismo de la Iglesia”¹⁰.

Tampoco Jesús determinó el modo como tenían que organizarse sus seguidores para llevar a cabo su misión (de hecho, la organización de las primeras comunidades cristianas fue muy plural), pero su vida de entrega y servicio a los demás constituye la pauta que ha de marcar el tipo de relaciones existentes entre los suyos y respecto “a los de fuera”. Por eso, cuando se pretende justificar la organización o las directrices de la Iglesia desde “la voluntad expresa de Cristo”, habría que tener muy claro que lo único que quiere Cristo de sus seguidores es que sean fieles continuadores de su estilo de vida y de su obra (Jn 20,21: “Igual que el Padre me ha enviado a mí, os envío yo también a vosotros”).

Desde sus orígenes, la Iglesia, con la asistencia del Espíritu, “se va dando sus propias formas institucionales y organizativas, de maneras bastante distintas en las diversas tradiciones, sin que haya una especie de “carta fundacional” venida de Jesús mismo, o de los primeros testigos, o una especie de “disposición divina” fijada desde el comienzo, a las que haya que atenerse. Puede

¹⁰ R. Velasco, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 44.

decirse que en este punto el Nuevo Testamento deja abiertas grandes posibilidades de cambio o de adaptación a las diversas circunstancias”¹¹.

Para el Nuevo Testamento, creer en Jesús implica un “estar en comunión”, por medio del Espíritu, con el Padre y con su Hijo Jesucristo, y, a la vez, un “estar en comunión” unos con otros. De ahí se desprende que la comunión o *koinônia* pertenece a la esencia misma de la Iglesia. Ésta no se define simplemente como la suma de las diferentes iglesias, como si cada una constituyera una parte y todas juntas formaran el todo, sino que en cada iglesia local o particular se hace presente la Iglesia universal o católica, porque en cada una de ellas se manifiesta la plenitud de dones con que el Espíritu llena a la Iglesia; de tal modo que cada iglesia local es de por sí y en sentido pleno la “Iglesia de Dios o de Cristo”. Por eso, con razón, dirá el Concilio Vaticano II que en las iglesias y por ellas existe “la única Iglesia católica” (LG 23). Determinar cuál de las dos realidades –la Iglesia local y la Iglesia universal– prevalece sobre la otra es prácticamente imposible y llevaría a la minusvaloración de una de las dos. Las palabras de J. A. Estrada sobre esta cuestión resultan –a mi juicio– verdaderamente esclarecedoras: “No se puede hablar ni de la prioridad de la Iglesia universal respecto a cada iglesia local o particular, ni a la inversa, sino que se pertenece a la ‘Iglesia de Cristo’ en una iglesia local, con una pertenencia que es, al mismo tiempo, concreta y universal. La Iglesia es un ‘universal concreto’, es decir, sólo existe en cada iglesia local y sin ellas no subsiste”¹².

Pero, al mismo tiempo, para que cada iglesia local sea toda la Iglesia y no una parte de ella, se

¹¹ R. Velasco, *La Iglesia de Jesús*, 85-86

¹² Juan A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 113; *El cristianismo en una sociedad laica*, Desclée, Bilbao 2006, 295-303.

necesita que esa iglesia sea integradora y esté abierta a la comunión con las demás iglesias. Esto explica que, prácticamente desde el comienzo de la expansión del cristianismo, la Iglesia aparezca con una configuración colegial o sinodal, a través de la cual se expresa la comunión o corresponsabilidad de todas las iglesias y se supera el dualismo entre localidad y catolicidad. Se puede discutir si para expresar, potenciar y garantizar esa comunión o *koinônia* se necesita un centro (Roma, como sostienen los católicos) o varios (como sostienen los ortodoxos y gran parte de los reformadores), pero lo que es indiscutible es que sin ella no existe la Iglesia de Cristo.

Como ya se ha indicado, una de las características fundamentales de la Iglesia de Cristo es su pluralidad. La Iglesia está animada por el Espíritu, y éste es incompatible con la uniformidad. Donde sopla el Espíritu reina la diversidad, pero, contra lo que pudiera parecer, ésta no es ningún obstáculo para la unidad de los seres humanos. Es decir, en la Iglesia ocurre lo contrario de lo narrado en el relato bíblico de la Torre de Babel (Gn 11,1-9). Allí, los hombres quieren, por su cuenta, llegar hasta la morada de Dios, romper los límites de su condición humana y hacerse divinos, y, para eso, comienzan a construir una torre que llegue hasta el cielo. Dios, al ver su intento, confunde sus lenguas, haciendo imposible el entendimiento y la comunicación entre ellos. En Pentecostés, en cambio, Dios envía su Espíritu sobre la comunidad de los seguidores de Jesús, comunicándoles su vida y su amor. Ese Espíritu, en forma de lenguas como de fuego, va posándose sobre cada uno y les lleva a expresarse en idiomas diferentes. Sin embargo, esta variedad lingüística no impide el entendimiento y la comunicación con el resto de la humanidad, representada por el conjunto de pueblos de los que procede la multitud que acude a la casa donde está reunida la comunidad: cada

uno los oía hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua (Hch 2,1-11).

Según esto, el mismo Espíritu que crea y favorece la diversidad, garantiza la unidad (1 Cor 12,4: “Los dones son variados, pero el Espíritu el mismo; las funciones son variadas, aunque el Señor es el mismo; las actividades son variadas, pero es el mismo Dios quien lo activa todo en todos”). En la Iglesia, cada uno conserva su singularidad y se expresa con la lengua que el Espíritu le concede (Hch 2,4: “Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en diferentes lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse”); pero a todos les mueve el mismo propósito de formar un solo cuerpo (1 Cor 12,12-13: “Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros, pero los miembros, aún siendo muchos, forman todos un solo cuerpo. Pues también el Mesías es así, porque también a todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo, y sobre todos derramaron el único Espíritu”), de dejar a un lado las discordias o discrepancias y preocuparse solidariamente unos de otros (1 Cor 12,24b-26: “Es más, Dios combinó las partes del cuerpo procurando más cuidado a lo que menos valía, para que no haya discordia en el cuerpo y los miembros se preocupen igualmente unos de otros. Así, cuando un órgano sufre, todos sufren con él; cuando a uno lo tratan bien, con él se alegran todos”), y de contribuir al bien común (1 Cor 12,7: “La manifestación particular del Espíritu se da a cada uno para el bien común”).

La Iglesia está formada por todos aquellos que han optado personalmente por Jesucristo, que tienen fe en él y, como consecuencia de esa opción, expresada en el bautismo (y, para los católicos, también en el sacramento de la confirmación), han recibido el Espíritu, la fuerza de vida y amor de Dios mismo, que los lleva al com-

promiso con los demás, es decir, a ir extendiendo esa vida y ese amor a toda la humanidad. Es la fe, común a todos, la que crea la unidad entre sus miembros (*una*); el Espíritu recibido, el que confiere santidad a la Iglesia (*santa*); y el compromiso asumido, el que la lleva a la misión universal (*católica*) y la constituye como la enviada de Jesús al mundo para irlo transformando (*apostólica*). De ahí las cuatro notas que caracterizan a la Iglesia en la profesión de fe que cada domingo recitamos los católicos.

Para realizar su misión, el Espíritu, que es el alma de la Iglesia, suscita en ella diversos ministerios y carismas. Ministerios al servicio de la comunidad, que aseguran la estabilidad y la permanencia de la Iglesia en la verdad del Evangelio, y carismas que la enriquecen, estimulan su creatividad e impiden su estancamiento. Los ministerios son el sacramento/signo de la presencia de Cristo como cabeza de la Iglesia, y los carismas el sacramento/signo de la presencia de su Espíritu en el seno de la misma. Entre ambos elementos se da una tensión dialéctica: el servicio ministerial tiende a convertirse en el único principio regulador de la vida de la Iglesia, y los carismas en el único cauce de actuación del Espíritu. Ambas dimensiones, la ministerial o institucional y la carismática o espiritual, han de complementarse y respetarse mutuamente, sin que ninguna pretenda imponerse sobre la otra o anularla. De lo contrario, tendríamos ministerios sin Espíritu o carismas sin control, lo que desembocaría, en el primer caso, en el despotismo o el autoritarismo, y, en el segundo, en el caos o la desorganización. La síntesis entre ambas dimensiones, aunque siempre difícil, irá haciendo que la Iglesia se vaya continuamente renovando a lo largo de la historia sin perder lo que es esencial a ella: su fidelidad a Cristo y al Evangelio.

La Iglesia *no es un fin en sí misma*; no existe para sí, sino para servir a la humanidad; está en

función del Reino, que es la esperanza de futuro anunciada por Jesús y anticipada en su vida y en su obra. “La Iglesia sólo es Iglesia de Cristo si existe para el mundo, y no para sí” (Dietrich Bonhoeffer). Según esto, la tarea principal de la Iglesia no ha de ser que todo dentro de ella funcione bien o que vaya creciendo el número de sus fieles, sino hacer llegar a toda la humanidad la Buena Noticia de Jesús. “La Iglesia ha sido convocada para ser enviada”¹³. Su verdadera preocupación tiene que ser qué mensaje anuncia a los seres humanos, qué hace por ellos, qué salvación les aporta, qué esperanza les abre, qué vida les ofrece.

Ante todo, la Iglesia ha de ponerse del lado de los pobres, de los oprimidos, de los marginados, de los que no cuentan o no tienen voz en la sociedad, para hacerles ver que son tan hijos de Dios como el que más y que tienen asegurado todo su cariño, para acompañarlos en su camino de liberación y para conseguir que puedan tener una vida digna y que disfruten de los derechos fundamentales inherentes a todo ser humano. Y aquí entraría la misión profética de la Iglesia, que consiste, fundamentalmente, en la denuncia, en nombre de Dios, de toda injusticia y en el anuncio de las nuevas relaciones de amor, paz, libertad y justicia que Dios ofrece y espera de todos sus hijos.

La constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II define a la Iglesia como “sacramento universal de salvación”, es decir, como un signo que hace visible la salvación o plenitud de vida que Dios ofrece a la humanidad. No bastan, por tanto, las palabras, por sublimes que sean, ni las declaraciones de intenciones, por muy buenos propósitos que encierren; hacen falta los signos de vida, valentía y amor que han de acompañar a los creyentes (Mc 16,17-18.20). Es preciso que el mensaje que proclama la Iglesia se acredite con

¹³ R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1988, 80-81.

signos, con señales, que demuestren que a ella le mueve, como a Dios mismo, al que el libro de la Sabiduría llama el “amigo de la vida” (Sab 11,26), la pasión por la vida, no tanto por la que está por nacer –que también– cuanto por la ya existente, y que no busca otra cosa que la verdadera felicidad de los seres humanos. Y, para ello, tendrá que vencer la tentación de quedarse, como los discípulos después de la Ascensión, embobada contemplando el cielo. La mirada de la Iglesia ha de dirigirse a la tierra, donde están los problemas y los retos, para, con la fuerza del Espíritu Santo, hacer de ella una casa acogedora y habitable para todos los hombres.

Como pueblo de Dios destinado a prolongar en la historia la presencia y la misión de Cristo, la Iglesia tiene una *vocación de permanencia* que de algún modo es previa a su misma constitución, puesto que responde a la llamada que Dios, a lo largo de la historia, hace a toda la humanidad, invitándola a formar parte de su pueblo. Esta vocación de permanencia hace que, desde sus orígenes, la Iglesia aparezca como un cuerpo organizado en el que algunos miembros ejercen una función directiva o de gobierno, sin la cual sería incapaz de pervivir como organización a lo largo del tiempo. Pero esa función y la autoridad que emana de ella están al servicio de la misión de la Iglesia y tienen como objetivo crear dentro y fuera de ella espacios de *comunidad, fraternidad y libertad*.

“La responsabilidad de la autoridad, por tanto, no es imponer su propio modo de pensar (como si el mero hecho de ser autoridad canonizase ese modo de pensar), sino *crear comunidad*, mantener unidos pese a las diferencias, y potenciar el crecimiento de aquellos de los que es responsable”¹⁴. Por eso, la autoridad en la Iglesia no puede concebirse como un “poder sagrado” (= jerarquía),

¹⁴ José I. González Faus, *¿Para qué la Iglesia?*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2003, 24.

recibido por Dios y ejercido en su nombre, que está por encima del cuerpo eclesial y que se impone sobre él. El Dios de Jesús no tiene otro poder que su amor; de ahí que en la Iglesia de Cristo el único poder que legítimamente puede apelar a Dios es el que se ejerce con amor y sirve al crecimiento de su pueblo. Es decir, el poder que está al servicio de la vida, que desarrolla a los seres humanos, haciéndolos maduros, que contribuye a romper barreras y fronteras y a unificar a la humanidad en una sola familia.

El problema no está, pues, en el hecho de que en la Iglesia exista una autoridad, ni siquiera en que se la considere como algo querido por Dios, sino en cómo se ejerce. Y de nuevo Jesús es el punto de referencia y la norma para esta cuestión: “Jesús los convocó y les dijo: Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las dominan, y que sus grandes les imponen su autoridad. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, entre vosotros, el que quiera hacerse grande tiene que ser servidor vuestro, y el que quiera ser primero, tiene que ser esclavo de todos; porque tampoco el Hijo del hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos” (Mc 10,42-45 par.). Jesús es el modelo de pastor (Jn 10,1-18) al que ha de ajustarse cualquiera que desempeñe en la Iglesia una función de gobierno si no quiere ser tachado por él de ladrón y bandido. No hay alternativa posible: el que en el ejercicio de su autoridad no reproduzca el modelo de Jesús se convertirá, como los dirigentes judíos de su época, en un explotador que usa la violencia para someter al pueblo de Dios, manteniéndolo en el infantilismo, la mediocridad o el raquitismo humano.

El centro de la vida de la Iglesia lo constituye *la eucaristía*, porque ella es “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (LG 11). En la eucaristía se expresa la común unión de los cristianos con Cristo y se renueva el compromiso de vivir

como él. El pan que se comparte es signo de la persona de Jesús (“esto es mi cuerpo”), con la que todos se sienten identificados; la participación del mismo alimento (el cuerpo de Cristo), es decir, de la misma vida, los constituye a todos en hermanos. El vino que se bebe es signo de la muerte de Jesús (“ésta es mi sangre”), de su entrega hasta el final; beber del mismo cáliz (la sangre de Cristo) indica la solidaridad de todos con esa muerte y la disposición a entregarse a los demás, como Jesús, sin medida y sin regateo. La eucaristía es, por tanto, el sacramento de la fraternidad y del amor sin límite; constituye el momento culminante en donde la Iglesia aparece como sacramento de la “unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). La misma Iglesia que celebra la eucaristía queda constituida como comunidad fraterna y solidaria a través de ella. En este sentido, puede afirmarse que la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace a la Iglesia¹⁵. Karl Rahner ha sido uno de los teólogos que más ha potenciado la eclesialidad de la eucaristía y su carácter constitutivo a la hora de fundamentar la teología de los miembros de la Iglesia. En otras palabras, “que no solamente es verdad que hay eucaristía porque hay Iglesia, sino que también es verdad, entendido debidamente, que hay Iglesia porque hay eucaristía”¹⁶.

Pero esta dimensión sacramental de la Iglesia, que tiene su máxima expresión en la eucaristía, puede desvirtuarse si se convierte a la Iglesia en una institución cúllica, en la que lo importante es el rito mismo y no lo que se expresa por medio

¹⁵ H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1980, 107-132

¹⁶ Karl Rahner, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 31; “Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia”: *Escritos de teología VII*, Madrid, Taurus, 1969, 357-79. También, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.

de él. La Iglesia no debe olvidar nunca que su misión es ser “sacramento histórico de salvación” o “cuerpo de Cristo en la historia” (Óscar Romero), es decir, que todo lo que celebra tiene que traducirse en compromiso por hacer visible en medio de la historia concreta de los hombres la vida nueva que Cristo aporta a la humanidad y que ella misma ha de vivir en su seno. La tarea transformadora de la sociedad y el empeño por crear unas relaciones humanas acordes al designio de Dios constituyen la tarea principal de la Iglesia, su misión profética, y debe significarse en todas sus celebraciones.

El culto que ha de caracterizar a la Iglesia no consiste, como el de las antiguas religiones, en unos ritos que se realizan en unos espacios sagrados y a través de los cuales los fieles se relacionan verticalmente con Dios para obtener su favor, aplacar su ira o implorar su perdón. Siguiendo la enseñanza de Jesús, para un cristiano la relación con Dios pasa por la buena relación con el prójimo (Mt 5,23: “En consecuencia, si yendo a presentar tu ofrenda al altar, te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; vuelve entonces y presenta tu ofrenda”; cf. 1 Jn 3,10-11.17-18; 4,20-21). Por eso, el culto que los cristianos tributan a Dios ha de ser un culto existencial, porque se realiza en la entrega de la propia existencia a los demás (Rom 12,1: “Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico”; 1 Jn 3,16: “Hemos comprendido lo que es el amor porque Aquél entregó su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos entregar la vida por nuestros hermanos”). El culto cristiano, y por tanto el de la Iglesia de Cristo, es la vida misma inspirada por el amor (Jn 4,23: “Pero se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado ya, en que los que dan culto verdadero adorarán al Padre con espíritu y lealtad, pues el Padre busca hombres

que lo adoren así”). Y es esa realidad la que debe expresarse en la celebración eucarística y en cualquier otra celebración cristiana.

Muchas veces se oye decir: “Yo creo en Dios, pero no creo en la Iglesia ni en los curas”. Y habría que responder a la gente que dice esto que ni la Iglesia es, propiamente dicho, el objeto de la fe cristiana ni mucho menos “los curas”, que son seres humanos de carne y hueso, con sus grandezas y sus flaquezas. Las palabras del Credo que recitamos los católicos en la eucaristía dominical: “Creo en la Iglesia”, constituyen una mala traducción del texto latino que se presta a un posible equívoco, el de creer que la Iglesia pueda ser objeto de fe de la misma manera que Dios.

En la formulación del Credo, a diferencia de lo que ocurre con Dios Padre, con su Hijo Jesucristo y con el Espíritu Santo, cuando se habla de la Iglesia no se dice que haya que creer en ella (en el texto latino falta la preposición *in* antes de la palabra *ecclesiam*), sino que hay que creer la Iglesia (*credo ecclesiam*, y otro tanto ocurre en el texto griego), que puede interpretarse como fe en que ella existe por designio de Dios o como que hay que creerla a ella. En cualquier caso, el acto de fe que se pide con relación a la Iglesia, al tener ésta una forma empírica precisa y constituir un verdadero sujeto histórico, es distinto del que se pide con relación a Dios y presupone que ella misma tiene que hacerse merecedora de él, es decir, que la Iglesia tiene que hacerse creíble con su vida y actividad a favor de los seres humanos y de su dignidad.

La fe cristiana no es fe en la Iglesia, sino en el Dios trinitario, que es, propiamente dicho, el único objeto de su fe. San Ildefonso lo expresó con esta certera formulación: “...la Iglesia no es Dios. Creemos en Dios de una manera única y, como consecuencia de esa fe, creemos que existe la Iglesia” (PL 96,127d). Y el “Catecismo para los párrocos” del Concilio de Trento establece clara-

mente la diferencia entre el creer en Dios y el *credo ecclesiam*: “Nosotros creemos en las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de modo que en ellos ponemos propiamente nuestra fe. Por el contrario, cambiando la forma de hablar, nosotros profesamos creer la santa Iglesia y no en la santa Iglesia, para que con este modo diferente de hablar se haga distinción entre Dios, autor de todas las cosas, y sus criaturas, y reconozcamos como venidos de la bondad divina aquellos beneficios que fueron conferidos a la Iglesia”.

Por consiguiente, la fe cristiana tiene, de suyo, como único objeto a Dios, pero al ser la Iglesia no simplemente una institución humana, sino una obra divina para la salvación del mundo, entra indirectamente dentro de la profesión de fe. Por otra parte, sería absurdo creer en la Iglesia cuando es ella misma la que cree. Pero se cree con la Iglesia y no al margen de ella; es decir, la fe cristiana es necesariamente eclesial, comunitaria, porque la fe en Jesucristo, aun siendo una decisión personal, se comparte con todos los que creen en él, y sólo con ellos se podrá ir haciendo realidad el proyecto de Dios —la presencia del Reino en la historia— y ofreciendo a los demás hombres la salvación o vida plena que Cristo trae a la humanidad. Y esto es así porque la Iglesia es icono de la Trinidad, es “la presencia viviente de la Trinidad en el tiempo”¹⁷, y, en consecuencia, “porque creer en un Dios que es comunión absoluta sólo puede hacerse en comunión”¹⁸.

Retos que debe afrontar la Iglesia católica

Según lo indicado, y a la vista de la realidad eclesial existente, no cabe duda de que hay aspec-

¹⁷ J. A. Sayés, *La Iglesia de Cristo. Curso de ecclesiología*, Palabra, Madrid 1999, 20.

¹⁸ J. I. González Faus, *¿Para qué la Iglesia?*, 21.

tos de la Iglesia católica que deberían reformarse para que ésta sea un fiel reflejo de la Iglesia de Cristo. Teniendo en cuenta el origen de la Iglesia y lo que es esencial a ella, los retos que, a mi juicio, debe afrontar la Iglesia católica para configurarse más fielmente como el “cuerpo de Cristo” y, de este modo, contribuir de manera decidida a la unidad rota de las distintas confesiones cristianas son los siguientes:

1) La democratización de las estructuras de la Iglesia. En un mundo donde cada vez más aparece la democracia como condición *sine qua non* para el desarrollo humano, no parece justificable que la Iglesia católica siga presentándose como una monarquía absoluta que no admite en su organización los principios democráticos, aduciendo para ello que ésta es la voluntad de Cristo. Si en los primeros siglos de la Iglesia la comunidad cristiana jugaba un papel mucho más activo, hasta el punto de que era ella la que elegía a sus obispo, y si en la actualidad los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas, de una forma u otra, eligen a sus órganos de gobierno, no se ve por qué el pueblo de Dios no goza en la Iglesia católica de un mayor protagonismo, ni se explica que aquellos que con su ministerio tienen que estar al servicio de la comunidad no sean elegidos por ella.

2) La renuncia al primado de jurisdicción universal del obispo de Roma. El mayor obstáculo para la unidad de las Iglesias sigue siendo hoy día la configuración histórica que ha adquirido el papado. La contradicción es evidente: el primado del obispo de Roma, que, para la teología católica, constituye “el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad” de la Iglesia (LG 23), se ha convertido, de hecho, en la causa principal de su ruptura. Aunque sólo fuera en aras de esa unidad, dicho primado debería configurarse de forma diferente a la actual, más acorde con el servicio eclesial que se espera de él, y renunciar, si

fuera preciso, a su pretensión de una autoridad jurisdiccional sobre toda la Iglesia, que, a mi modo de ver, responde a circunstancias históricas y no tiene ningún fundamento bíblico.

3) La superación de la actual división de la Iglesia entre clérigos y laicos. Hoy día la Iglesia católica sigue siendo una Iglesia en donde los clérigos llevan la voz cantante y los laicos, que son la mayoría, están subordinados a ellos. Esta división choca con el hecho de que todos los cristianos, por medio del bautismo, han recibido el mismo Espíritu y gozan, por tanto, de la misma dignidad y los mismos derechos. Esto hace que no haya unos cristianos de primera y otros de segunda, sino que reine entre ellos una igualdad fundamental. La distintas funciones y ministerios existentes en la Iglesia no deberían establecer categorías o rangos dentro de la misma, sino que deberían estar al servicio de la comunidad y supeditados a ella. De una Iglesia de clérigos y laicos habría que pasar, por consiguiente, a una Iglesia de bautizados. *“La Iglesia es asunto de todos los bautizados, responsabilidad de todos y derecho que a todos les concierne básicamente por igual.* Porque el sacramento que configura fundamentalmente a la Iglesia no es el sacramento del “orden” que reciben los obispos y presbíteros, sino el sacramento del “bautismo”, que es el mismo para todos los cristianos”¹⁹.

4) Que la escasez de ministros ordenados no suponga una merma para el pleno desarrollo de ninguna comunidad cristiana. Si, como ocurre actualmente, allí donde no hay ministros ordenados no se puede celebrar la eucaristía ni el sacramento de la reconciliación, se está privando a la comunidad de algo a la que ella misma tiene derecho. La ausencia de tales ministros, por las razones que sean (entre ellas la obligatoriedad del celibato), tiene que ser compensada por mecanis-

¹⁹ J. Ma. Castillo, *La Iglesia que quiso el Concilio*, 39.

mos que garanticen los derechos que asisten a toda comunidad cristiana. El Espíritu dota a cada comunidad de los dones necesarios para su crecimiento y desarrollo, luego nada ni nadie puede establecer en la Iglesia un sistema organizativo que limite la acción del Espíritu. Cuando faltan los medios ordinarios, el Espíritu se vale de los extraordinarios. Y este principio debería ser reconocido por aquellos que tienen como servicio el gobierno de la Iglesia.

5) La no discriminación de la mujer. Son las mujeres las que mayoritariamente integran hoy día el cuerpo eclesial y son ellas las que desempeñan un papel más activo dentro de él. Por eso, no resulta lógico que sean los varones los únicos que dirijan a la Iglesia y que se niegue a las mujeres el acceso a los órganos de gobierno de la misma o al ministerio ordenado. Y aquí no cabe el recurso a que esta situación responde a la voluntad expresa de Cristo, porque en una Iglesia donde no hay distinción entre judío y no judío, esclavo o libre, y varón y hembra (Gál 3,28), no puede justificarse ninguna discriminación.

6) El respeto a la pluralidad. Desde comienzos del segundo milenio, la Iglesia católica ha tendido a la uniformidad, muchas veces imponiéndola con la fuerza del poder papal y, en numerosas ocasiones, recurriendo a la ayuda del poder secular. Como se ha visto, la Iglesia de los primeros siglos se caracterizaba por su pluralidad, sin que ello supusiera merma alguna para su unidad. El Espíritu lleva a que cada uno hable su propia lengua y, sin embargo, todos la entiendan. La pluralidad enriquece, el uniformismo empobrece; la pluralidad es signo de la presencia del Espíritu; el uniformismo, de todo lo contrario. Hoy vivimos en un mundo plural que, no sin esfuerzo, ha logrado poco a poco librarse del etnocentrismo europeo. En él, la Iglesia católica debería ser abanderada de la pluralidad, respetando, en primer lugar, la diversidad de las iglesias locales y

de sus tradiciones seculares, y perdiendo el miedo a que esta pluralidad vaya a quebrar su unidad, porque ese miedo delataría desconfianza en el Espíritu. Sólo con esta actitud pueden superarse las barreras que hoy separan a las iglesias cristianas y conseguirse, al fin, la unidad entre las mismas.

7) El empeño por la resolución de los grandes problemas que aquejan a la humanidad. La Iglesia católica, en general, parece más pendiente de sí misma que de lo que ocurre a su alrededor. La prueba es que mientras la humanidad se ve acosada por problemas en los que se juega su supervivencia, como el hambre, el deterioro progresivo de nuestro planeta, las profundas desigualdades sociales o la violencia, la Iglesia está entretenida en cuestiones relativas a su funcionamiento interno o en asuntos de poca monta o irrelevantes que tienen interés sólo para algunos de sus miembros. Se olvida de que no es un fin en sí misma y de que su razón de ser está en la misión que ha recibido de cara a la humanidad. Por eso, todos sus esfuerzos y todos sus recursos deberían estar dirigidos, prioritariamente, a combatir todo aquello que atenta contra la vida y la dignidad de los seres humanos. Y es aquí donde entraría el diálogo ecuménico, interreligioso y con todos aquellos que se declaran agnósticos o ateos, que no debería tener como objetivo la conversión de todos a la religión católica, sino la búsqueda común de lo que cada uno puede aportar, desde su fe religiosa o desde su increencia, para contribuir al bien de la humanidad.

Bibliografía

Blázquez, Ricardo, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, Sígueme 1988.

Castillo, José María, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001.

- Estrada, Juan A., *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984.
- , *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2000.
- González Faus, José Ignacio., *¿Para qué la Iglesia?*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2003.
- Lohfink, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.
- Madrigal, Santiago, “Iglesia”, en Juan José Tamayo (ed.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, 456-465.
- Pié Ninot, Salvador, *Introducción a la ecclesiología*, Verbo Divino, Estella 1995.
- Sayés, José Antonio, *La Iglesia de Cristo. Curso de ecclesiología*, Palabra, Madrid 1999.
- Velasco, Rufino, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella 1992.
- , *La Iglesia ante el tercer milenio*, Nueva Utopía, Madrid 2002.

Laicos

Juan A. Estrada Díaz

“Por institución divina, hay en la Iglesia clérigos distintos de los laicos.” Esta afirmación del Derecho Canónico de 1917 (c.107; 948) corresponde a la concepción eclesiológica que ha dominado durante más del mil años. El Código de Derecho Canónico es coherente con la teología hegemónica hasta el Concilio Vaticano II. Parte de los bautizados, sus derechos y obligaciones (Libro II: de las personas), y desarrolla todo lo concerniente a los clérigos, luego a los religiosos y, finalmente, en la parte tercera, trata de los laicos. El primer canon afirma que “los laicos tienen derecho a recibir del clero, conforme a la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales” (c. 682), pero, en ningún momento se define al laico por sí mismo ni sus derechos corresponden a las obligaciones de los clérigos, que son los que tienen el papel protagonista.

El punto de partida de esta eclesiología es el binomio clérigos/laicos, de ahí la definición de la Iglesia como una sociedad desigual en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden (san Pío X). El eje vertebral de esta teología es, siguiendo la prioridad teológica e histórica, Dios, el Verbo encarnado, la elección por Cristo de Pedro y los apóstoles, y la consagración de obispos por éstos, juntamente con los presbíteros y los diáconos que forman

parte del sacramento del orden. La sacramentalidad de la Iglesia se estructura desde el sacramento del orden, siendo el bautismo el patrimonio común de todos los cristianos y la condición necesaria para pertenecer a la Iglesia, pero sin que tenga consecuencias a la hora de determinar la constitución jerárquica de ésta.

El Código de Derecho Canónico de 1983 tampoco ofrece ninguna definición positiva de los laicos. Parte de los fieles cristianos, que son los bautizados que integran el pueblo de Dios (c. 204) y de una concepción societaria de la Iglesia, dejando claro desde el primer canon (c. 204) que está gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos. Una vez establecida la condición bautismal del cristiano, se afirma que por institución divina hay clérigos, a los que se define como ministros sagrados, y laicos (c. 207), que son todos los demás.

El Nuevo Código refleja la misma ambigüedad que subsiste en la teología. Una veces se habla de los laicos como fieles o cristianos sin más (“Deberes y derechos de todos los fieles”: cc. 208-211) para, a continuación, contraponer laicos y pastores sagrados (c. 212-214), y luego, sin transición, volver a hablar de laicos como fieles cristianos (cc. 215-223), aunque de nuevo, a veces, se les contrapone a la autoridad eclesiástica (cc. 221; 223). Hay un salto constante, que se mantiene en todo el derecho canónico, desde el laico como término equivalente a bautizado, fiel, cristiano, y el que habla de los laicos como una parte de la Iglesia claramente diferenciada y subordinada a la jerarquía (a los clérigos). Esta falta de clarificación teológica y conceptual refleja la ambigüedad de la eclesiología actual, que quiere cambiar el concepto de laico y definirlo de forma positiva, pero tropieza con la facticidad eclesial, que se resiste teológica y prácticamente a ese cambio.

Toda la Iglesia es laical y ministerial

Jesús anunciaba el Reino de Dios y en su lugar vino la Iglesia. Esta famosa afirmación de Loisy ha sido corroborada por la inmensa mayoría de la teología actual. Jesús no vino para instaurar una Iglesia, sino a anunciar el Reinado de Dios en Israel. De ahí la despreocupación institucional de Jesús y su preocupación por un modo de vida específico de sus discípulos, para que sirviera de contraste a la sociedad judía. Evidentemente, no todos los discípulos tenían el mismo prestigio y autoridad en la comunidad discipular, aunque en ella no había cargos, sino que todo remitía a Jesús. La relación maestro-discípulos constituye el eje estructural de la comunidad jesuana, que se veía desde la perspectiva de igualdad, fraternidad y corresponsabilidad. La comunidad era el embrión del reinado de Dios en Israel, constituida por una red de relaciones interpersonales en la que los discípulos seguían al maestro y se veían como servidores de la comunidad. Ésta, a su vez, fue el punto de partida para la posterior transformación de los discípulos en una Iglesia independiente de Israel. En la época de Jesús no había cargos, ni ministerios, ni autoridades, al margen de Jesús mismo, aunque sí discípulos con mayor relevancia en la comunidad, como Simón Pedro, el líder nato y la figura con más autoridad moral de los discípulos. Pero nunca sabremos su papel y significado real en la comunidad discipular. De la misma forma que el Cristo de la fe se proyectó sobre la figura de Jesús en los evangelios, así también el Pedro apóstol (concepto teológico) planeó sobre Simón el discípulo y su retrato, como ocurrió también con los apóstoles, a los que se identificó retrospectivamente con los discípulos. No hay que olvidar que los evangelios mezclan la teología con la historia, el significado de los personajes con los hechos biográficos.

Más que hablar de una fundación de la Iglesia por Jesús, hay que subrayar la importancia

de un proceso constitutivo trinitario. De Jesús se pasa al Mesías, al Cristo e Hijo de Dios a la luz de la resurrección. Los discípulos, a su vez, se transforman en testigos del Resucitado, y los Doce, que simbolizaban el intento reformador de Jesús respecto al Israel de las doce tribus, devienen el colegio apostólico por excelencia. No tenemos certeza ni sobre el número de apóstoles ni sobre su identidad, ya que no hay consenso al respecto de los diversos escritos del Nuevo Testamento. Retrospectivamente se proyectan sobre Jesús muchas afirmaciones cristológicas e, igualmente, sobre la comunidad de discípulos rasgos de la incipiente iglesia cristiana. La teología del apóstol desplaza postpascualmente a la del discípulo, preparando el paso eclesiológico posterior que absolutiza a los ministros a costa de los laicos.

Según el Nuevo Testamento, toda la comunidad es sacerdotal (1 Pe 2,9-10), como Jesús. Además, es el “clero” herencia o parte elegida que se ha reservado Dios (Col 1,12; 1 Pe 5,1-3; Hch 26,18), como también el ministerio (Hch 1,17.25-26; 8,21). La Iglesia es la obra del Espíritu, aunque Jesús fundó la comunidad de discípulos, y el Espíritu remite a Cristo resucitado, siendo ambos referentes del Dios creador y Señor en la historia. Se pasa de Jesús al Cristo Hijo de Dios y desde la comunidad jesuana hay un proceso constituyente hasta la Iglesia de Cristo. La misma idea del Reino de Dios (1 Tes 2,12; 1 Cor 6,9; 15,50; Gál 5,12) se cristologiza (1 Tes 1,10; 2 Tes 1,5), y el predicador se convierte en el núcleo de la predicación. La cristologización de Jesús repercute en la comunidad-Iglesia y la obra de Jesús (discipulado) sirve de base para la de Cristo resucitado y el Espíritu (Iglesia).

La teología transforma a la comunidad, que reivindica los atributos de Israel. Se ponen las bases de la comprensión de la Iglesia como pueblo adquirido por Dios (1 Pe 2,9-10; Rom 9,24-26; 15,10-11; 2 Cor 6,16; Tit 2,14, Heb 4,9, Ap 5,9;

7,9; 18,4; 21,3). La referencia es Israel como pueblo (*laos*) de Dios (Rom 11,1-2; Heb 8,10; 11,25), pero se afirma que ha perdido el lugar exclusivo que tenía en la historia de salvación (Rom 10,21; Heb 10,30; Jud 1,5). Se pasa de la comunidad de discípulos a la Iglesia cristiana, y ésta desplaza teológicamente a Israel como pueblo de Dios. El sacerdocio existencial de Jesús se transmite a la comunidad, toda ella pueblo sacerdotal (Heb 2,17; 5,3-6; 7,27; 13,12) y no sólo a los ministros. En la comunidad neotestamentaria sólo Cristo (Heb 7,3.11.15.17.21; 10,11-12.21) y la comunidad son llamados sacerdotes (Ap 1,6; 5,10; 20,6). Es una eclesiología centrada en la Iglesia como comunidad, a la que se dirigen las cartas paulinas, que asume el protagonismo como sujeto de la historia de salvación. La identidad y la acción de los cristianos depende de la concepción global de la Iglesia, y el laico es el miembro de ésta como pueblo de Dios. Lo novedoso del cristianismo, en comparación con las religiones romanas y el judaísmo estriba, entre otros elementos, en el papel protagonista de la comunidad y en la revalorización teológica de los laicos, siendo Jesús también un laico judío.

En la comunidad neotestamentaria hay ministerios y carismas, que responden tanto a la acción del Espíritu como a las necesidades de las comunidades. La comunidad de discípulos, vista retrospectivamente desde la Iglesia cristiana, se eclesializó, de la misma forma que Jesús se cristologizó y los discípulos se transfiguraron en apóstoles. Los ministerios posteriores se derivaron de los apóstoles, sobre todo en las cartas pastorales, cuando se hizo necesario reafirmar la autoridad ministerial en el último cuarto del siglo I. En las iglesias hubo ministros y carismáticos, apóstoles y profetas simultáneamente. La diversa valoración que se hizo de ambos en los escritos neotestamentarios depende de las necesidades organizativas, teológicas y pastorales en momentos históricos diferentes. No hay un modelo ministerial único ni una única

concepción de Iglesia, sino distintas teologías. Jesús no dejó fijado un modelo de Iglesia, sino que fueron las comunidades, en un largo proceso de dos siglos, las que crearon la estructura ministerial. Es lo que ha llevado al Concilio Vaticano II, consciente de la problematicidad de una derivación directa de los ministerios de la persona de Cristo, a hablar de que el ministerio se ejerció “desde antiguo” bajo diversas formas y a sus miembros se les llama obispos, presbíteros y diáconos (LG 28), sin más concreciones.

Lo que es común a las eclesiologías del Nuevo Testamento es la perspectiva comunitaria. Hay un único cuerpo de Cristo y una Iglesia comunión de diversas comunidades, con pluralidad de cargos y ministros. Llama la atención que esa pluralidad incipiente de cargos fue designada con títulos profanos (presbíteros, obispos y diáconos), sin asumir el título sagrado por excelencia para la jerarquía judía (sacerdote). Todos los cristianos son miembros del pueblo de Dios, que es lo que significa laicos, y también sacerdotes de Cristo a partir de una vida que es un sacrificio agradable a Dios (Rom 12,1; Ef 5,2; Fil 2,17; 4,18; 1 Pe 2,5; Heb 9,8-9; 13,15-16). Los adjetivos laical, sacerdotal o clerical no existen en el Nuevo Testamento, y la Iglesia se autodesigna con conceptos como cristianos, elegidos, discípulos, santos, consagrados y hermanos. La Iglesia es una fraternidad (1 Pe 2,17; 5,9), un concepto poco usual en el Antiguo Testamento (Zac 11,11; 1 Mac 12,10.17) con el que se expresa un sentido horizontal e igualitario de pertenencia. Esta conciencia comunitaria, así como la ausencia de cargos y dignidades parejos a los del judaísmo y la sociedad romana, fue una de las claves del éxito cristiano en el Imperio y también del rechazo que produjo. La mediación eclesial, como lugar de encuentro con Dios y como comunidad relacional que impregna la identidad cristiana, deriva directamente de Cristo.

El laico como cristiano de segunda

El concepto de laico, palabra griega derivada del sustantivo *laós* (pueblo) tiene una doble connotación en el uso profano y en el cultural. Por una parte es el miembro de un pueblo; por otra, designa a la plebe, contrapuesta a las autoridades. Lo mismo ocurre con el término “pueblo”, que puede designar a una etnia, nación o sociedad, o a lo que también llamamos “pueblo llano” contrapuesto a los dirigentes. Según el significado que se escoja, cambia también su sentido; en el primer caso, el neutral de pertenencia a toda la comunidad, y en el segundo el más restringido de persona sin cargo. En el contexto de la sociedad romana y luego en la medieval, el laico era también el rudo, iliterato, el que no sabe escribir ni leer, de ahí que no podía ocupar un cargo social. La sociedad romana estaba constituida por órdenes jerárquicos, con derechos y obligaciones que les distinguían de los meros ciudadanos. El término “laico” se utilizaba también en las religiones místicas del Imperio romano. Designa al pueblo en cuanto diferenciado de los sacerdotes, que son los iniciados en los misterios, los que tienen una formación correspondiente a su dignidad y los que tienen competencias en el culto.

Inicialmente, el cristianismo surgió en la sociedad romana como una comunidad igualitaria en dignidad, en la que todos son activos y protagonistas, y en la que todos participan por igual en la misión. No hay ni clérigos ni laicos, sino simplemente cristianos, algunos de los cuales son elegidos por las comunidades para determinados ministerios, que más que cargos son una carga, ya que se convierten en los primeros destinatarios de la hostilidad de las autoridades romanas y judías. No cabe duda, sin embargo, de que, al menos desde el último cuarto de siglo, el ministerio de obispo, presbítero o diácono comenzó a verse como una dignidad apetecible en las comunidades,

como muestran las cartas pastorales. La masiva conversión al cristianismo de muchos ciudadanos del Imperio, así como la apropiación por parte de la teología cristiana de la Biblia hebrea y muchas instituciones del judaísmo, facilitaron la ambigüedad del concepto de laico. En cuanto que la sociedad se hizo cristiana y se instauró un régimen de cristiandad, se clericalizó la Iglesia. Retrocedió la concepción comunitaria en favor de una institución social representada por los ministros, y se pusieron las bases del dualismo clérigos/laicos.

Ya a finales del siglo I o comienzos del II, se habla de laicos contrapuestos a los ministros en el contexto de una comunidad cristiana (1 Clem 40,5-6) que se inspira en la contraposición judía entre los sacerdotes y levitas, y los laicos. El ministerio se sacerdotaliza, los sacramentos se ven como acciones cultuales y la eucaristía como el sacrificio por antonomasia. Entonces los ministros se constituyen como un orden claramente diferenciado del resto de la comunidad y aparecen los laicos. Hay una transformación cultural y sacerdotal misma de la Iglesia, que asimila componentes hebreos y romanos, y cambia el significado teológico de los laicos por el sociológico. Por otra parte, el éxito de la misión y la progresiva cristianización de la sociedad romanizaron el cristianismo. Los obispos se asemejaron a los altos dignatarios del Imperio y se establecieron paralelos sociales entre los sacerdotes paganos y los ministros cristianos. De este modo, los laicos se convirtieron en miembros del pueblo llano. El concepto profano, jurídico, político y cultural del laico transformó el teológico cristiano, cambiando la manera de entender la Iglesia y la percepción de la identidad cristiana.

Se pusieron las bases, ya en el siglo III, de lo que se desarrolló en el Medievo. La Iglesia se transformó en el clero en la misma medida en que la sociedad romana se identificó con sociedad cris-

tiana, y el laicado devino el objeto de la misión pastoral de la jerarquía. El clero monopolizó el protagonismo y el papel activo como sujeto de la Iglesia, y el laico dejó de verse como sinónimo de cristiano. El sacramento del bautismo quedó doblemente relativizado. De significar la consagración plena a Dios, que contraponía a cristianos y paganos en la primera época de la Iglesia, pasó a ser el sacramento de la iniciación y de la pertenencia al pueblo, siendo el sacramento del orden el estructurante de la Iglesia como institución, confiriendo las potestades propias del orden jerárquico. La eclesiología se basó en el sacramento del orden, no en el del bautismo, y las competencias, derechos y potestades ministeriales formaban parte de la carrera clerical. La consagración bautismal perdió valor en cuanto que era la marca de todos los cristianos, y luego de todos los miembros de la sociedad, y se revalorizó el sacramento del orden.

Ya no se hizo una eclesiología desde la comunidad y el bautismo, sino desde el ministerio sacerdotal y el sacramento del orden. Los ministros jerárquicos, y dentro de ellos el obispo, se convirtieron en pastores, maestros y sacerdotes, que inicialmente limitaron los ministerios laicales, para luego reclamar un casi-monopolio clerical. Las órdenes menores contribuyeron al desarrollo de la carrera clerical a costa de los ministerios laicales¹, y la Iglesia aparece cada vez más como una institución marcada por la desigualdad y la asimetría, en estricta correspondencia con la sociedad. Eclesiología y sociología se correspondían de forma estricta, desde la referencia a Dios como instancia legitimadora del orden sociopolítico y eclesial. El Pseudo-Dionisio, que se creía era un discípulo de san Pablo, fue el sistematizador de

¹ Pablo VI cambió algunas de éstas órdenes menores (ostiario, exorcista y subdiácono) en ministerios laicales: *Ministeria quaedam*: AAS 64 (1972), 529-534.

una concepción eclesial y sociopolítica, marcada por órdenes claramente diferenciados. El orden divino, determinado por categorías angélicas estrictamente delimitadas, correspondía al terreno. No había una comunidad de iguales, cristianos y ciudadanos, sino súbditos y jerarquía, clérigos y laicos, en el marco de estamentos y dignidades clericales estrictamente delimitadas. Los dos “géneros de cristianos” del decreto de Graciano, en el siglo XII, designan esta doble realidad sociopolítica y teológica.

A esto se añade en el siglo IV la irrupción de los monjes, que reclamaron para sí la plenitud de la vida cristiana, en contraste con los que permanecían en el mundo, también llamados seglares. Los votos monacales, luego los religiosos, se veían como señales de identidad de la perfección de los consejos evangélicos, quedando para los laicos el cumplimiento de los mandamientos. La vida consagrada religiosa desplaza al bautismo. Comienza la praxis de cambiar el nombre de los que profesan los votos religiosos, ya que se ve en la consagración monacal un segundo bautismo de una élite llamada a la perfección. Si la vida monacal fue un intento de renovar la vida cristiana ante la progresiva mundanización de la Iglesia, luego devino uno de los factores de la depotenciación de los laicos. La interacción entre clérigos y monjes, que transformó la misma vida religiosa, se transformó en la base de la discriminación de los laicos. Sus consecuencias todavía perduran hoy. La teología tradicional del laicado corresponde a una eclesiología de la sociedad desigual constituida por la distinción entre sociedad cristiana e Iglesia, identificada con el clero. Si se mantiene este marco jerarcológico, se puede hacer poco por renovar a los laicos. Según cómo se conciba la Iglesia, así resulta la identidad del laico, y viceversa.

Los intentos posteriores de recuperar las originales dimensiones del laico como cristiano, en sentido pleno, corresponden a movimientos sociales,

como las cruzadas, al ascenso de la burguesía urbana, y a las luchas entre el poder religioso y los movimientos populares del siglo XII (cátaros, valdenses, husitas, *devotio* moderna), que culminaron en la Reforma protestante. En la medida en que la Biblia, la predicación y la teología pasaban a los laicos, se impugnaba la minoría de edad de éstos y la eclesiología que lo legitimaba. La Contrarreforma se cerró a la revalorización de los laicos, como respuesta a los protestantes. Hubo que esperar al siglo XX para que nuevos condicionamientos históricos facilitaran un replanteamiento: la pérdida de poder temporal del papado, el surgimiento de una sociedad democrática, la aparición de partidos y sindicatos cristianos, el desarrollo de la Acción Católica, la necesidad de una nueva evangelización de las viejas cristiandades, el ecumenismo y el redescubrimiento católico de la Biblia, y un mayor conocimiento de la historia. El Concilio Vaticano II representa el culmen de esta evolución y es un punto de partida para una nueva teología laical.

El Concilio Vaticano II: replantear el laicado

Las dos grandes constituciones sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II representan el final de una época, la del antimodernismo y la Contrarreforma, que han marcado los últimos siglos del catolicismo. Tratan de redefinir la identidad y misión de la Iglesia en el contexto del diálogo con el mundo y del ecumenismo intracristiano. En lugar de asumir las viejas categorías eclesiológicas de la sociedad desigual, de la teología neoescolástica del cuerpo místico de Cristo y de la institución jerárquica, hubo una aproximación a dimensiones realizadas por la Iglesia ortodoxa, como el papel del Espíritu en el origen y desarrollo de la Iglesia, y por las iglesias protestantes, la dimensión espiritual e invisible accesible a la fe. Ambas corrientes subrayan el aspecto

comunitario y congregacional de la Iglesia, así como el papel positivo de los laicos, que se ha conservado más en ambas tradiciones que en el catolicismo. El Concilio se enfrentó a la doble tarea de redefinir la Iglesia y de renovar al laicado, partiendo de un contexto histórico y teológico distinto del de la Contrarreforma.

La teología del pueblo de Dios, juntamente con la Iglesia como sacramento global, responde mejor a la teología de la Iglesia primitiva y a su devenir histórico. Acentúa la vinculación estricta de la Iglesia al judaísmo, rechazando el antisemitismo cristiano, y posibilita recuperar la vieja idea teológica de la Iglesia como tercer pueblo, que abarca a hebreos y paganos, huyendo de la religión étnica. La oposición del cristianismo a Israel cambió de signo en la medida en que asumió las categorías judías excluyentes, olvidando su misión de ser un pueblo de pueblos y de superar el complejo teológico de superioridad como pueblo escogido. Cuanto más parecido es el cristianismo al Antiguo Testamento, más aumenta su particularismo religioso, que lleva a un estricto “fuera de la Iglesia no hay salvación”. El cristianismo como la religión de Occidente cae también en el particularismo, a costa de su dimensión universal como pueblo congregado por Dios, subrayando la igualdad de todos por encima de los cargos. Pueblo de Dios fue el título elegido para el capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia (LG 9-17) y la pieza clave del cambio eclesiológico². Ya no se partía de la Iglesia

² Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 1976, 90-108; H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1967, 77-78. En el postconcilio hubo un esfuerzo por amortiguar el peso del título, precisamente por la amplia recepción que había tenido para una eclesiología renovadora. Cf. J. Ratzinger – V. Messori, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 55; J. Losada, “La Iglesia, pueblo de Dios y misterio de comunión”: *Sal Terrae* 74 (1986), 243-245; J. M. Castillo, “A los veinte años del Concilio Vatica-

como institución social, como ocurría en las eclesiologías preconciliares, sino de la comunidad de fieles convocados por Dios.

En lugar de hablar de los laicos, tras haber tratado de la jerarquía, se optó por anteponer a ambos un capítulo que resaltara el aspecto comunitario de la Iglesia. El pueblo de Dios es la Iglesia toda, aunque, a veces, se alude al pueblo de Dios como los fieles, contrapuestos a los pastores (LG 23; 24; 26; 28; 45). La concepción sociológica del laicado se mezcla con la teológica, que resalta la igual dignidad de todos, y se oscila entre laico como cristiano y como el que no es clérigo ni religioso. Esta ambigüedad de los textos marca las limitaciones eclesiológicas del Concilio, que intenta revalorizar a los laicos, pero, al mismo tiempo, tiene miedo a darles protagonismo. Hay una renovación eclesiológica en profundidad y se ponen las bases de una eclesiología de comunión, pero se mantiene una ambigüedad porque hay dos eclesiologías en la constitución *Lumen gentium*, la hegemónica del pueblo de Dios y la del capítulo tercero sobre la jerarquía, basada en la distinción entre clero y laicos, jerarquía y pueblo.

“Pueblo de Dios” es el título de mayor influencia postconciliar y el que provocó más resistencias por parte de la minoría conservadora, que luego en el postconcilio ha intentando ignorarlo o, al menos, reducir su significado. No sólo resalta la dimensión comunitaria, sino que vincula la Iglesia a una comunidad concreta, en contra de una denominación abstracta. Desde la vinculación a Dios, surge una comunidad en la que todos están convocados. Si la paternidad de Dios es el principio de la filiación y de la igualdad de

no II”: *Misión abierta* 79 (1986), 71-79; *La Iglesia que quiso el concilio*, PPC, Madrid 2001; R. Schnackenburg – J. Dupont, “La Iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium*.1 (1965), 105-13.

todos, más allá de sus diferencias, también el pueblo de Dios refleja ambas. Si desde la idea de Iglesia como institución se pasaba directamente a los ministros, en cuanto representantes de ésta, también desde una Iglesia pueblo surge una fraternidad, constituida por Dios mismo, más allá de las diferencias de ministerios y carismas. Esta dinámica implica a toda la Iglesia, como ocurría con las categorías de sociedad desigual, institución y sociedad perfecta en la eclesiología anterior. Según la definición de la que se parta, así se orientan los elementos eclesiológicos. Por eso, no es de extrañar que en el postconcilio cobraran fuerza dimensiones como la de comunión, igualdad ontológica de todos los fieles, significado de la consagración bautismal como punto de partida de la eclesiología y reivindicación de un papel activo de los laicos, en contraste con la jerarcológia anterior. Las dos direcciones de la comunión (entre los fieles dentro de una iglesia y de las iglesias entre sí) fueron causa de conflictos en el postconcilio porque rompían con la eclesiología anterior.

El nuevo eje básico de la eclesiología del pueblo de Dios es la comunidad, de la que derivan ministerios y carismas, jerarquía y laicos (LG 11-12). La Iglesia no es una yuxtaposición de individuos, sino una realidad comunitaria, jerárquica y laical. La comunicación, el diálogo y la apertura basada en relaciones personales deriva del carácter comunitario. Es el final de la jerarcológia³, que parte de los ministros como si éstos estuvieran por encima de la comunidad eclesial en lugar de ser parte de ella. No hay comunidades sin ministros, la estructura eclesial es jerárquica, pero tampoco ministros sin comunidad, como ocurre en la práctica. Hay un divorcio entre la praxis

³ Es un término acuñado por Congar para designar una eclesiología centrada en la jerarquía. Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965, 62.

eclesiástica, que posibilita ministros sin comunidades y sin ministerio pastoral alguno, y la teología del pueblo de Dios, que va por otro lado. Teológicamente, se supera el binomio clero/laicos, propio de la eclesiología de la sociedad desigual con papeles asimétricos prefijados⁴, en favor de una Iglesia comunión, con igualdad y fraternidad de todos, anterior a cualquier ubicación ministerial o carisma personal⁵. La dimensión ontológico-existencial, común a los cristianos, es anterior a cualquier función, ministerio o carisma diferencial⁶. “Iguales pero diversos”, podría ser un eslogan católico, ya que la diversidad de cargos y carismas no puede anular la igualdad radical ontológica de todos los cristianos, ni el papel hegemónico de la comunidad. Es un planteamiento que contrasta con la asimetría de la eclesiología de Pío X (“En cuanto a la muchedumbre, ésta no tiene más derecho que dejarse guiar y seguir a sus pastores con docilidad”), pero no hay que olvidar que la promoción de los laicos es incompatible con el binomio de la sociedad desigual, que implica una devaluación teológica de los laicos, por mucho que se les dé niveles de participación o cooperación con la jerarquía (AA 20,24). De ahí la importancia de la eclesiología desde la que se habla de los laicos.

El Concilio menciona expresamente el sacerdocio común de los fieles junto al ministerial, sin

⁴ Esta eclesiología en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden, ha sido reiteradamente propuesta desde el esquema *Supremi Pastoris* del Concilio Vaticano I hasta Pío X [“Vehementer nos”: AAS 39 (1906), 8]. Cf. Y. Congar, “Laïc”: *Dictionnaire de Spiritualité* 9, París 1975, 100-101.

⁵ Se da prioridad a lo común de todos los cristianos, antes que cualquier oficio o ministerio. Cf. Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*, París 1984, 109-14.

⁶ Y. Congar, “La iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium* 1 (1965), 9-11, 21; *Le Concile de Vatican II*, Cerf, París 1984, 126-136.

que se pueda entender el segundo como superior al primero (LG 10), aunque ésta sea la comprensión corriente. El punto de partida es lo específicamente cristiano, una vida sacerdotal, mientras que el ministerio está al servicio del primero. Cuando se convierte en un cargo o dignidad superior acaba teniendo consecuencias en la vida de las personas, más allá de sus funciones y tareas eclesiales. Una vida sacerdotal es lo común a todos los bautizados y confirmados (LG 11), ungidos por el Espíritu, mientras que el sacerdocio ministerial tiene una función presidencial que abarca distintos aspectos comunitarios. Hay un avance teológico al revalorizar el sacerdocio de todos, pero se mantienen elementos de la vieja eclesiología al hablar de potestades sagradas (LG 10). La teología clerical interfiere con el nuevo enfoque comunitario, y la obsesión por resaltar la autoridad del papa, siempre que se habla de la colegialidad de los obispos, corresponde al énfasis en la del ministro, por miedo al protagonismo de los laicos, siempre que se desarrollan positivamente aspectos de la vida laical.

Algunas afirmaciones tienen gran repercusión eclesiológica, como la de que la totalidad de los fieles tiene la unción de Dios y no puede equivocarse cuando cree (LG 12) y que el Espíritu distribuye carismas entre todos los fieles. Esta revalorización va siempre contrabalanceada en los textos por la acentuación del papel de la jerarquía como instancia evaluadora. Se abre paso una nueva eclesiología, pero había miedo a que los ministros perdieran importancia. La renovación doctrinal tropieza con la realidad fáctica, y habría que transformar las estructuras para adecuarlas a la teología de la comunidad pueblo de Dios. Ésta es una de las claves de las polémicas postconciliares sobre la democratización de la Iglesia, compatible con una jerarquía integrada en la comunidad, en base a que todos sean activos y co-gestores (aunque de un modo diferente según carisma y ministerio).

En este contexto surgió también posteriormente la teología sobre una iglesia popular, la cual no tiene por qué ser antijerárquica, pero sí contraria a la jerarcología, que habla de Iglesia, cuando se refiere en realidad a los ministros, y que hace del pueblo objeto de la atención pastoral del clero, en la línea de un despotismo ilustrado eclesial⁷. El clericalismo genera reacciones populistas, superables cuando se parte de la Iglesia comunidad como sujeto al que se subordinan clero y laicos. El clericalismo subsistente choca con la idea de pueblo de Dios, que tiene además significado ecuménico. El problema postconciliar de integrar los ministros en el pueblo de Dios choca con el modelo preconconciliar subsistente. El dualismo entre una teología de la comunidad, pro-laical, y una realidad eclesial de institucionalidad clerical ha sido una de las causas de las múltiples tensiones que ha vivido el catolicismo en los últimos cuarenta años.

La táctica de mitigar el papel teológico de los laicos se hizo sentir a lo largo del Concilio. Inicialmente, ni los preparativos ni el contexto les eran favorables. Ninguno formó parte de la comisión dedicada a preparar el esquema sobre el apostolado laical, y el esquema redactado insistía reiteradamente en el control de los movimientos seculares y en las competencias jerárquicas, rechazando cualquier autonomía teórica y práctica. En el tercer periodo, en octubre de 1963, por primera vez pudo intervenir un laico en la asamblea conciliar, aunque se le relegó hasta que había concluido la discusión. Las aportaciones laicales fueron escasas, incluso en la constitución sobre la Iglesia en el mundo, aludiendo a que no tenían competencia teológica. Esta escasa representa-

⁷ J. B. Metz, "Iglesia y pueblo: el precio de la ortodoxia", en *Dios y la ciudad*, Madrid 1975, 117-143; *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982; J. M. Castillo, *La alternativa cristiana*, Sígueme, Salamanca ⁸1987, 145-196.

ción refleja la pobre teología laical de los organismos preconciliares.

El problema global del Vaticano II es que marcó un hito en la teología, poniendo punto final a una época, la eclesiología escolástica de la Iglesia societaria, perfecta y desigual, e iniciando otra, la del pueblo de Dios y el diálogo con el mundo. El Concilio es tanto término de llegada como punto de partida⁸. Desde la perspectiva patrística y del Nuevo Testamento, se recuperaban elementos perdidos en la evolución y se restablecía una línea de continuidad casi olvidada. Pero luego el curso postconciliar ha dejado sin realizar muchas posibilidades. No se ha dado el paso sustancial para revisar la eclesiología clerical: partir del laico como prototipo del cristiano, tanto a nivel teológico como histórico, y desarrollar, desde una teología comunitaria, el ministerio sacerdotal. Si partiéramos de una eclesiología igualitaria, como la que presupone el pueblo de Dios, para desde ahí desplegar ministerios y carismas, sería innecesario hablar de laicos y bastaría tratar de cristianos. El laico no necesita ser definido, materialmente es el cristiano sin más, y lo que hay que explicar es en qué consiste la condición de ministro o de religioso. La crisis de identidad postconciliar no es la del laico, sino la del sacerdote y religioso, ya que muchas funciones, tareas y definiciones que ha acaparado hay que revisarlas a la luz de una definición teológica del laicado. El eje vertebral de la eclesiología no es la teología del sacramento del orden, sino la del bautismo; por eso, hay que partir de la condición bautismal y desde ahí explicar qué aportan a la comunidad cristiana el ministerio sacerdotal y la vida religiosa.

⁸ Pablo VI: "Los decretos conciliares más que un punto de llegada son un punto de partida hacia nuevos objetivos" ["Carta al Congreso Internacional de Teología (21-9-66)": *Ecclesia* 1311 (1966), 2.301].

Sin embargo, dada la mezcla teórica y práctica entre la definición teológica y la sociológica, y asumiendo que el devenir histórico ha puesto el binomio clero-laicos como eje estructural de la eclesiología, hay que reivindicar los derechos de los laicos para oponerse al clericalismo fáctico y teológico existente (LG 31; 33). Con los laicos ocurre algo parecido a la mujer. Si partimos de que “hombre” es una definición universal, como persona, ya no es necesario desarrollar los derechos de la mujer respecto del hombre. Pero dada la ambigüedad histórica y semántica existente, hay que reivindicar el papel de la mujer en una cultura masculina y una sociedad machista. De modo parecido, en una Iglesia clericalizada tiene sentido hablar de la teología de los laicos y reivindicar sus derechos, rechazando la tendencia reduccionista que sólo ofrece fundamentación teológica al fiel cristiano, pero sin aplicarla a los laicos, para así facilitar su subordinación a los clérigos. Lo que teóricamente se concede a los cristianos, se niega en la práctica a los laicos en cuanto distintos de los clérigos. Si no hay una fundamentación teológica del laicado, sino sólo una descripción sociológica, resulta fácil subordinarlos a los clérigos. Es lo que en buena parte ocurrió en el Nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, que parte de los fieles cristianos y no de los laicos (CIC 204-223; cf. LG 31). Cuando desarrolla los derechos y deberes de los laicos, diferenciándolos de los cristianos, no aporta ningún contenido nuevo específico (cc. 224-231). Se afirman derechos y obligaciones de todos los cristianos, a los que se da una fundamentación teológica, pero no hay una teología específica de los laicos que les permita reivindicar concretamente sus derechos teológicos.

La minoría teológica que durante el Vaticano II se opuso a la teología del pueblo de Dios y a la revalorización de los laicos ha seguido una tácti-

ca minimalista en la época postconciliar⁹. Buscaban mantener la eclesiología de la sociedad desigual, la asimetría clérigos/laicos, para desde ahí hacer concesiones a los laicos, sin tener que transformar la eclesiología. Por eso hay un conflicto en los textos conciliares entre afirmaciones fraternales referentes a clérigos y laicos como miembros de la Iglesia (LG 32) y otras paterno-filiales (LG 37) desde el esquema verticalista y jerárquico del capítulo tercero de la Constitución sobre la Iglesia. Las quejas postconciliares de que el concepto de pueblo se ha visto desde una perspectiva populista más que teológica y de que el capítulo segundo de la constitución no habla de los laicos, sino sólo de la identidad común a todos los cristianos¹⁰, olvidan que el mismo Concilio asumió los dos significados, el de la Iglesia como pueblo de Dios que abarca a pastores y laicos, y el del pueblo de Dios contrapuesto a los pastores e identificado con los laicos. La división de la teología del laicado en dos capítulos, que era el proyecto de partida, se puede probar con el proceso de redacción de los textos. El Concilio quería dar una base teológica a los laicos, en el capítulo segundo, y luego desarrollar más los aspectos sociológicos, funcionales y descriptivos. La estrategia postconciliar de amortiguar esa identidad consiste en ver el capítulo segundo como base teológica de todos los cristianos, relegando la teología del laicado a la mera descripción fenomenológica del capítulo cuarto. En cambio, si se parte del sacramento del bautismo para definir a los miembros de la Iglesia, y no del sacramento del orden, no hay más remedio que comenzar con los laicos y su teología, antes que las características del ministerio jerárquico.

⁹ J. Ratzinger – V. Messori, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 55-56.

¹⁰ J. Ratzinger, “La eclesiología del Vaticano II”: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, 18-34.

En cuanto que se define sacramental y eclesialmente al laico, éste deviene sujeto activo de la Iglesia, en contra de la pasividad y receptividad anterior de la eclesiología de la sociedad desigual (LG 30-38)¹¹. El concilio parte del sacramento del bautismo/confirmación (LG 33) y define las funciones y tareas del laico, como luego las del ministro del orden, ya que el sacramento es el punto de partida de derechos y obligaciones. Esta postura revaloriza el laicado en el foro interno y externo de la Iglesia.

Se reconoce también el derecho de los laicos a la opinión pública en la Iglesia, ya que pueden juzgar mejor los asuntos temporales que el clero. De ahí su obligación de dar su parecer sobre los asuntos que conciernen al bien de la Iglesia (LG 37). De esta forma se ponen las bases doctrinales de la desclericalización de la Iglesia y el protagonismo laico, especialmente en lo referente a la misión en la sociedad. El Concilio abre posibilidades mucho más allá de la participación de la Acción Católica, que luego se realizaron sólo fragmentariamente. Especialmente, la doctrina sigue siendo prerrogativa del clero, aunque los problemas que se traten sean específicamente laicales. Se han puesto obstáculos para que los laicos ocuparan cátedras de teología y recibieran una formación teológica superior, por miedo a que rompieran el monopolio teológico de los clérigos.

Problemas posteriores, como los de la *Humanae vitae* y los malogrados intentos de mayor autonomía de los movimientos apostólicos respecto de la jerarquía a finales de los sesenta, muestran las dificultades prácticas de la teología laical conciliar. Se les reconoce el derecho y la obligación a expresar sus opiniones sobre los

¹¹ Y. Congar, *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona 1964, 237-251; G. Philips, *El laicado en la época del Concilio*, Dinor, San Sebastián 1966, 61-75; G. Alberigo, "El pueblo de Dios en la experiencia de la fe": *Concilium* 196 (1984), 353-370.

asuntos de la Iglesia, pero luego en la práctica no se crean espacios institucionales que los hagan viables. Incluso cuando surgen problemas políticos, económicos, sociales o referentes a la vida profana, es la que jerarquía la que plantea los criterios y líneas de actuación, rechazando los pronunciamientos laicales, mucho más cuando son críticos con la línea oficial. Teóricamente se reconoce la competencia laical en asuntos seculares, pero en la práctica es el clero el que decide lo que hay que hacer, a pesar de que tienen menos competencias en asuntos políticos, socioculturales, matrimoniales, etc., que conciernen a los seglares. Se priman así principios universales y abstractos que, a veces, son difícilmente practicables para los laicos y generan conciencia de culpabilidad e impotencia, porque las circunstancias concretas no posibilitan realizar esos altos ideales, que no tienen en cuenta las situaciones contingentes.

El Concilio proclama el sacerdocio existencial y el culto propio de los laicos (LG 34), en el que tienen que consagrar el mundo a Dios (LG 34; AA4). La consagración del mundo a Dios, como patrimonio de los laicos, cambió la vieja teología basada en la renuncia del mundo. La vieja teología se centraba en el orden y los votos religiosos, mientras que el Concilio puso las bases de una consagración a Dios en el mundo (GS 43). Persiste, sin embargo, la vieja nomenclatura de la consagración en lugar de una teología de la laicidad y de la secularización, que es lo que determina a las sociedades modernas. Se rechaza, sin embargo, el espiritualismo, que huye de las responsabilidades mundanas (GS 43), y el individualismo aeclesial (GS 39), en favor de una espiritualidad activa y del compromiso que cuestiona la superioridad tradicional de la vida contemplativa. La fuga del mundo, la negativización de lo profano y la minusvaloración de lo natural en nombre de lo sobrenatural corresponden a una teología marginadora de los laicos. Por el contra-

rio, la teología laical afirma la complementariedad de naturaleza y gracia, la identificación del Dios creador y el salvador, la progresividad del crecimiento humano y la santidad de vida. La posterior teología de las realidades terrenas, la teología política centroeuropea y la teología de la liberación respondieron a esa nueva dinámica conciliar. Todas ellas tuvieron problemas porque persistía en la jerarquía el sobrenaturalismo tradicional, la desconfianza ante los factores humanos y el miedo al compromiso político.

Junto a la función sacerdotal está la profética, centrada en el testimonio, la evangelización y la confrontación con los poderes del mundo (LG 35). Llama la atención, de nuevo, el excesivo cristocentrismo del enfoque conciliar, a costa del Espíritu como origen de los profetas y carismáticos en el Nuevo Testamento. Siempre que se habla del Espíritu como fundador y guía de la Iglesia hay rechazos y actitudes defensivas, porque se yuxtapone la cristología y la pneumatología, y hay miedo a la teología que potencia la acción del Espíritu. La amonestación de Pablo a *toda la comunidad* para que no apague el Espíritu la dirige el Concilio a la jerarquía, sin mencionar a los laicos (LG 12). La Iglesia católica siempre ha tenido reservas respecto de carismáticos y profetas, y ha favorecido teologías que subordinan el Espíritu a costa del cristo-monismo y, consecuentemente, desvalorizan la profecía y la carismaticidad en favor de los ministros. Elementos de esta vieja eclesiología persisten en la teología conciliar y frenan la revalorización del laicado. Se reconoce la acción profética de los cristianos en el mundo, pero hay muchas reservas a verla como acción eclesial, no jerárquica, en lugar de privatizarla.

Se acentúa también la importancia de comunicar a los demás la esperanza, en el contexto del diálogo con el mundo que propugna la *Gaudium et spes*. El punto de partida es la idea de la Iglesia peregrina en el mundo, con una dimensión pro-

fética, mesiánica y escatológica (LG 35; 48). Esta dinámica conecta con la teología del reinado de Dios, al que tiene que subordinarse la Iglesia en lugar de identificarse con él. En ambos casos se potencia el significado de los laicos como miembros de la Iglesia que construyen el reinado de Dios en la sociedad. Por otra parte, se afirma que el carácter secular es propio y peculiar de los laicos (LG 31) y que éstos participan plenamente de la misión de la Iglesia (LG 33; 36; AA 3; 5-6). El carácter secular, que concierne a todos los miembros de la Iglesia, favorece al laicado, como los elementos sacrales y consacratorios han beneficiado al clero. La vieja teología de los novísimos y del más allá, que ponía la esperanza en la ultratumba y en la salvación del alma, deviene aquí testimonio profético y actividad transformadora en el aquí y el ahora de la historia (LG 38; 43). El sobrenaturalismo del pasado, que fue un punto nuclear de los conflictos de la “nueva teología” en la época de Pío XII, deja paso a una valoración de las realidades terrenas y de la autonomía del mundo, que tuvo mucho eco en los años posteriores al concilio y generó muchas teologías de las realidades terrenas (del trabajo, la política, la cultura, el desarrollo y la liberación, etc.).

Ésta es la función misionera del laico, el servicio al reinado de Dios (LG 36). Se establece una estrecha complementariedad entre creación y redención, entre la realidad del pecado y la operatividad mundana de la gracia, por obra de la vocación laical. El laico instauro el Reino de Dios en cuanto que libera al mundo de la corrupción (LG 36; GS 39) y promueve un orden justo, fraterno, universal y equitativo (GS 12). Se insiste en la importancia del agente humano para instaurar el plan de Dios en el mundo (AA7) y en que los seglares ejercen el apostolado al impregnar el orden temporal del espíritu evangélico (AA5). El Dios encarnado necesita de la acción humana para construir el mundo. Desde la perspectiva de la fe,

no hay espacios neutros, y toda la actividad está marcada por un compromiso cristiano (GS 3). El laico es miembro activo en el crecimiento de la Iglesia (LG 33), coopera con la jerarquía en el apostolado jerárquico (LG 33) y es apto para el ejercicio de cargos eclesíásticos (LG 35). El concilio no plantea la creación de nuevos ministerios laicales, pero deja abierta esa posibilidad, que Pablo VI inició con la *Ministeria Quaedam* de 1972. La *Evangelii nuntiandi* (1975) acentuaba cómo esos ministerios diversificados no sólo eran funcionales y generados por necesidades sociológicas, sino que podían ser inspirados por el Espíritu (EN 73). Los problemas postconciliares del laicado están precisamente vinculados a los nuevos problemas de la misión y ministerios competentes.

Los laicos en una sociedad secularizada

Cuarenta años después del Concilio Vaticano II, la renovación del laicado sigue siendo una tarea fundamental y un proyecto incompleto. Por un lado, el Concilio ha establecido un antes y un después que no puede ignorarse ni a nivel eclesiológico ni en la teología laical. Por otro, el miedo al laicado, los recelos que despertó la eclesiológica del pueblo de Dios, el rechazo del diálogo con el mundo y el trasfondo antimodernista respecto a la apertura de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo, se confirmaron en la época postconciliar, en la que se ha dado una clara involución, una retirada eclesial a los cuarteles de invierno tras la primavera conciliar. El aviso de Juan XXIII en el discurso de inauguración del Concilio sobre los profetas de calamidades que sólo ven negatividad y catástrofes en los cambios históricos ha dejado paso a un discurso que renueva la dinámica antimodernista, y que sitúa a la Iglesia a la defensiva ante la emergente sociedad secularizada, laica, postmoderna y globalizada de los últimos cuarenta años.

En este contexto hay que replantear la teología del laicado y, con ella, el modelo de Iglesia vigente. Tras el Concilio ha cobrado cada vez más fuerzas la Constitución sobre la Iglesia en el mundo, desde la que hay que leer la misma Constitución sobre la Iglesia. Esto no fue posible en el Vaticano II, en el que se había concluido la *Lumen gentium* antes de desarrollar la *Gaudium et spes*, con lo que la definición de la Iglesia estaba concluida antes de ubicarla en la sociedad. Hoy se revaloriza el proceder inductivo de la segunda, que parte de un análisis del mundo y de los problemas concretos para responder a ellos desde una concepción cristiana de la vida. Por eso cobran mayor significado los cristianos insertos en las realidades temporales, a las que hay que responder con creatividad misionera. Toda la Iglesia está en estado de misión, y hay que reformarla en función de las necesidades pastorales y teológicas de una sociedad postcristiana. Por eso, se revaloriza la índole secular de los laicos, aunque no es una referencia exclusiva de éstos, sino que afecta a todos los miembros de la Iglesia (LG 31; GS 43; AA 2; AG 5).

Si durante siglos han estado sometidos los laicos al influjo clerical y de la vida religiosa, de tal forma que la espiritualidad y el estilo de vida de los seglares han sido, en buena parte, el resultado de una acomodación de los primeros, hoy ocurre a la inversa. Son los clérigos y religiosos los que están sometidos a un proceso de laicización que responde a los cambios socioculturales. La pastoral, la praxis y la espiritualidad se orientan en una línea de Iglesia en el mundo, que hace de los laicos los primeros destinatarios de la acción eclesial. Ha llegado la hora de los laicos y se puede afirmar que el cristianismo del futuro será de ellos o la Iglesia se convertirá en un gueto clerical con una incidencia muy limitada en la sociedad.

Por una parte, hay nuevas posibilidades del cristianismo en una sociedad secularizada y laica. La secularización de la sociedad era perceptible

en la época conciliar, pero hoy ha cobrado nuevas dimensiones que exigen respuestas renovadas por parte de la Iglesia. Las sociedades tradicionales se caracterizaban por el puesto hegemónico de la religión en la sociedad. El ciudadano era globalmente religioso, de tal forma que los acontecimientos personales y sociales se relacionaban directamente con Dios. Se vivía en la presencia de Dios, sin ámbitos de la vida que se sustrajeran a la religión, que era connatural a la persona. La referencia a Dios venía dada por la misma cultura, toda ella impregnada por lo religioso, ya que la fe personal se apoyaba en un contexto social favorable a los valores de la religión. Sólo en sentido amplio había distinción entre la vida profana y religiosa, aunque hubiera un ámbito sagrado por antonomasia, el de la Iglesia, y dentro de ella el culto. Las creencias, rituales e instituciones eclesiásticas eran parte del patrimonio cultural e impregnaban toda la sociedad. No había espacios estrictamente profanos porque lo religioso invadía la vida. Ser católico y ciudadano eran dos facetas de la misma dinámica, siendo determinante el imaginario religioso de la sociedad.

El nuevo modelo de sociedad secularizada tiene otros rasgos completamente diferentes. El cristianismo sociológico retrocede en la medida en que sectores de la población rompen con la religión o la asumen como referencia doctrinal y práctica pero toman distancia respecto de las iglesias. Se extiende un cristianismo no practicante, difuso y poco institucionalizado, y aumenta el número de personas sin religión, en la doble línea del agnosticismo y el ateísmo. No implica la desaparición de la religión, sino su refugio en la conciencia personal y la desinstitucionalización y emancipación respecto de la autoridad eclesiástica. Se impone una forma de vida secular y una convivencia profana, en la que los bienes culturales compartidos ya no son religiosos. La seculari-

zación es un proceso de emancipación de la tutela eclesiástica y una autoafirmación del individuo que cobra autonomía y deviene “laico”, emancipado de lo religioso. Cada vez hay más dimensiones de la vida con valor y entidad por sí mismas, sin referencias religiosas.

La emergente forma de vida secular está marcada por la inmanencia y la apertura al progreso, en contraposición a la orientación trascendente y religiosa anterior. La vida del ciudadano y los valores de la cultura burguesa tienen valor por sí mismos (la honradez, la laboriosidad, la eficiencia, la dedicación a la familia, etc.) sin necesidad de alusiones trascendentes. Para ser buen ciudadano y buena persona es innecesaria la religión, y cada vez hay más espacios socioculturales y formas de vida ajenos a lo religioso. Lo profano, lo laico, lo secular y lo mundano cobran valor en sí mismos. Se deja de ver la vida como un “valle de lágrimas” o como “una mala noche en una mala posada”, según la perspectiva escatológica anterior. Por el contrario, es el presente y la vida mundana lo que se afirma, rechazando alusiones trascendentes o teologías del más allá, como evasiones y formas periclitadas de *“fuga mundi”*. No sólo se revaloriza el más acá, sino que se desliga del más allá, convirtiéndose en la única referencia.

Las dificultades internas de la Iglesia para ubicarse en el nuevo contexto son obvias: persiste el clericalismo en una sociedad marcadamente anticlerical; hay una tutela sobre los seglares en una sociedad laica; subsiste el verticalismo eclesiológico en una sociedad horizontal y democrática; predomina la autoridad del cargo en una cultura argumentativa y crítica con la autoridad; hay desfase entre sociedad e Iglesia respecto a la emancipación de la mujer; subsiste un régimen eclesial de obediencia en un marco sociocultural permisivo y tolerante con las disidencias, etc. Consecuentemente, crece la distancia entre la

conciencia ciudadana, los cristianos de a pie y la jerarquía. A esto se añade también el contraste entre una sociedad emergente y la autoridad de dirigentes jerárquicos ancianos, educados en y para la sociedad tradicional, y que tienen muchas dificultades para comprender y asumir lo históricamente nuevo.

Esta nueva situación desplaza el centro de gravedad eclesial de la jerarquía a los laicos, posibilitando que éstos asuman un papel de protagonistas. Para ello es necesaria una mayor autonomía teológica, pastoral y asociativa de los laicos. Ya no es eficaz el viejo modelo de utilización del laicado como brazo secular de las iglesias, alentando movimientos políticos afines a la doctrina religiosa. Entra en crisis la vieja teología de la misión como participación en el apostolado jerárquico. Por eso, fracasan los intentos de convencer a los ciudadanos de la validez de algunos criterios cristianos, que dependen de una antropología y una concepción social hoy rebasadas. La misma estructura verticalista y jerárquica de la Iglesia dificulta que pueda actuar como instancia interpelante en las modernas sociedades democráticas. El principio de libertad, racionalidad y universalidad es determinante para la ética actual, mientras que la eclesiología y la teología social tradicional se basaban en la autoridad del cargo, la aceptación filial y la no discusión de las normas emanadas por la jerarquía. Prevalece la teología de la sociedad desigual, en la que unos mandan y otros obedecen, y cuando alguien interpela, critica o disiente de la postura oficial inmediatamente es rechazado. Cuando esto se quiere proyectar a la actuación cívica de los cristianos, el contraste entre la concepción sagrada de la autoridad y la vigencia de la secularidad en la sociedad se hace más patente. La libertad de expresión y la objeción de conciencia son negadas en la práctica en el ámbito interno eclesiástico, al mismo tiempo que se alientan en el ámbi-

to externo. Se crean grandes tensiones en laicos a los que se piden virtudes y comportamientos diferentes en el foro religioso (eclesial) y el profano (secular).

Por otra parte, la exigencia de que los seglares participen en la sociedad y construyan el reinado de Dios cobra nueva relevancia en una sociedad secularizada y laica. La laicidad es uno de los componentes fundamentales del proceso de secularización, en el marco de la separación entre la Iglesia y el Estado. Deja espacio a la libre actuación de los cristianos, pero éstos tienen que actuar en la vida pública como ciudadanos y no sólo como miembros de una confesión religiosa particular. Se pueden criticar formas de vida, valores sociales y leyes con las que no se está de acuerdo, pero ya no es posible referirse a Dios o denunciarlas como pecado para legitimar la crítica. Hace falta una ética sin teología¹², que pueda argumentar con criterios racionales y culturales que sean comprensibles y plausibles para todos los ciudadanos. La referencia a Dios para defender o prohibir una ley es ineficiente en una sociedad secular, porque hay muchos ciudadanos que no creen en Dios ni en sus mandamientos, y también porque hay cristianos que creen en Dios pero que no aceptan algunas posturas de la jerarquía o del clero cuando critican formas sociales de convivencia. No todos los católicos aceptan hoy pronunciamientos sociopolíticos de la jerarquía y, cuando las asumen, es necesario que traduzcan a un lenguaje profano las demandas del cristianismo, que no pueden imponerse socialmente, pero sí testimoniarse.

En este contexto cobra especial significación un cristianismo no vergonzante, que se presente como tal en la vida pública. El problema es que

¹² Juan A. Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid 2004.

los católicos, laicos y clérigos, tienden a refugiarse en los foros eclesiásticos y desconfían de los seculares¹³. Son necesarios intelectuales y personas públicas que pueden apelar a la sociedad desde el reconocimiento social que tienen, testimoniando la compatibilidad entre la fe personal, el compromiso cristiano y la aceptación plena de las reglas de juego de la secularidad. Partiendo de la democracia y la cultura moderna se pueden asumir los valores cívicos y, desde ahí, mostrar su congruencia o afinidad, o, en su caso, incompatibilidad con la fe cristiana, participando en el debate con los demás ciudadanos. La aceptación de la pluralidad democrática en una sociedad secular no obsta para que los cristianos potencien la sensibilidad ética y política de los ciudadanos, muestren la actualidad de su fe y sus potenciales contribuciones a la sociedad. Éste es el papel relevante de los laicos en una sociedad diferente a la existente en tiempos del Concilio.

Pero esto exige un replanteamiento de la misión eclesial, desde una mayor apertura y confianza en el papel de los laicos. El proceso de deseclesialización que se da hoy fácilmente desemboca en la salida de la religión y la pérdida de referencias trascendentes, ya que éstas no son alimentadas por una comunidad y son erosionadas en la convivencia social. Muchas pérdidas de identidad cristiana por parte de militantes laicos están marcadas por carencia de experiencias y de grupos con los que compartirlas, en una cultura que erosiona lo religioso. La carencia de una comunidad eclesial que fortalezca la identidad personal en una cultu-

¹³ “Vivir con planteamientos religiosos se mantiene normalmente en la reserva, o sea, sin que aparezca en el trato y vida cotidiana. En ésta, los creyentes actuarían más o menos igual que los no creyentes y, fuera de los casos de fanatismo, no habría diferencia en este trato cotidiano entre el modo de proceder de los creyentes y el modo de proceder de los que no lo son”: A. Tornos – R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995, 120.

ra indiferente a lo religioso, fácilmente concluye con la pérdida de especificidad cristiana, el aflojamiento de la pertenencia y, en algunos, casos la pérdida final de la vocación. Proliferan los ex cristianos en movimientos políticos y sociales, porque el compromiso social no fue parejo con la pertenencia eclesial. Y en algunos casos, al desaparecer la motivación religiosa que suscitó el compromiso, se pierden también los ideales transformadores para acabar acomodándose a la sociedad de consumo y el estilo de vida que promueve. Esta pérdida de identidad no sólo es el resultado de personas que no supieron mantener una síntesis entre su compromiso social y su pertenencia eclesial, sino también de una Iglesia que desconfiaba de los militantes a los que enviaba con una misión de evangelización y que no supo ofrecerles mediaciones comunitarias y experiencias de fe que pudieran alimentar su síntesis personal. Ha habido una dinámica perversa de alentar a la misión y llamar a ser cristianos de vanguardia en los lugares y ambientes más marcados por la increencia, porque es la única forma de evangelizar la sociedad, para luego dejarlos eclesialmente desasistidos, desconfiar de ellos y del talante crítico que suscita el encuentro con la increencia.

Es lo que ocurrió con asociaciones laicales de frontera, que por serlo eran vistas con recelo por las comunidades eclesiales y la misma jerarquía, a pesar de que teóricamente se les alentó a un cristianismo de inserción. No se dio el apoyo institucional necesario a personas insertas en ambientes descristianizados y no hubo receptividad para la inculturación del cristianismo en contextos de increencia. De hecho, buena parte de la jerarquía opta más por conservar a los cristianos tradicionales que por buscar a los alejados, problematizados o secularizados. Para vivir sin problemas en la Iglesia es mejor ser tradicional que renovador, aunque los problemas actuales sean más cómo evangelizar a una sociedad postcristiana que con-

servar la fe entre los conservadores. Las décadas de los setenta y de los ochenta están marcadas por esa pérdida de militantes comprometidos, alentada por la crisis eclesial de los movimientos apostólicos y el repliegue eclesiástico hacia posturas socialmente más conservadoras.

El laico se encuentra desasistido en una sociedad en la que no hay referencias directas a Dios. Su ausencia en la cultura también se siente en la Iglesia. No hay conciencia global de la extrañeza que supone buscar a Dios en una sociedad despreocupada por lo religioso, porque el foro eclesiástico vive en la cristiandad. Y no se saben ofrecer experiencias alternativas, que sirvan de contraste para el dinamismo sociocultural. Faltan maestros espirituales que sean contemporáneos y enseñen a partir de un camino ya recorrido en la sociedad actual. El proceso de unificación, profundización y clarificación personal de la búsqueda de Dios, que, paradójicamente nunca termina, porque Dios no se deja poseer, es lo que se puede ofrecer. Los eclesiásticos han dejado de ser especialistas en Dios, que es lo que se espera de ellos. Entonces, la carencia de referencias a Dios se sustituye por un reforzamiento de la doctrina moral o por un humanismo ético.

De ahí la creciente importancia de una espiritualidad laical. El cristiano de la sociedad contemporánea tendría que despertar incredulidad y frecuentemente interés, ya que intenta hacer de Dios el centro de su vida en una sociedad en la que Dios no interesa. El contraste provocaría la extrañeza, porque la dinámica personal no correspondería a la social, contrastando los microsentidos en los que se refugia la sociedad con el postulado trascendente al que se orientan los cristianos. Es además una búsqueda que no lleva a un fundamento poseído y conceptualizable, sino a tomar conciencia de una ausencia y, sin embargo, persistir en la búsqueda, que se convierte en clave interpretativa de la vida. El deseo,

canalizado por la sociedad, tiene metas efímeras y banales. Por el contrario, la experiencia cristiana está motivada por un Dios que irrumpe intranquilizando, despertando necesidades vitales, que no encuentran respuesta adecuada, y generando inconformismo respecto a las pautas sociales.

No se trata de una dinámica encauzada a la *“fuga mundi”*, a un sobrenaturalismo antimundano (en la línea de “la mala noche en una mala posada”) o a la negativización del mundo (“el valle de lágrimas”), sino de vivir la vida mundana en la presencia de Dios, desde una espiritualidad comprometida. El más allá cristiano no es el de una fase después de la muerte, sino el del Reino de Dios experimentado en el aquí y ahora de la historia. En cuanto que se viven los valores evangélicos, se experimenta la presencia de Dios, aunque sea siempre de forma fragmentaria e indirecta. Las vivencias de plenitud y sentido que tenemos en la vida son las que hacen que ésta valga la pena, y el cristianismo afirma que podemos tener experiencias de Dios. La “eternidad” no viene después de la vida terrena, sino que se anticipa en la temporalidad histórica. Entonces, el cristianismo ofrece motivos para luchar, ganas de vivir y vivencias de plenitud.

La espiritualidad laical se canaliza por la vía del compromiso y de la búsqueda de Dios en el mundo. Se basa en la dinámica que lleva a la lucha por la justicia como parte integrante de la promoción de la fe. La teología de la liberación y las comunidades de base, avaladas por una lista de mártires laicos sin parangón en el primer mundo, se han ganado el respeto y la admiración de muchas personas. La espiritualidad laical ha sido un modelo de vinculación entre transformación del mundo y la mística, en la línea que proponía Metz para completar a Rahner: haber experimentado algo y alargar la mística a la política desde la transformación social. Ésta es también la línea propuesta por Ignacio Ellacuría, con su

conocido eslogan de hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella. La toma de conciencia lleva a afrontar la realidad y a responsabilizarse de transformarla¹⁴.

En definitiva, ha surgido una nueva sociedad, un estilo de vida secular y una nueva ubicación de la Iglesia en un contexto profano, laico y aeclesial. El protagonismo cristiano se desplaza del clero al laicado, y la crisis de vocaciones clericales se convierte en un signo más de los tiempos. El Concilio Vaticano II puso las bases de una nueva concepción de Iglesia, todavía hoy por desarrollar, reforzando el protagonismo interno y externo de los laicos. En el postconcilio se paralizaron muchas de las reformas propuestas y se limitó el potencial generado por el Vaticano II. Hoy es un nuevo contexto el que hace urgente una eclesiología comunitaria, laical y misionera. Es la época de un cristianismo laical, después de muchos siglos de clericalismo. Ahí es donde se juega el futuro del cristianismo en las modernas sociedades postcristianas.

Bibliografía

Berzoza Martínez, R., *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*, Desclée, Bilbao 2000.

¹⁴ I. Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”: *ECA* 30 (1975) 418-21; “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona 1989, 191. Jon Sobrino recoge esta idea a partir de los “pueblos crucificados”. Hay que descubrir la encubierta realidad de nuestro mundo, conjugando la crítica a las ideologías y la praxis transformadoras. La fidelidad a lo real, lleva aquí a una espiritualidad comprometida. J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Santander 1985, 33: “La experiencia de gratuidad, no sólo de cargar con esa realidad, sino también de ser llevados por ella, nos parecen los presupuestos últimos de la espiritualidad de la liberación”.

Borobio, B., *Ministerios laicales*, Atenas, Madrid 1986.

———, *Los laicos y la evangelización*, Desclée, Bilbao 1987.

Calero, A. M., *El laico en la Iglesia: vocación y misión*, CCS, Madrid 1998.

Congar, Y., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961.

Estrada, J. A., *El cristianismo en una sociedad laica*, Desclée, Bilbao 2006.

Forte, B., *Laicado y laicidad*, Sígueme, Salamanca 1987.

Parent, R., *Por una Iglesia de bautizados*, Sal Terrae, Santander 1987.

Perea, J., *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Desclée, Bilbao 2001.

Sesboüé, B., *Roma y los laicos*, Mensajero, Bilbao 1999.

Ministerios

Juan A. Estrada Díaz

Los ministerios son hoy más que nunca un problema de y en la Iglesia. Por un lado, hay una toma de conciencia generalizada de que el actual modelo de ministerios se encuentra en crisis. Lo cual se traduce en las dificultades que tienen muchas iglesias para reclutar ministros ordenados y en el creciente envejecimiento de los eclesiásticos, propiciado además por las salidas de ministros que se han laicizado. Por otra parte, aumentan las parroquias sin ministros, siendo atendidas por religiosos no sacerdotes y por laicos. Crecen las críticas al dualismo teológico que subraya el derecho de los cristianos a los sacramentos (LG 37) y la praxis existente que pone condiciones que impiden reclutar a los ministros necesarios para ellos.

Esta difícil situación pastoral va acompañada por un nuevo planteamiento teológico que cuestiona la teología tradicional sobre los ministerios. Por un lado, la vuelta a la Biblia y la aceptación del método histórico-crítico ha generado una nueva comprensión teológica acerca del origen, significado y modo de estructuración de los ministerios en la Iglesia. Por otro lado, el re-descubrimiento de la historia, y con ella de la evolución de los dogmas y de los mismos sacramentos, después de la crisis generada por la *Humani Generis*, plantea nuevos horizontes y expectativas teológicas. Conocer algo es conocer su historia, y

un mayor conocimiento acerca de cómo surgieron y se desarrollaron los ministerios en la Iglesia facilita una re-estructuración, reforma y actualización (*aggiornamento*) de éstos.

En realidad, la situación actual es paradójica, porque el mantenimiento del modelo y la teología tridentinos acerca de los ministerios choca con las necesidades pastorales de la Iglesia actual, mientras que la teología ha ido abriendo nuevos caminos y posibilidades de cambio. No hay que olvidar tampoco el contexto de una sociedad secularizada, laica e incluso post-religiosa, lo cual implica el final de la época de cristiandad y asumir que la Iglesia se encuentra globalmente en estado de misión. Brevemente vamos a mostrar qué es lo que ha cambiado en la teología de los ministerios, desde la doble perspectiva histórica y sistemática, para iluminar algunos problemas concretos con una nueva comprensión eclesiológica. No es posible aquí profundizar en esta temática, pero sí introducir a la teología ministerial y a los intentos teológicos de renovación.

Eclesiología y ministerios: la teología tradicional

El punto de partida de los ministerios es el concepto y las formas de existencia de la Iglesia. Uno de los problemas fundamentales es el divorcio existente a lo largo del segundo milenio entre el tratado de Iglesia y el de los sacramentos. Los tratados sistemáticos de eclesiología del siglo XIV surgieron en el contexto de las controversias entre el papa y el emperador, ambos luchando por la supremacía en Occidente. Mientras que las disputas sacramentales remiten a los inicios del segundo milenio, sobre todo a partir de la división entre católicos y ortodoxos, a la reforma gregoriana y las corrientes reformadoras, y a los movimientos laicales de protesta del siglo XII.

Los problemas sacramentales de la eucaristía y el orden se debatieron de forma concreta y aislada, sin tener como trasfondo una eclesiología, privilegiando los aspectos jurídicos.

Se reflexionó sobre el ministerio desde una perspectiva en la que se ponían en primer plano las competencias del ministro, el significado de la consagración del sacramento del orden y las potestades que confería el sacramento. Se daba por hecha la identificación entre ministro y clérigo, en sus diversos grados, así como que todo derivaba del sacramento del orden, sin que el del bautismo aportara nada a la ministerialidad de la Iglesia. El individualismo marcó la teología del ministerio, centrándose en las competencias que tenía el ministro como lo específico del sacramento del orden. Había un debate sobre el significado teológico de las diferencias entre el obispo y el presbítero, y sobre las funciones que daba la consagración sacerdotal. Los ministerios se veían como tareas y cargos, partiendo de la distinción fundamental entre clérigos y laicos, que correspondía al modelo societario de la Iglesia. Se había perdido la conciencia de que en la Iglesia antigua había muchos ministerios laicales y de que los “ministerios menores” de la carrera sacerdotal eran el resultado de una clericalización de los ministerios y de la identificación entre Iglesia y jerarquía, a costa de la comunidad. Las reivindicaciones laicales del siglo XII, sobre todo en torno a la lectura laical de la Biblia y al derecho de predicación, tenían difícil encaje en una eclesiología piramidal y jerarcológica.

Por otra parte, el eje vertebral de la eclesiología escolástica dominante partía de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad (Cristo legado divino), que como enviado de Dios fundó la Iglesia a partir de la instauración de los apóstoles y la elección de Pedro como cabeza de la Iglesia (Mt 16,16-18). Cristo eligió a Pedro y los apóstoles, y éstos a su vez a los ministros, en la

línea a la que apuntan las cartas pastorales, confi-
riendo el sacramento del orden el Espíritu, que se
integra en la estructura sacramental. Esta com-
prensión de los ministerios está vinculada a la
concepción hegemónica de la Iglesia en Trento:
una Iglesia visible, societaria e institucional, con-
trapuesta a la posición protestante de una Iglesia
invisible, espiritual y objeto de fe. La dicotomía
entre institucionalidad y carismaticidad no es
una problemática contemporánea, sino que remi-
te al Medievo y a la Reforma y Contrarreforma,
que generó una unilateral polarización eclesioló-
gica, agravada por el distanciamiento entre la
espiritualidad (ascética y mística) y la dogmática,
más cercana del derecho.

En la cristología, el punto de partida fue la
especulación trinitaria, no la vida de Jesús, y la
sacramentología, desde una perspectiva jurídica,
jerárquica y cristo-monista, se vinculaba directa-
mente a Jesús, sin pasar por la mediación eclesio-
lógica. Se impuso una concepción piramidal y
clerical, ya que esta eclesiología respondía al pro-
blema más virulento de comienzos del segundo
milenio, el de la libertad de la Iglesia ante el
poder temporal laical. Hay que tener en cuenta
el contexto de la sociedad estamental y feudal, y el
nacimiento de las monarquías absolutas, las cua-
les favorecían la eclesiología de la sociedad desi-
gual y perfecta, que presentaba a la Iglesia en ana-
logía al Estado. El doble papel secular y eclesial
del soberano pontífice favoreció el trasvase de
ideas políticas y eclesiológicas, con consecuencias
tanto para el Estado como para la Iglesia. En este
marco teológico y sociopolítico hay que integrar
la reforma gregoriana, la mayor revolución ecle-
siológica de la historia del catolicismo, y la teolo-
gía del Pseudo-Dionisio, que estableció una para-
lismo estricto entre el arquetipo de la Iglesia
celestial, determinado por la jerarquía angélica, y
el modelo de Iglesia terrenal con la obediencia
como virtud cardinal de la eclesiología. Estas

especulaciones políticas, filosóficas y teológicas fueron el sustrato de la eclesiología, en lugar de inspirarse en los modelos eclesiológicos del Nuevo Testamento y la tradición patristica¹.

El modelo eclesiológico y el ministerial están estrechamente vinculados. Según cómo entendamos la Iglesia, así también los ministerios, y la eclesiología de la época de cristiandad remite, a su vez, a la concepción política de la sociedad, el Estado y las autoridades. Tanto en la Iglesia como en la sociedad, el poder deriva de Dios, y el emperador y el papa son sus representantes. Los obispos eran cabezas de las iglesias locales y miembros de la aristocracia principesca, y los presbíteros los indiscutibles jefes de las comunidades parroquiales, a los que se sometía directamente el pueblo cristiano. Romper con este orden “natural” y teológico no sólo era un pecado, sino un atentado a la majestad divina y a la terrena. De ahí el carácter político de la herejía, porque la religión era el núcleo de la sociedad, y la Iglesia la institución pública por antonomasia. La estrecha vinculación entre el trono y el altar se daba por igual, aunque con distintas modalidades, en todas las confesiones cristianas. Los paralelismos entre el orden político y el eclesial legitimaban a ambos.

No hay que olvidar tampoco el enfoque esencialista, fixista y ahistórico de la escolástica. El literalismo bíblico y la apologética confesional marcaron la teología. Más que analizar el modelo de Iglesia y de ministerios, y ver si se ajustaba o no al proyecto de Jesús, se partió del statu quo eclesial, que había que defender contra los herejes. La Biblia se convirtió en un arsenal de versículos con los que probar, por acumulación puntual, la validez del modelo eclesiológico y

¹ R. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée, Bilbao 1986.

ministerial vigente, sin tener en cuenta el contexto, los intereses redaccionales de cada escrito y la pluralidad constitutiva del Nuevo Testamento². No había tampoco capacidad para distinguir entre estructuras queridas por Dios y formas concretas de organización eclesiástica, ni entre lo inmutable (lo que llamamos derecho divino) y lo mutable (de derecho eclesiástico). Se partía de un pronunciamiento dogmático y se buscaba legitimarlo con pruebas de la Escritura, subordinando la Escritura a la Tradición, y ésta al Magisterio jerárquico, abdicando la teología de su función crítica y de su autonomía. El contexto de la teología de controversia antiprotestante favoreció el maximalismo ministerial, defendiendo como un todo la organización eclesiástica fáctica. Cualquier cambio se veía como desviación. La teología de controversia generó reactivamente un endurecimiento que impedía alternativas al modelo vigente.

Los mayores problemas surgieron cuando cambió la concepción de la sociedad en la Ilustración, en parte por las tensiones que produjo la fragmentación del cristianismo. Desde la segunda mitad del XVII comenzó el proceso de transformación social, política e ideológica, mientras que el catolicismo se aferró a la síntesis tridentina bloqueando los intentos de transformación de la eclesiología y la teología de los ministerios. Esto llevó a la crisis moderna del catolicismo y al progresivo desfase de su estructura ministerial ante los nuevos retos de la sociedad. De ahí el significado “epocal” del Concilio Vaticano II, con su llamada al *aggiornamento*, la atención a los signos de los tiempos y la integración de la Iglesia en el curso histórico, como propugna la Constitución sobre la Iglesia en el

² R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclée, Bilbao 2001; G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986.

mundo. La renovación de la exégesis, de la historia y de la teología han posibilitado una nueva eclesiología y teología de los ministerios, diferentes respecto de la visión escolástica y más inspirados en la eclesiología del Nuevo Testamento³.

Una nueva concepción eclesiológica

La eclesiología es la matriz desde la que hay que comprender los ministerios. Según cómo entendamos la Iglesia, así resultan los segundos, y según cómo los celebremos, así también la concepción de Iglesia. La eclesiología eucarística domina en los primeros siglos y apunta a un problema pastoral y teológico actual: el de una eclesiología transformada a partir del Vaticano II y el divorcio con una praxis basada en la sacramentología tradicional. A esto se añade el desacuerdo existente entre la renovación teológica de la teología y la Iglesia fáctica subsistente. El nuevo punto de partida de la eclesiología se basa en un replanteamiento del tratado cristológico. En lugar de privilegiar el principio de la encarnación de la segunda persona trinitaria, se parte de Jesús y se analiza histórico-críticamente la jesulogía, que culmina en la muerte y resurrección. Esta nueva orientación pone el énfasis en el carácter judío de Jesús, en su anuncio del reinado de Dios y en su intento de convertir al pueblo de Israel, distinguiendo entre la vida de Jesús y los planteamientos postpascuales.

De ahí que no se ponga en el centro la fundación de la Iglesia ni se busquen momentos fundacionales, que según la arbitrariedad subjetiva de cada teólogo se vinculaban a distintos acontecimientos de la vida de Jesús (elección de los doce

³ Juan A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Desclée, Bilbao 2006.

discípulos, designación de Pedro como fundamento, institución de la eucaristía, nacimiento de la Iglesia del costado del crucificado, etc.). La idea de fundación y momentos fundacionales responde al enfoque jurídico institucional de la eclesiología tradicional, pero pasa de largo ante el hecho de que Jesús anunció el Reino de Dios. La preocupación por la Iglesia no es lo característico de Jesús, sino de la comunidad postpascual. La escatología cercana, es decir, la expectativa de que el final de la historia estaba cercano y de que el reinado de Dios ya había comenzado hizo que Jesús se preocupase poco por el futuro tras su muerte, y mucho menos por dotar de estructuras institucionales al cristianismo. Lo que preocupaba a Jesús era que su comunidad hiciera presente el reinado de Dios en Israel, de ahí sus exhortaciones acerca de las actitudes, valores y comportamientos que tenían que tener sus discípulos.

La teología actual prefiere evitar afirmaciones como la de que Jesús fundó la Iglesia, por fidelidad a la historia y por razones teológicas. No hay que olvidar la estructura trinitaria del credo de los apóstoles o símbolo de la fe, en la que la Iglesia se enumera entre las obras del Espíritu. La Iglesia presupone la toma de conciencia de la identidad divina de Jesús, que se expresa en la filiación y el anuncio de la venida final como juez de la historia. No hay que oponer la comunidad de discípulos a la Iglesia posterior, pero tampoco identificarlos ahistóricamente. La Iglesia se funda en Jesús, en cuanto que él elige a la comunidad de discípulos y pone en marcha el movimiento cristiano, pero la fundación de la Iglesia no es algo puntual ni meramente jesuano.

La Iglesia es el resultado de un proceso trinitario, en el que el papel dirigente lo tiene el Espíritu y la cristología es espiritual. Jesús es el que tiene el Espíritu en el evangelio lucano (Lc 1,35; 2,26.40.52; 3,21-22; 4,1), y luego lo recibe la comunidad (Hch 2). La presencia del Espíritu es

determinante para la designación lucana de los tiempos salvíficos, ya que el Antiguo Testamento llega hasta Juan el Bautista, que profetiza un futuro bautismo en el Espíritu (Lc 3,16). El tiempo de Jesús es el del monopolio del Espíritu, que se hace presente a lo largo de su vida, y el de la Iglesia se inicia con Pentecostés, tras la ascensión que simboliza el final de su vida (Lc 24,50-53) y el inicio de la Iglesia (Hch 1,4-11). En Lucas hay dos pentecostés eclesiales: el inicial que marca el comienzo del tiempo final (Hch 2,17), la plenitud del Reino desde la doble experiencia del Resucitado y su espíritu, simbolizada por el bautismo del espíritu (Hch 2,38), y el misional posterior que lleva al bautismo de los gentiles (Hch 10,44-46; 11,15-17) y la legitimación de la misión (Hch 15,28). Posteriormente, es el Espíritu el que indica a Pablo que vaya a Roma y a los gentiles en contra de sus resistencias (Hch 16,6-7).

Se trata de un esquema teológico, como también lo tiene Juan con su evangelio del Paráclito (Jn 1,33-34; 3,5-8; 14,16-18), el Pentecostés del Resucitado (Jn 20,22-23) y su anuncio de que los discípulos harán cosas mayores que el mismo Jesús (Jn 14,26; 15,26-27; 16,7-17). Son formas diferentes de diferenciar y vincular la acción del Resucitado y el Espíritu. También, en el esquema paulino, que subraya su desconocimiento de Jesús e identifica a Cristo resucitado y la acción del Espíritu (2 Cor 3,17). Su misión, su apostolado y su identidad se basan en la experiencia del Resucitado. En la Iglesia, la multiplicidad de carismas (Rom 12; 1 Cor 12) constituye la eclesiología del cuerpo de Cristo. Donde está el Espíritu está también Cristo resucitado, y la cristologización del primero es la otra cara de la espiritualización del segundo.

Históricamente, la Iglesia es el resultado de la acción de Jesús, el fundador del cristianismo, y de la comunidad primitiva. Puestos a hablar de fun-

dadores habría que mencionar junto a Jesús a apóstoles-discípulos, a Santiago y Pablo (apóstoles pero no discípulos) y a miembros de la Iglesia primitiva (como Bartolomé, Felipe, Esteban, etc.). Inicialmente, la comunidad no rompió con Israel, pero una serie de acontecimientos, narrados de forma diversa por Pablo y Lucas, provocaron la ruptura. La comunidad cristiana era un camino dentro del judaísmo (Hch 9,2; 16,17; 18,25-26; 19,9.23-24), llamada secta de los nazarenos (Hch 24,5.14; 28,22). Finalmente, se constituyó como iglesia aparte, recibiendo sus seguidores el título de cristianos (Hch 11,26). Este salto histórico es el que olvidan los que equiparan a la comunidad de discípulos y la Iglesia postpascual, sin atender al cambio teológico. Según Lucas, los helenistas, que no eran discípulos de Jesús, iniciaron la expansión por Samaría y Asia Menor, teniendo Pablo el protagonismo en el paso a los gentiles, aunque Lucas da la preferencia a Pedro respecto de Pablo en contra de sus cartas. El cristomonismo no distingue entre la actividad de Jesús y la de Cristo resucitado, e identifica reinado de Dios e Iglesia. Lo nuevo es el anuncio de Cristo resucitado, que vendrá al final de los tiempos, cristologizando el mensaje del reinado de Dios, y la experiencia del Espíritu, que, como afirma san Ireneo de Lyon, hace de Cristo y el Espíritu las manos del Padre.

La ruptura entre Israel y el cristianismo tiene causas teológicas e históricas que presuponen un proceso evolutivo. La misión a los gentiles; la ruptura con el templo, el sacerdocio y el culto, que culmina con el asesinato de Esteban; y la superación de la ley, que es parte del evangelio paulino, marcaron momentos decisivos en el nacimiento de la Iglesia. Se trata de un proceso histórico y teológico en el que cambió el mono-teísmo judío en favor de un Dios trinitario. El eje vertebral de la eclesiología tradicional (Dios-Cristo-apóstoles/Pedro-obispos-presbíteros), que

identifica a la Iglesia con los ministros, hay que cambiarlo desde la acción conjunta de Cristo y el Espíritu, de la que surge una Iglesia cristológica y espiritual, carismática e institucional, apostólica y profética. Los títulos de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo e Iglesia aluden al protagonismo de la comunidad, no de los ministros. El binomio comunidad-multiciplicidad de ministerios y carismas es el eje estructural de la eclesiología. Donde hay verdadera Iglesia se pueden reconocer los ministerios y carismas, que cambian a lo largo de la historia. Esta dimensión de la patrística ha sido bien preservada por las Iglesias ortodoxas, que siempre han rehusado concentrarse en la problemática de la legitimidad o no de los ministerios al margen de las Iglesias de las que derivan. La problemática relativa a una continuidad ininterrumpida de la tríada ministerial se desplaza hoy por el problema de la permanencia o no de la Iglesia, sin absolutizar o aislar el mecanismo ministerial⁴.

La constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II ha sido receptiva en buena parte de este nuevo enfoque eclesiológico en lugar de aislar la problemática de los ministerios⁵. De ahí la importancia de la afirmación sobre la Iglesia de Cristo que *subsiste* en la católica (LG 8), sin excluir el carácter eclesial de otras Iglesias, como la ortodoxa, a la que se denomina Iglesia hermana, mientras que las Iglesias protestantes son designadas como comunidades eclesiales (LG 15). También el Concilio ha subrayado que la Iglesia es una obra del Espíritu (LG 4; 6; 7), y la teología del cuerpo de Cristo ha favorecido una multiplicidad de eclesiologías carismáticas.

⁴ H. Fries – K. Rahner, *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1987.

⁵ José M. Castillo, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001.

Asimismo se ha resaltado la vinculación entre la Iglesia y los sacramentos, que se basan en acontecimientos de Jesús, pero que son el resultado de la acción eclesial y de una progresiva toma de conciencia, que en algunos sacramentos ha durado siglos⁶. El nuevo título conciliar de la Iglesia como sacramento global responde a la historia, en el sentido de que es la Iglesia la que crea los sacramentos, siempre en referencia a la vida y acciones de Jesús. Sin Jesús no hay sacramentos, pero es la Iglesia la que los crea. Hay que comprenderlos desde la Iglesia, en la línea de la ecle-siología eucarística (LG 11). Esta revalorización del derecho eclesiástico, dentro del derecho divino, deja mucha más capacidad pastoral y dogmática para la reforma pastoral y para atender demandas que faciliten el acercamiento ecuménico. Una cosa es defender una estructura sacramental y ministerial común, y otra que la praxis y celebración de los sacramentos y ministerios sea la misma e inmodificable a pesar de la heterogeneidad de culturas, necesidades y formas de vida. El fixismo sacramental y ministerial es un residuo de la escolástica y de la Contrarreforma, y sigue inspirando una comprensión ahistórica de ambos.

Uno de los frutos de esta ecle-siología renovada es la revalorización del sacramento del bautismo como el fundamental de la ecle-siología, desplazando así la primacía que tenía el sacramento del orden y abriendo espacios a los laicos como miembros activos (LG 11), a la teología del pueblo de Dios (LG 13-14) y a ministerios y carismas como derivados de la comunidad (LG 12). Se pone el énfasis en la consagración bautismal a Dios, en contra de la vieja teología de la vida consagrada y de la visión del sacramento del orden como el de la consagración, haciendo de los lai-

⁶ K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.

cos cristianos de segunda clase. Al dar prioridad a lo común a todos los cristianos, antes que a las diferencias, se ponen las bases para superar la “jerarcología” y la eclesiología asimétrica de la sociedad perfecta. Éste es el contexto de corrientes eclesiológicas postconciliares como la de las comunidades de base, la teología de la liberación y las que abogan por una Iglesia popular y la democratización de la Iglesia. Serían defectuosas si oponen carisma e institución y vieran la segunda como una depravación de la primera, pero son perfectamente legítimas cuando insisten en dar peso al pueblo y la comunidad, denunciando el clericalismo actual. Muchos problemas postconciliares se deben a mantener el *statu quo* eclesiológico, propio de las jerarcologías, a costa de desvirtuar, neutralizar o reducir el significado teológico de textos neotestamentarios, de la tradición histórica y de los documentos del mismo Vaticano II.

En una eclesiología actual renovada, ya no hay una exclusiva transmisión del Espíritu a partir de lo institucional-sacramental. La acción libre del Espíritu de Cristo se hace presente tanto en el origen y la creación de instituciones como en la abundancia de carismáticos, entre los que sobresalen los profetas. La progresiva desaparición de los segundos, en el último cuarto del siglo primero, y la proliferación de gnósticos y corrientes heréticas favoreció el desarrollo de la institucionalización para salvar el carisma. Pero eso no autoriza la sustitución de lo profético y carismático por lo ministerial institucional. Este desplazamiento fue la causa de las primeras protestas en la Iglesia, ya reflejadas en los escritos joáneos, y de la primera gran herejía, los montanistas. El miedo a los profetas y a los carismáticos, también a los teólogos y a los pronunciamientos de los laicos, es tanto mayor cuanto más clericalismo hay. Hoy tenemos conciencia de que no basta una renovación espiritual de la Iglesia,

sino que es necesaria una reforma ministerial para adecuar la estructura a las necesidades pastorales y a la nueva conciencia teológica que se ha consolidado en los últimos cuarenta años.

Los ministerios en la Iglesia

Esta nueva hermenéutica, en la que el devenir histórico desplaza a una eclesiología fixista y estática, es el trasfondo para explicar los ministerios. Hay que resaltar que Jesús no dejó resueltas las cuestiones institucionales. Las distintas teologías ministeriales que hay en el Nuevo Testamento, así como las controversias existentes en torno a conceptos como el de apóstol y luego el de obispos, presbíteros y diáconos, se deben a que Jesús no determinó las condiciones del ministerio. Lo propio de Jesús no es dar a la comunidad un futuro entramado institucional, sino prepararles para que asuman actitudes, valores y comportamientos propios de servidores y no de señores, en contraste con la crítica que hace de las autoridades religiosas judías. En la eclesiología, y sobre todo en lo relativo a los ministerios, se olvida, muchas veces, que la crítica de Jesús a la religión y sus autoridades deben inspirar la evaluación de las instituciones eclesiales y del papel de los ministros cristianos.

Para empezar, hay que subrayar que no existe un consenso en el Nuevo Testamento acerca de quién es un apóstol y qué prerrogativas tiene. Para Pablo, lo básico es ser testigo del Resucitado y haber sido enviado por él. Lucas, a su vez, transforma el simbolismo comunitario de los doce discípulos, en analogía a las doce tribus de Israel, en “los doce apóstoles”. Pero Pablo y Santiago reivindicaron y ejercieron la autoridad apostólica, sin que fueran discípulos de Jesús. Según Lucas, el apóstol tenía que ser un discípulo de Jesús (Lc 6,13-17; Hch 1,2,21-22.26; 6,2.6;

10,39-41), con lo que excluía a Pablo del círculo estricto de los apóstoles (Hch 9,26-30; 15,2-4; 21,17-18). Pablo, por el contrario, acentuaba su igualdad con el resto de los apóstoles y afirmaba que no interesaba en absoluto el haber conocido o no a Jesús, porque bastaba con ser testigo de la resurrección (Gál 1,1.11-12.15.17.19.22; 2,6-7.10; 1 Cor 9,1; 15,3.5; 2 Cor 11,5; 12,11). El trasfondo de esta divergencia es las tensiones existentes en el cristianismo primitivo entre Pablo, que reivindica la plenitud del apostolado y el haber sido designado apóstol de los gentiles, y la Iglesia de Jerusalén, presidida por el apóstol Santiago, que no pertenecía al grupo inicial de los discípulos y no se contaba en las distintas listas de los Doce. Controversias explicables, porque estos problemas no se plantearon en tiempos de Jesús, ni había indicaciones suyas al respecto.

No sabemos en realidad quiénes eran los Doce, ya que sólo algunos de ellos jugaron un papel importante en los orígenes de las Iglesias, y las listas no coinciden (Mc 3,16-19; Mt 10,2-26; Lc 6,14-16; Hch 1,13). Tampoco tenemos seguridad acerca del significado teológico de los quinientos hermanos a los que se apareció Cristo resucitado y que Pablo cuenta entre los apóstoles (1 Cor 15,6-8). No hay convergencia en la teología actual acerca del origen y significado inicial de los apóstoles, que en cuanto testigos del Resucitado tienen un origen postjesuano. Algunos remiten a una institución judía, mientras que otros aluden a los “apóstoles gnósticos” como fuente de inspiración para la institucionalización cristiana. Otro problema distinto es que los evangelios, que están escritos cuando ya las comunidades cristianas se han desarrollado, tienden a proyectar en la vida de Jesús los orígenes del apostolado, para así subrayar la continuidad entre Jesús, Cristo y la Iglesia, siempre dejando espacios a la acción del Espíritu, que es el que

determina quién debe sustituir a Judas para completar la lista de los Doce y el que guía a los apóstoles para que tomen decisiones.

En la tradición posterior al Nuevo Testamento, la apostolicidad de las iglesias encuadra a los ministros, y la sucesión apostólica es una mediación y un signo de la primera, a la que se subordina. La apostolicidad resalta la continuidad entre Jesús-los apóstoles-las iglesias, es una nota y un predicado eclesial que subraya su legitimidad como auténtica Iglesia de Cristo. La Iglesia conserva la identidad que ha recibido desde el tiempo apostólico, sin que obste para que haya evolución y crecimiento bajo la inspiración del Espíritu. Es apostolicidad de origen y de doctrina. Otra cosa distinta es que los instrumentos de los que se sirvieron las Iglesias para resaltar esa continuidad, el mecanismo de la sucesión, hayan sido establecidos por Jesús, por los mismos apóstoles o por la Iglesia copiando instituciones no cristianas. Lo que históricamente cristaliza en la segunda mitad del siglo II se puede proyectar teológicamente en los orígenes, en cuanto interpretación legítima, pero no como una realidad histórica.

Si en el caso de los apóstoles no podemos probar una fundación jesuana, tanto menos en lo que concierne a los ministerios. En los ministerios el vacío es todavía mayor, ya que no hay derivación directa de Jesús, ni tampoco es necesaria la legitimación del apóstol que se dirige a iglesias con cargos ministeriales ya existentes (Fil 1,1). Las comunidades crean ministerios y eligen a personas que los ejerzan, inspirándose tanto en la vida de Jesús como en las tradiciones ministeriales del judaísmo y de la sociedad romana. Los cristianos, tras la ruptura con Israel, fueron expulsados de las sinagogas y hostigados por las autoridades romanas. Al mismo tiempo, vivían una expansión misionera y se postponía la llegada del tiempo final. Había que preparar a la

comunidad para la misión y la supervivencia, en un contexto de crecimiento numérico y de crecientes problemas doctrinales a causa de las heterogéneas corrientes helenistas, que formaban parte de una cultura sincretista y ecléctica, con pretensiones de universalidad dentro y fuera del mismo Imperio.

El problema de los ministerios se volvía tanto más acuciante cuanto más distancia había de la generación que conoció a Jesús. La pérdida progresiva de los grandes apóstoles desde la década de los sesenta, entre ellos Santiago, Pedro y Pablo, y el auge de carismáticos que aportaban nuevas visiones y componentes doctrinales exigía fortalecer a dirigentes (Heb 13,7) que ejercieran funciones de control, tanto más cuanto que desaparecían los apóstoles itinerantes de la primera época y se constataba un retroceso de los profetas y carismáticos, como indica la *Didaché* (13,13-3; 15,1-2). Las distintas comunidades recurrieron a instituciones judías y romanas como fuentes de inspiración, para desde ahí instaurar sus ministerios y las tareas ministeriales. Esta capacidad de adaptación se dio durante la época romana (patrística) y luego con la invasión de los bárbaros en el Alto Medievo. Uno de los éxitos de la misión se debió a la asimilación de las estructuras organizativas, jurídicas y administrativas del eficiente Imperio romano. Se crearon instituciones de nuevo cuño y se tomó distancia de la teología y de los sacerdotes y levitas del pueblo judío, que en el siglo III recobraron importancia para el cristianismo. Es significativo que estos ministerios se inspiraran en cargos profanos de las sociedades en las que vivían, mientras que las autoridades religiosas del judaísmo y de la sociedad romana tuvieron menos influjo. Los problemas de inculturación, que surgen por la doble pretensión cristiana de ser una religión universal y de enraizarse en las culturas y pueblos en los que vive, tienen aquí una fuente de inspi-

ración, en contra de la sacralización de un modelo único, el que se impuso en el segundo milenio.

La opción de inspirarse en cargos profanos no es casual. El mismo judaísmo pasó de ser una religión del templo y los sacrificios, a una del libro y de la ley, sustituyendo los rabinos a los sacerdotes y convirtiendo a la sinagoga en la institución central. Esta transformación influyó en los cristianos, que tenían otros motivos para distanciarse del sacerdocio judío. La nueva teología judeo-cristiana afirmaba que el sacerdocio de Cristo abolió la institución sacerdotal anterior. Lo propio del cristianismo es que hay un solo sacerdote, Cristo, y que toda la comunidad es sacerdotal, sin que ningún cargo o ministro reciba ese título. Jesús, desde el punto de vista judío, era un laico, sin consagración alguna. Se creó así una nueva forma de sacerdocio (Heb 4,14; 5,5-10; 8,1; 9,11; 10,19.21) desde una existencia consagrada a Dios (Heb 9,11-28). El sacrificio de Jesús fue su vida, con oraciones y súplicas (Heb 5,1.3.7; 7,27; 8,3.4; 9,7.9.14.25.28; 10,1-2.8.12; 11,4.17; 12,7) sin necesidad de otros sacrificios ulteriores. Dios acepta la vida y muerte de Jesús a consecuencia de su fidelidad a Dios y a los hombres. No es que Dios quiera o exija su muerte, ya que ésta es el resultado de la acción humana y no de un designio necrófilo divino, pero el sacrificio de una vida entregada a los demás hasta la muerte (Heb 5,7-8; 9,15.26) es agradable a Dios. Las teologías de expiación, sacrificatorias y de satisfacción, que se impusieron luego en el cristianismo son más judías que cristianas y mantienen la exigencia de víctimas y sacrificios desde la perspectiva de un Dios justiciero que sólo se aplaca con sangre. Esta pastoral del terror ha durado hasta hoy y es parte de la rejudaización posterior del cristianismo.

Una cosa es que Dios se identifique con la vida y muerte de Jesús, y que llame a la imitación

y seguimiento de su Hijo, y otra muy distinta desvirtuar la acción humana en favor de una presunta decisión divina, como ha hecho la especulación dogmática medieval. El pecado estriba en el mal que hacemos a los hombres, también a Jesús, por eso Dios no salva del pecado a base de exigencias que sacrifican al hombre. Dios quiere la vida y el crecimiento humanos, no agobiarlo con exigencias y culpabilidades que empeoran la vida humana. La Palabra de Dios salva y libera o deja de ser divina, y esto es lo que no acepta la religión legalista, tanto la judía como la cristiana, que anteponen la ley y el sacrificio a la libertad y felicidad humanas. Con Jesús se radicaliza la relación entre Dios y los hombres: no hay que hacer a Dios ofrendas que pertenecen al orden del tener, sino que hay que ofrecerse a Dios como hostia viva (Rom 12,1), y el único sacrificio que Dios quiere es la solidaridad con los pobres y los débiles (Heb 13,15-16; Sant 1,27). De ahí que toda la comunidad cristiana sea sacerdotal (1 Pe 2,9), que el sacrificio cristiano sea una vida consagrada a Dios y que todos los cargos y dignidades anteriores pierdan validez, ya que el nuevo contexto exige que sean servidores de la comunidad. Surge así la especificidad cristiana, la de un pueblo sacerdotal todo él (Ap 1,6; 5,10; 20,6), que les lleva a vivir en iglesias domésticas con ausencia de templos, a ser acusados de ateos por la sociedad y a romper los parámetros establecidos acerca de lo que es sagrado, sacerdotal y sacrificial. Hay una relativización de las mediaciones sagradas, en favor de la ética, el profetismo y el compromiso en el orden secular. En cuanto que todos tienen acceso a Dios, siendo los carismas y ministerios una concreción de la plenitud del espíritu, surge una comunidad basada en el discernimiento, personal y colectivo, y una religión mayor de edad, en cuanto que la propia conciencia es el lugar de la imitación y seguimiento, relegando a los ministros a servidores de la comunidad y promotores de su protagonismo. Se trata

de una concepción muy distante de la Iglesia clerical que se impuso históricamente.

Posteriormente, y bajo el influjo de la teología judía (1 Clem 40,2-3; Hipólito, *Trad. Apost.* 41; 66) se produjo una sacralización y sacerdotalización del ministerio. La eucaristía, como sacrificio cristiano por excelencia, actualiza la vida y muerte de Jesús y lleva a que el ministro de ella (inicialmente el obispo que preside la eucaristía local, luego los presbíteros que celebran, en comunión con él, en las parroquias) sea designado sacerdote. El suyo es un sacerdocio ministerial, que tiene paralelos parciales en el judaísmo y en el paganismo, y está al servicio del sacerdocio de los fieles, a los que no puede anular ni suplir, porque es de otro orden. Fue un desarrollo teológico eclesial, legítimo e integrable dentro de la eclesiología de la comunidad. El problema estaba en que fácticamente se ha convertido durante siglos en “el sacerdocio” sin más, en base a debilitar el de la comunidad de fieles. La teología de potestades y el individualismo sacerdotal han marcado esta concepción, que ha aislado al ministro de la comunidad y ha generado una teología y un derecho en los que la atención se concentra en la figura del ministro del que depende la validez y legitimidad de los sacramentos, con independencia de la eclesialidad y el contexto comunitario en que se desarrollan. La renovación ministerial pasa por revisar esta deficiente teología. Lo específico cristiano, un solo mediador y comunidad en la que Dios se hace presente, se desvirtúa al acentuar el papel de sacerdotes pontífices (mediadores entre Dios y los hombres) y pasar el protagonismo de la comunidad al ministro. Sus efectos duran hasta hoy.

En este contexto surgieron las dos grandes corrientes ministeriales cristianas. La primera es la de las comunidades judeo-cristianas, que tienen como expresión máxima la Iglesia de Jerusalén. En ellas había un gobierno colegial de

ministros, a los que se llamaba “presbíteros” o ancianos, según la tradición patriarcal judía (Hch 15,4.6.12.22-23). Eran representantes de las familias principales, encargados de las comunidades y miembros importantes en las sinagogas. Junto a este grupo surgió otro de siete, símbolo de plenitud, para atender a la rama helenista de los judeo-cristianos, que se quejaban de ser discriminados por las comunidades (Hch 6,1). Lucas los presenta como predicadores, evangelistas y misioneros (Hch 6,5.8-13,8,4), elegidos por la comunidad e instituidos por los apóstoles, que les impusieron las manos (Hch 6,2-6). De esta forma, Lucas explica el origen de los ministerios en las comunidades judeo-cristianas a partir de la doble estructura de presbíteros con un presidente para los judíos palestinos (Hch 4,5.8.23; 6,12; 23,14; 24,1; 25,15) y ministros escogidos por las comunidades e instituidos por los apóstoles para los judíos helenistas. Son nuevas instituciones eclesiales copiadas de las estructuras profanas de sus propias sociedades. Son cargos técnicos, profanos y laicos, a los que nunca se denomina sacerdotes ni se les conceden atribuciones litúrgicas o cultuales (con la excepción tardía del libro del Apocalipsis que habla de una acción litúrgica de los presbíteros en la Jerusalén celestial: Ap 4, 4-11; 5,6-10.14). Lo colegial, así como la pluralidad de helenistas respecto de la comunidad de Jerusalén, marca el origen de los ministerios, expresando de esta forma el carácter de comunión de la Iglesia y la diversidad de concreciones del ministerio. Se trata de dos elementos claves para revitalizar los ministerios en el tercer milenio del cristianismo.

Junto a estas comunidades estaban las iglesias de mayoría gentil o pagana, gobernadas por un colegio de obispos y diáconos, términos ambos usuales en la sociedad romana. En las comunidades paganas los dirigentes gobernaban gremialmente (1 Tes 5,12-15.19-23), con ministros

llamados servidores o diáconos (Rom 13,4; 15,8; 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; 11,15-23; Gál 2,17) y también obispos, en plural como grupo (*episcopoi*: Flp 1,1). Unos eran de origen carismático (1 Cor 12,28; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Hch 13,1; 2 Tim 1,11; Ap 18,20), otros delegados escogidos por las comunidades (2 Cor 8,19.23), otros colaboradores de Pablo (1 Cor 16,10-12.15.21-23; Fl 4,2-3). Muchos eran ministros itinerantes, otros fijos y estables, a veces matrimonios (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; Hch 18,2.18.26; 2 Tim 4,19) y con toda seguridad algunos eran mujeres (Rom 16,1.7; 1 Tim 3,11-13). Los obispos (en plural, porque constituían un colegio u orden) eran los administradores, prefectos, *managers* y gestores, mientras que los diáconos eran los servidores, domésticos y siervos. El obispo es la copia eclesiástica de un cargo civil, mientras que la nomenclatura de diáconos o servidores no sólo refleja cargos de la sociedad, sino que corresponde al carácter de servicio que da Jesús a cualquier autoridad en su comunidad, como indica el simbolismo del lavado de los pies en la última cena. Es un servicio, no una dignidad mundana, que es lo que se impuso bajo el doble influjo romano y judío.

En el último cuarto del siglo I, tras la guerra de los setenta, la ruptura definitiva con Israel y la expansión por la diáspora judía del Imperio romano, se produce la fusión de las iglesias judeo-cristianas y pagano cristianas. Por un lado, se tendió a la homogeneización de la estructura ministerial (Hch 20,17-38); por otro, se buscó una legitimación teológica a las estructuras ya existentes. Se creó una estructura común para todas las iglesias, fueran judeo-cristianas o gentiles, y se buscó una fundamentación teológica que, a ser posible, las vinculara al mismo Jesús, a pesar de que éste ni creó ni fundó ministerios locales, entre otras cosas porque en sentido estricto tampoco fundó iglesias, aunque fuera el fundamento de éstas y el iniciador del movimiento

cristiano. Tanto la sucesión episcopal como la presbiteral derivan de la apostólica, y ambas pueden recurrir a la tradición y la escritura para legitimarse, aunque histórica y teológicamente es claro que se impuso la episcopal sobre la presbiteral, pese a que el obispo es sucesor de los apóstoles en cuanto que forma parte del colegio episcopal que a su vez remite al colegio apostólico globalmente. Ésta fue también la doctrina teológica prevaleciente en la Iglesia latina hasta el siglo VIII y sigue siendo la de las iglesias ortodoxas, en contra de la tendencia de la eclesiología romana a individualizar la sucesión petrina y papal, y a establecer una distinción clara entre la sucesión apostólica romana y la colegial del resto de los obispos. El obispo nunca es, sin embargo, sucesor individual de los apóstoles, y la colegialidad es un elemento constitutivo del ministerio episcopal y se expresa al máximo en los concilios ecuménicos, y también de forma vinculada y subordinada en las conferencias episcopales.

En lo que respecta a la homogeneización, se produjo una fusión entre los obispos y los presbíteros, es decir, entre los dos ministerios principales de los dos tipos de comunidades. En los mismos escritos se utiliza uno u otro título indiscriminadamente para las mismas personas (Hch 20,17.28; 1 Pe 5,1-7), de tal forma que unas veces se habla de obispos y otras de presbíteros (1 Tim 3,2; 5,17; 6,11-16; Tit 1,5-9). Se exhorta a los presbíteros a que, como pastores, “*episcopeen*”, se comporten como buenos obispos (Hch 20,17.28; Tit 1,5-9). Es decir, se inicia la etapa en la que los ministros cristianos se llaman por igual presbíteros o obispos (ambos en plural y de forma colegial), cuando todavía no hay distinciones claras entre el presidente del presbiterado, al que se acaba luego dando en exclusiva el título de obispo, y el colegio de los presbíteros. Intencionadamente se mezclan estructuras de dos tipos de Iglesia, porque se tiende a fundirlas y a

darles una estructura común. Esta fusión dio a las iglesias una estructura común, estabilidad y seguridad ministerial. Hoy cobra nueva relevancia ecuménica a la luz de iglesias cristianas que mantienen la sucesión apostólica por la mediación episcopal y las comunidades eclesiales protestantes que han renovado la tradición presbiteral.

Progresivamente el episcopado se convirtió en un cargo al que se podía aspirar y se establecieron las condiciones que tenían que cumplir los candidatos (1 Tim 3,1-7; Tit 1,5-9). Hay una larga discusión sobre si en las cartas pastorales se defiende ya la figura del obispo monárquico, que sólo se establece de forma universal a finales del siglo II, o si todavía se apela a los que desean ser obispo, cargo que comienza a ser dignidad eclesial, sin que se dirima acerca de si hay que ejercerlos de forma individual y singular, o de forma gremial. En el periodo inicial las comunidades eran pequeñas, lo cual permitía relaciones interpersonales, y las competencias estaban poco delimitadas. De ahí la conjunción entre una clara conciencia de autoridad apostólica, que remitía al mismo Cristo (Rom 10,14; 1 Cor 15,11), y una praxis de colaboración con los ministros locales y las comunidades, que eran las que tenían el protagonismo. Por eso, en las cartas paulinas se apela al discernimiento comunitario (1 Tes 5,19-22) más que a la obediencia a las normas. La autoridad del cargo no quita la necesidad de argumentar y dar razones, sin buscar dominar sobre ellas (2 Cor 1,24) y cuando hay problemas, como por ejemplo los relativos a la correcta celebración litúrgica (1 Cor 11,5-6.16), morales (1 Cor 5,1-13) o disciplinarios (2 Cor 7,8-13), Pablo se dirige a toda la comunidad y no a sus dirigentes. Los ministros no desbancan a las comunidades, como ocurrió luego. La obediencia en cuanto virtud eclesiológica no está reñida con la argumentación y la discusión, como en las comunidades paulinas, y la identificación de cualquier crítica con

“desafecto” o impugnación de la autoridad responde a una teología que no tiene base ni en la tradición jesuana ni en la paulina.

Parecidas cualidades a las episcopales se exigen a los diáconos, que tenían tareas asistenciales y administrativas, y eran auxiliares de los obispos-presbíteros (1 Tim 3,8-13; 4,6). Cuando se trata de mujeres que aspiran a cargos se les pide que sean viudas y mujeres de un solo marido, buenas educadoras de sus hijos, hospitalarias, caritativas, etc. (1 Tim 5,9-10). No están claros los ministerios ejercidos por las mujeres, aunque no hay duda de que había un ministerio femenino ejercido por las viudas (1 Tim 3,11; 5,3-16; Tit 2,2-5; Hch 9,39), mujeres con puestos relevantes en las iglesias (Col 4,15; Hch 16,14-15) e incluso apóstoles (Rom 16,7), aunque no tengamos certezas sobre sus tareas y ministerios. En los siglos posteriores es constatable el ministerio de diaconisas, y hay bastante consenso acerca de los motivos antropológicos, teológicos y pastorales que limitaron el significado y las tareas ministeriales de las mujeres. Es evidente, en cualquier caso, que en ningún texto se alude a prescripciones de Jesús al respecto y que el ministerio es una creación postpascual y no jesuana, aunque se inspire en la vida de Jesús, sus discípulos y apóstoles.

Los que aspiraban a cargos cristianos tenían que ser buenos ciudadanos y personas ejemplares, un condicionamiento que lleva durante siglos a rechazar que “esclavos” puedan ser ministros cristianos. Por otra parte, había que legitimar teológicamente los ministerios y establecer criterios para controlar a los candidatos. El problema de discernir entre verdaderos y falsos profetas se extiende a los cargos locales. Ya no bastaba la legitimación carismática del que se siente inspirado por el Espíritu y se ponía a servir a la comunidad, como ocurría en la primera fase. Ni tampoco era suficiente que algunos anfitriones de iglesias domésticas se convirtieran en ministros, recono-

cidos por las comunidades. Ni siquiera bastaba la elección comunitaria, dada la gran amenaza de herejes y cismáticos. La institucionalización era necesaria por razones teológicas y sociológicas. La institución está al servicio del carisma no es una alternativa sustitutiva ni busca anularlo, sino encauzarlo teniendo en cuenta el contexto histórico y social.

Entonces se recurrió al esquema de los apóstoles, cuya autoridad última deriva de Cristo. Éstos escogían a los ministros e incluso les imponían las manos, según el ritual judío para los enviados o instaurados en un cargo. Unas veces era el colegio de presbíteros el que ordenaba: en 1 Tim 4,14 se indica que los presbíteros impusieron las manos a Timoteo “tras una intervención profética”. En cambio, en 2 Tim 1,6 se alude a la imposición de manos directamente por Pablo. No había una praxis única de designación de ministros, ni una única teología legitimadora, sino variedad, según las iglesias y circunstancias. En contra del desarrollo posterior, que fijó un procedimiento estricto de consagración de los ministros, inicialmente el cristianismo no tenía una regla fija, ni ésta venía de los apóstoles, y mucho menos de Jesús. Había distintas formas de elección, designación e instauración en los cargos, que luego se homogeneizaron y universalizaron. Lo básico seguía siendo la continuidad eclesial, de doctrina y ministerio.

Faltaba establecer la posterior teología de la sucesión de los apóstoles, que está relacionada con el surgimiento del obispo monárquico. Los gremios de obispos-presbíteros gobernaban las iglesias y de entre ellos emergió una figura que asumió el papel de coordinador, portavoz y presidente. Es el que, en nombre del colegio, escribe y se relaciona con los dirigentes de otras iglesias vecinas. En un largo y complejo proceso, que en algunas iglesias, como la de Alejandría, duró hasta comienzos del siglo III, la figura del presi-

dente o coordinador fue asumiendo cada vez más relieve, acumulando competencias y distanciándose del colegio del que era miembro. Del colegio portavoz se pasó al presidente del colegio, y éste afianzó su poder y autonomía sobre el presbiterio hasta que se independizó de él como obispo (inspector), mientras que los demás conservaron el título de presbíteros. Así surge la tríada clásica, que la Iglesia católica ha mantenido hasta hoy: el presidente, que conserva el título de obispo (vigilante, inspector, intendente); el colegio de presbíteros (luego llamados sacerdotes) que gobierna la Iglesia, presidido por el obispo; y un conjunto de diáconos, dedicados a tareas administradoras y asistenciales, ayudantes natos del obispo y de entre los cuales se elige, en muchos casos, su sucesor. Es el “obispo monárquico”, que algunos autores ven ya presente, al menos como tendencia, en las cartas pastorales del Nuevo Testamento. No cabe duda, sin embargo, de que el origen colegial del ministerio así como el carácter del obispo como presidente del presbiterio, asocia estrechamente a obispos y presbíteros, en contra del solipsismo o el aislamiento del obispo, y que las funciones de ambos cambian a lo largo de los siglos. Inicialmente era el obispo el ministro por antonomasia del culto y la eucaristía era siempre episcopal (del obispo con su presbiterio), mientras que luego el obispodeviene más pastor y administrador, mientras que los sacerdotes ven en la eucaristía el núcleo mismo de su ministerio.

De esta forma culminó un complejo proceso institucional de dos siglos. La comunidad perdió protagonismo en favor de sus dirigentes. Éstos concentraron el poder, desbancando a los profetas, maestros y demás carismáticos. Finalmente, se impuso la tríada de obispos, presbíteros y diáconos con una graduación y subordinación cada vez más delimitada y jerárquica. Se creó el perfil de lo que fue la carrera clerical. A finales del siglo II, se desarrolló la teología de la sucesión apostó-

lica, en base a los obispos como seguidores y sucesores de los apóstoles. De nuevo se recurrió a una institución profana del Imperio, que fue muy eficaz como instrumento de control doctrinal y ministerial. Se crearon listas paralelas a las de gnósticos y filósofos, que establecían cadenas sucesorias en las distintas escuelas del Imperio. Estas listas tenían la doble función de defender la ortodoxia doctrinal y ministerial de las iglesias respecto de los herejes, y de afianzar la autoridad de los ministros en las comunidades. Éstas debían someterse a ellos y no podían destituirlos, porque habían sido impuestos por los apóstoles (1 Clem 1,3; 44,2-6; 54,1). En este contexto de robustecimiento de la autoridad jerárquica, se recurrió al Antiguo Testamento (1 Clem 42,5-43,6) y se multiplicaron las llamadas al orden y la disciplina, como en los grupos estoicos. Este proceso se agudizó en la segunda mitad del siglo III, cuando la Iglesia cristiana había definitivamente vencido al judaísmo y comenzaba a ser influida masivamente por el Antiguo Testamento.

Conciencia histórica e implicaciones actuales

Esta perspectiva histórica y evolutiva tiene gran importancia en la época actual. Cuando se plantean nuevos problemas acerca de si el actual modelo de ministerio es válido o hay que cambiarlo, de si se pueden admitir ministros temporales junto a los vitalicios o de si se puede admitir a la mujer al sacerdocio ministerial y al episcopado, se suele recurrir a la voluntad de Cristo. Es evidente que la Iglesia en su conjunto no puede oponerse a la intención de Jesús, si quiere conservar su fidelidad e identidad. Sin embargo, hoy tenemos conciencia de que la creación de los ministerios, así como su posterior sacerdotalización, no se debe a instrucciones de Jesús, sino a la creatividad eclesial, inspirada por el Espíritu. Es la Iglesia la que debe determinar en cada momen-

to histórico, a la luz de las necesidades pastorales y de los signos de los tiempos, qué es lo que se debe hacer y cómo estructurar los ministerios. Jesús ha dejado un espacio amplio a la acción eclesial, su insistencia está más en los valores y actitudes que deben tener los ministros, es decir, cómo deben ejercer su autoridad al servicio de la comunidad, que en prescribir quiénes, cómo y en qué condiciones deben detentar los cargos. Si se tiene una visión histórica y evolutiva de los ministerios, cambia la concepción dogmática, así como se abren espacios nuevos a la creatividad eclesial. La discontinuidad en las formas de ejercer el ministerio cristiano no tiene por qué implicar una ruptura con la inspiración subyacente a la creación de los ministerios, a menos que se defienda una teología esencialista y ahistórica, en la que cualquier cambio es herejía y en la que el modelo no es el Nuevo Testamento, sino la concreción que estableció Trento para responder a la Reforma protestante.

De hecho, hay una gran variedad histórica en lo que concierne a las condiciones del ministerio. En la Iglesia antigua los esclavos no podían ser elegidos como ministros precisamente porque no eran hombres libres, y luego en la época colonial se rechazaba admitir a los indígenas al sacerdocio ministerial en el contexto de neocolonialismo eclesiástico que ha impregnado la primera época de las misiones modernas. De ahí la necesidad de replantear el problema del acceso de la mujer al ministerio sacerdotal en un nuevo contexto eclesial y social. No hay que olvidar, sin embargo, que el problema no es sólo la existencia o no de mujeres sacerdotes, sino que lo más importante es cambiar la visión patriarcal, masculina y androcéntrica que ha marcado al cristianismo, a mujeres y varones, en función de una nueva sensibilidad que parte de la dimensión maternal y femenina del mismo Dios. Si el acceso de la mujer al ministerio se plantea como un

mero conflicto de poderes, sin cambiar la teología de potestades, fracasaría el intento de renovación eclesiológica y ministerial.

La recepción de la teología ministerial en el Vaticano II

El Concilio Vaticano II ha asumido en parte los resultados de la exégesis y de la teología histórica, pero muchas contribuciones surgieron en la época postconciliar a partir de la mayor libertad que dieron el método histórico-crítico y la investigación histórica. El Vaticano II parte de la apostolicidad de la Iglesia, que se origina en el colegio de los Doce (LG 18-19) y en el de Pedro con los apóstoles, a los que se da un origen cristológico (*“statuente Domino”*, en lugar de hablar de una fundación jesuana: LG 22), aunque sin destacar el papel del Espíritu Santo. Se resalta el carácter colegial del episcopado y también la teología tradicional según la cual los apóstoles escogieron colaboradores que ocupasen su puesto, que son los obispos (LG 20), ignorando las exégesis que resaltan el surgimiento de ministros no designados por los apóstoles. La misión dada por Jesús a sus apóstoles es la que constituye la base de la sucesión apostólica, sin resaltar la apostolicidad de toda la Iglesia como lo esencial y como marco en el que se desarrolló la sucesión apostólica. La continuidad y perdurabilidad del colegio apostólico es lo que el Concilio llama testamento de los apóstoles (LG 20).

El Concilio vincula a los Doce y a los apóstoles (LG 19), pero ya no equipara a ambos grupos ni hace depender a los apóstoles del Jesús terreno. Tampoco se pronuncia sobre si cada apóstol, en singular, es fundamento de la Iglesia, o el conjunto del colegio apostólico. Hay conciencia del debate existente dentro del mismo catolicismo al respecto. Pero siempre se busca resaltar la continuidad con la tradición anterior a la hora de resaltar la

apostolicidad y el carácter petrino de la Iglesia católica. El esquema subyacente es el tradicional de Cristo-apóstoles-obispos, subrayando que Cristo puso a Pedro al frente del colegio apostólico (LG 19) y estableciendo una semejanza entre Pedro y los apóstoles, por un lado, y el papa y los obispos, por otro (LG 22). No se quisieron dirimir las complejas controversias teológicas y ecuménicas subyacentes, que luego se plantearon en la teología postconciliar. El Concilio optó por una teología tradicional y continuista del ministerio, pero era consciente de los nuevos problemas exegéticos e históricos que planteaba el método histórico-crítico y buscó formulaciones de compromiso y abiertas a la nueva exégesis. La teología postconciliar acentuó todavía más esos cambios, y la hermenéutica exegética y teológica actual ha ido mucho más allá de la letra de los textos conciliares.

Lo más importante es la revalorización dogmática del episcopado. Parte de los obispos como sucesores de los apóstoles y escogidos por éstos entre sus colaboradores (LG 20), que, a su vez, tenían que establecer otros varones en el ministerio. Se dice que los varios ministerios se vienen ejerciendo en la Iglesia “según la tradición” y que el primer lugar lo tienen los obispos, que son sucesores por “institución divina” de los apóstoles (LG 20,28), y el ministerio es ejercido “desde antiguo” por obispos, presbíteros y diáconos (LG 28). Es decir, se buscan formulaciones que resalten la continuidad con la doctrina tradicional acerca de la sucesión apostólica, pero por otra parte se evita establecer que Jesús instituyó directamente los ministerios, que se reciben de la comunidad (LG 20), legitimándolos en base a la tradición y a la antigüedad. La idea de “institución divina” es vaga y general. Subraya que los ministerios existen por voluntad de Dios (en Trento se decía que por “*divina ordinatione*”), pero sin dirimir los problemas teológicos que plantean los ministerios. El dogma no puede ignorar a la historia, que hoy

conocemos mejor gracias al desarrollo teológico del siglo XX. Según la teología católica renovadora, es la Iglesia primitiva la que crea el apostolado, inspirándose en hechos de la vida de Jesús, y la que progresivamente crea una estructura ministerial, apoyándose en tradiciones hebreas y aportaciones de la sociedad romana, a los que vincula a los apóstoles. Es decir, la teología posterior da más peso a la creatividad de la misma iglesia, que se da estructuras y teologías dependientes de su entorno socio-cultural.

Lo más novedoso es la afirmación de que la consagración episcopal confiere la plenitud del sacramento del orden (LG 21) y de que los obispos rigen iglesias particulares, que les han sido encomendadas, como vicarios de Cristo (LG 27). La historia de la teología ha conservado siempre la conciencia de que el sacerdocio es una creación con dos líneas diferentes, la que pone la primacía en el sacerdocio episcopal, relegando a los presbíteros a sacerdotes de segundo grado (que es la que se impuso en el Concilio), y la igualitaria, que conserva la memoria de iglesias gobernadas por el colegio de presbíteros, inicialmente sin un obispo monárquico. Esta segunda cobra relevancia ecuménica en la teología actual, que es consciente de que iglesias apostólicas no pueden demostrar históricamente la existencia continua y permanente de un obispo desde los inicios.

De ahí también la revalorización episcopalista del Vaticano II. La teología actual subraya que el ministerio episcopal está relacionado con una iglesia local (en la línea de la eclesiología de comunión), que tiene la plenitud del sacramento del orden (a diferencia de los presbíteros) y que sus funciones y autoridad vienen de Cristo y el Espíritu, no del papa. Se rompe con la idea de un papa como obispo universal, relegando a los demás a ser sus gobernadores. Expresamente se afirma que los obispos no son vicarios del papa (LG 27). Se da así autonomía y personalidad teo-

lógica a los obispos, aunque siempre se insiste en que el ejercicio de sus funciones y autoridad presupone la comunión con el papa y con el resto de los obispos. El Vaticano II precisó el ministerio papal, encuadrándolo en un contexto colegial y de eclesiología de comunión y abriéndolo a los interrogantes planteados por las iglesias no católicas, con objeto de que no siga siendo el gran obstáculo para la unidad de los cristianos, en lugar de ser el factor de unidad e integración al que está llamado. El Concilio revalorizó al episcopado tanto en relación con el papa, por medio de la doctrina de la colegialidad y la eclesiología de comunión, como respecto de los presbíteros, ya que atribuyó al episcopado la plenitud del sacramento del orden y afirmó la distinción entre el grado superior del sacerdocio (los obispos) y el sacerdocio de segundo grado, el de los presbíteros (LG 28; PO 7). La igualdad entre el sacerdocio de los obispos y el de los presbíteros, que propugnaba la teología escolástica en virtud de la concentración del ministerio en el culto, fue desautorizada por el Vaticano II.

A su vez, al hablar de los presbíteros se recoge, aunque sólo en parte, el nuevo enfoque que subraya la vinculación comunitaria del presbítero, y la derivación de los ministerios de la Iglesia. El Decreto sobre los presbíteros parte de la misión de la Iglesia (cap. 1: PO 1-3) y del ministerio (cap. 2: PO 4-11), para finalmente hablar de la vida presbiteral (cap. 3: PO 12-21). Éste es un enfoque renovador que parte de la Iglesia y su misión, y no de la dignidad o potestad de una persona. Se habla en plural de los presbíteros y se deriva del sacerdocio de Cristo (no del obispo), del que participan de forma diferente presbíteros y laicos (PO 2; 7; 9; LG 10), ya que ambos actúan en su nombre (PO 2). La diferencia entre ambos está en que los presbíteros desempeñan públicamente el oficio sacerdotal (PO 2) y actúan como ministros de Cristo cabeza (PO 12), es decir, en cuanto pastores de la comunidad (padres y maestros: PO 9; 11; 13;

LG 28; SC 33). La dimensión colegial de los presbíteros se canaliza como presbiterio (PO 8) y senado, en cuanto colaboradores y consejeros natos del obispo en la diócesis (PO 7; CD 27).

El Concilio no entra a discutir el origen y significado teológico de la diversidad entre obispos y presbíteros, ya que es consciente de que una corriente de la teología católica ha admitido desde la patrística que la diferencia entre ambos es una creación eclesial. También los protestantes han reclamado siempre que hay una sucesión presbiteral, junto a la episcopal, que participa en la sucesión apostólica. El Concilio no resuelve esta problemática teológica, con claras repercusiones ecuménicas, y se contenta con afirmar que el ministerio es ejercido de distintas formas por aquellos que ya *desde antiguo* se llaman obispos, sacerdotes y diáconos (LG 28). Habla también de los obispos como ministros *ordinarios* de la confirmación, sin excluir a los presbíteros, y “dispensadores de las sagradas órdenes” (LG 26), sin más concreciones. La propuesta de que sólo los obispos pueden incorporar por el sacramento del orden a otros, se sustituye por la de que “es propio” de los obispos ordenar para el cuerpo episcopal (LG 21). El Concilio es fiel a la norma de no proclamar nuevos dogmas ni condenar opiniones teológicas controvertidas. Se debate entre la continuidad con la tradición y las nuevas aportaciones exegéticas y teológicas, aunque éstas cobraron relevancia después del Vaticano II. Hay un claro intento de situar a la Iglesia en el mundo y a los ministerios en el contexto de la misión, de tal forma que el testimonio y la evangelización desplazan a la teología de poderes que llevó a la jerarcológia.

La insistencia en la vinculación del presbítero con Cristo (actúa en la persona de Cristo: PO 2; 13; LG 10; 28) se contrapone a todo intento de hacer del ministro un simple delegado de la comunidad, revocable por ésta. Pero la eclesialidad del ministerio es fundamental para no caer en una

ontología individualista de potestades, en base a haber sido escogido y segregado por Dios en la línea de la teología del sacerdocio de raíces judías y de la teología escolástica que acentuaba la relación vertical del sacerdote con Dios (LG 10; 28; PO 2; 3; 5). El binomio comunidad-ministerios y la referencia al Espíritu falta en la eclesiología conciliar, a pesar de que corresponde estrictamente a una eclesiología de comunión. La revalorización eclesiológica del Espíritu y la corrección del cristomonismo han venido en la época postconciliar. El sacramento del orden fundamenta el ministerio (CD 5; PO 7-8; LG 28), sin más, a costa de no valorar la importancia eclesiológica del bautismo. En lo referente al carácter sacerdotal se resalta la irrepitibilidad del sacramento del orden, como el bautismo y la confirmación, sin definir qué es el carácter. Sólo se indica que el sacerdocio ministerial no es un supersacerdocio respecto del de los fieles, ya que ambos se refieren a dimensiones esencialmente distintas (LG 10). El ministerio sacerdotal capacita para una función pública en la Iglesia, que sólo pueden ejercer los que han sido elegidos y ordenados para ella, pero de ahí no se sigue que el sacerdote sea un supercristiano, que los no ordenados sean cristianos de segunda fila y que los ministros tengan privilegios personales y en su vida secular derivados de su función ministerial.

Este enfoque se deja sentir también en lo que concierne al laicado y a la creación de nuevos ministerios. El Concilio parte del sacramento del bautismo/confirmación (LG 33) y define las funciones y tareas del laico como del ministro, ya que el sacramento es el punto de partida de derechos y obligaciones. Se afirma que el laico es miembro activo en el crecimiento de la Iglesia (LG 33), que coopera con la jerarquía en el mismo apostolado jerárquico (LG 33) y que es apto para el ejercicio de cargos eclesiásticos (LG 35). El Concilio no plantea la creación de nuevos ministerios

laicales, pero deja abierta esa posibilidad, que Pablo VI inició con la *Ministeria Quaedam* de 1972 y la *Evangelii nuntiandi* (1975) que acentuaba cómo esos ministerios diversificados no sólo eran funcionales y generados por necesidades sociológicas, sino que podían ser inspirados por el Espíritu (EN 73). Hay un largo camino desde el inicial reconocimiento del apostolado de los laicos a la recepción postconciliar de los ministerios laicales. Se pusieron también bases para la desclericalización de ministerios, en sentido inverso a lo que ocurrió con las órdenes menores, que clericalizaron funciones ejercidas antes por los seglares. El Concilio abrió un campo de posibilidades que todavía hoy está por recorrer.

Los laicos tienen derecho a una comunidad en la que reciban los sacramentos y se predique la Palabra de Dios (LG 37). No se plantea aquí el problema de la carencia de ministros, que limitan un derecho sacramental de los seglares y de las comunidades. Una de las paradojas actuales es que se acepta que el celibato no pertenece a la esencia del ministerio sacerdotal, tal y como se ha entendido a lo largo de la historia, y cómo se mantiene en la actualidad para los presbíteros católicos de rito oriental. Pero, por otra parte, se prefiere mantener a comunidades sin ministros, y sin los sacramentos que conllevan, antes que tener ministros casados. El fin eclesiológico, tener abundantes ministros y sacramentos, se supedita a lo que es meramente conveniente, que, a ser posible, sean célibes. Se trata de un planteamiento sin parangón en la historia del cristianismo y que no está avalado por la exégesis, la tradición y la misma historia.

La consecuencia de esta opción teológica es mantener la vieja eclesiología ministerial, a pesar de que cada vez hay menos ministros que aseguren su subsistencia y de que aumenta en toda Europa el número de parroquias sin ministros ordenados. Como solución de emergencia, se potencian ministros laicos que asumen funciones tradicional-

mente ejercidas por los sacerdotes como la parroquia (c. 517), el bautismo (CIC, c. 861), el matrimonio (c. 1112) y otras tareas pastorales. Se genera un dualismo entre la teología ministerial oficial, muy restrictiva para los laicos, y la realidad eclesial, que exige que ejerzan funciones cada vez más cercanas a las de los ministros ordenados. El resultado de este proceso, generado por la inadecuación ministerial y pastoral a las nuevas necesidades de las sociedades modernas, es que cada vez más se concentra el clero en las funciones sacramentales, a pesar de que la teología de la segunda mitad del siglo XX ha intentado romper con el monopolio del culto. Surge así un laicado activo y con funciones eclesiales que les convierte en casi-sacerdotes, o laicos con un ministerio sacerdotal de segundo orden.

Y junto a ellos surgen también ministros laicos parroquiales, reclutados y organizados por los párrocos, que en algunos países, como Alemania o Estados Unidos, juegan un gran papel, sin funciones sacramentales pero con estabilidad y preparación teológica, y que reciben una paga de la parroquia⁷. Estos ministros laicos, entre los que abundan las mujeres y personas de más de cincuenta años, son el correlato laical a los ministros laicales que gestionan parroquias sin sacerdotes, pero trabajan en estrecha correspondencia con el sacerdote que preside la parroquia. Son ministros laicales abundantes en una época de escasez de sacerdotes y, dada su preparación teológica y la abundancia de mujeres entre ellos, plantean interrogantes a largo plazo a la comprensión actual del ministerio sacerdotal como el prototipo del ministerio en las parroquias. De la misma forma

⁷ Conferencia de los Obispos Católicos de Estados Unidos, *Compañeros de trabajo en el viñedo del Señor*, USCCB Publishing, Washington 2005. Es un documento del 15 de noviembre de 2005, en la forma de una “Guía para el desarrollo del ministerio laical”.

que los movimientos laicales del siglo XII, plantean una nueva teología ministerial y del laicado, cuyo significado está hoy abierto. Asistimos hoy a un lenta pero progresiva desclericalización de las parroquias y a un incremento de la ministerialidad laical, favorecido por la escasez del clero y la complejidad de las sociedades modernas, que hacen cada vez más necesario el trabajo en equipo, en lugar del monopolio del clero.

El postconcilio ha mostrado el agotamiento práctico y pastoral del modelo tridentino, generando comunidades invertebradas desde el punto de vista ministerial y jerárquico, que son la contrapartida de la eclesiología de sacramentos celebrados aisladamente por ministros sin comunidad. A largo plazo resulta difícil mantener este modelo ministerial con laicos que son fácticamente ministros sin haber recibido el ministerio, aunque ejercen como tales. Karl Rahner propuso una solución del problema, abogando porque se ordenara al que ejercía esas funciones pastorales (fuera o no una persona casada), adecuando así la ministerialidad a la realidad eclesial⁸. El ministerio sacerdotal es de “derecho divino”, en cuanto que forma parte de la estructura permanente de la Iglesia, pero admite diversas concreciones institucionales y está abierto a formas diferentes de reclutamiento de ministros. Esto no ha sido asumido porque se impone el modelo actual de sacerdocio ministerial a la necesidad pastoral y teológica de ministros que sirvan en las comunidades y que permitan una vida sacramental normal.

Bibliografía

Alcalá, A., *La mujer y los ministerios en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1982.

⁸ K. Rahner, “Consagración del laico para la cura de almas”: *Escritos de teología III*, Madrid, 2002, 275-88.

Castillo, José M., *Para comprender los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1993.

Estrada, Juan A., *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.

González Faus, José I., *Hombres de la comunidad*, Sal Terrae, Santander 1989.

Parent, R., *Una Iglesia de bautizados*, Sal Terrae, Santander 1987.

Schillebeeckx, E., *El ministerio eclesial*, Cristianidad, Madrid 1983.

Misión

Christa Godínez Mungía

El concepto de misión¹ referente al envío de alguien por parte de Dios a la humanidad tiene raíces milenarias. Aunque el término comienza utilizarse en el siglo XVI con respecto a la evangelización, la idea de un Dios que envía y se preocupa por la humanidad aparece presente en toda la historia de la salvación.

Recorrido bíblico

Los relatos bíblicos de vocación profética nos muestran esta preocupación de Dios. Dios envía a Moisés para liberar a su pueblo (Éx 3,10). Dios se hace presente a través de la diversidad de profetas que acogen su Palabra y la anuncian en diferentes momentos y en distintas épocas, siempre acercando la preocupación y la defensa de Dios por los más vulnerables, los más débiles, los pobres, los enfermos, los forasteros, los huérfanos, las viudas (Dt 27,19; Is 58,6-12). Y desde ahí sus palabras proféticas de exhortación a la conversión al Dios clemente y misericordioso, de denuncia radical del pecado y la injusticia cometida (Am 5,14-15; 8,4-6; Os 6; Is 1,10-20; Jr 7; Ez 34), pero sin dejar de ofrecer también una

¹ Del latín *missio*, “acción de enviar”, del verbo *mittere*, que significa “enviar”.

palabra de esperanza y de consuelo (Os 11,7-9, Jr 30-33; Jr 31,31; Ez 36; Is 40-55). La carta a los Hebreos nos recuerda que muchas veces y de diversos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas, pero que en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo (Heb 1,1-2).

En este sentido, los evangelios ven en Jesús al Hijo, al Enviado por excelencia de Dios a la humanidad, en quien se cumplen todas las promesas anunciadas por los profetas. La misión de Jesús es proclamar con su presencia, con sus palabras y obras el Reino de Dios ya presente y actuante entre nosotros. Un Reino prometido por los profetas que comienza a tener realidad en Jesús. Él encarna la preocupación, misericordia y ternura de Dios por los más vulnerables y marginados. Jesús se dirige a Israel (Mt 15,24), pero su misión alcanza una dimensión universal y sin acepción de personas. Así se percibe en sus diversos encuentros con personas marginadas, pecadoras y personas de otros pueblos, como la samaritana, el centurión romano. El diálogo provocado por la mujer siro-fenicia (Mt 15,21-28) es clave para él para reconocer que su misión y la misericordia de Dios se extienden más allá de los límites de Israel, tarea que continuarán sus discípulos. Todos los evangelios relatan el envío que ellos reciben al encuentro con el Resucitado. Envío a continuar la proclamación del Reino, a anunciar el Evangelio a todas las gentes, bautizar a toda criatura, ofrecer el perdón de los pecados (Mt 28,18-20; Mc 16,15-18; Lc 24,46-49). Envío en el Espíritu Santo, nos dice Juan (Jn 20,21-22). Y, según Lucas, el Espíritu capacitará a los apóstoles para llevar a cabo el testimonio del Resucitado y realizar el encargo recibido (Hch 1,8). Realidad que comienza en Pentecostés (Hch 2): “Todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios” (Hch 2,11).

Juan en su evangelio relaciona directamente la misión que el Resucitado confía a sus discípulos con la que él mismo ha recibido del Padre. “Como el Padre me envió, también yo los envío. Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: Reciban el Espíritu Santo” (Jn 20,21-22). Este envío confirma las palabras de la “oración sacerdotal” de Jesús en la última cena (Jn 17). “Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo” (Jn 17,18). Esta oración refleja que el objetivo de la misión es hacer partícipe a la humanidad de la comunión que existe entre el Padre y el Hijo. En este sentido, los discípulos deben vivir la unidad entre sí, permaneciendo en el Padre y en el Hijo, para que el mundo crea (cf. Jn 17,21-23). Para Juan, la misión se testimonia, se encarna en la complejidad de la historia. Se es misionero ante todo cuando se vive profundamente la unidad en el amor efectivo, antes de calificarse como misionero, sólo por las enseñanzas que se pronuncian. Con un mensaje universal de comunión de vida que es necesario comunicar al mundo entero, el cristianismo nace fundamentalmente misionero. Guiados por las palabras de Jesús Resucitado, los discípulos expresan en sus actitudes esta exigencia misionera. El Evangelio es para ellos realmente la Buena Noticia del Reino de Dios que no puede quedarse escondida, sino que hay que anunciar y testimoniar por todas partes.

Los Hechos de los Apóstoles nos presentan una comunidad donde se comparten y se ponen en común todos los bienes espirituales y materiales (Hch 2,42-47; 4,32-34; 5,12-16), donde se vive la preocupación de unos por otros. Asimismo, aparece una gran cantidad de hombres y mujeres implicados en el anuncio del Evangelio tanto hacia los judíos como hacia los paganos. El encuentro de Pedro con el centurión Cornelio (Hch 10) es clave para la apertura a los gentiles. El bautismo que ellos reciben muestra el

designio de Dios, es decir, que no deben someterse a la ley y a las prescripciones rituales judías los cristianos venidos de pueblos ajenos al judaísmo. Se prepara así el Concilio de Jerusalén (Hch 15,7-29; Gál 2). A partir del capítulo 16 de los Hechos, se trata sólo de las misiones de Pablo, conocidas también por sus cartas. Se dirige a las sinagogas, pero no pocas veces encuentra rechazo al Evangelio. Esto le motiva a predicar a los griegos y helenistas, sobre todo a aquellos adoradores de Dios en quienes encuentra acogida el mensaje evangélico. Pablo es consciente de su vocación de envío a los gentiles. Busca no tanto bautizarlos como fundar comunidades donde deja la administración a otros y donde surge una diversidad de ministerios y carismas. El anuncio del Evangelio cobra urgencia por la idea de la proximidad de la segunda venida de Cristo.

Para Pablo, el hecho de evangelizar a los gentiles no lo desvincula de la Iglesia de Jerusalén. Se siente preocupado por la pobreza que padece esta Iglesia y organiza una colecta en su favor entre todas las comunidades por él fundadas (Hch 24,17; 1 Cor 6; 2 Cor 8,9; Gál 2,10). En el fondo, también le interesa conservar un lazo de unidad con la Iglesia madre surgida del judaísmo, y que ella, al recibir la colecta, muestre su aceptación y reconocimiento de las comunidades en territorio gentil. Este objetivo estará presente en toda la misión paulina. Pablo permanece en contacto con las comunidades a través de visitas y noticias que le llegan de sus colaboradores. Además, busca la unidad y la ayuda a través de la correspondencia que envía y circula entre ellas. Esta manera de trabajar la unidad es lo que actualmente se ha tratado de motivar en las iglesias a través de los intercambios (AG 36.37; RM 85). Pablo no trabaja solo, cuenta con una diversidad de colaboradores y colaboradoras, Bernabé, Timoteo, Tito, Sóstenes, Prisca y Aquila, Febe, María, Epéneto, Andrónico y Junia, Am-

pliato, Trifena, Trifosa, Rufo, Filólogo y Julia, y otros muchos que aparecen en sus cartas enviando o recibiendo saludos y recomendaciones y que animados por el Espíritu, son importantes en la evangelización y maduración de las iglesias. Los Hechos terminan su relato con la llegada de Pablo a Roma. Es entonces cuando se abre una nueva etapa de la historia misionera.

En los siglos III-IV, Eusebio de Cesarea evocará una tradición según la cual los apóstoles se habrían repartido el mundo para evangelizarlo. Tradición que se recordará en la evangelización del Nuevo Mundo cuando algunos misioneros, al reconocer los profundos valores humanos de los pueblos de América, atribuyan el hecho al paso del apóstol santo Tomás o alguno de los apóstoles por estas tierras. Con el Apocalipsis de Juan, se dispone del otro gran polo misionero de los inicios de la Iglesia. Se presenta como un mensaje a las siete Iglesias de Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea (Ap 1,11). Esto refleja el campo de acción del apóstol. A diferencia de Pablo, Juan, más que realizar viajes y fundar comunidades, invita al testimonio, al martirio, a vivir el Evangelio como una manera de ser en el mundo, particularmente en tiempos difíciles, de persecución. El testimonio se comprende como otra forma de realizar el anuncio.

Recorrido histórico

Los primeros siglos de evangelización

Los primeros siglos, el cristianismo se extiende a pesar y por las persecuciones en diversos territorios desde Persia al norte de África y hasta Inglaterra. No se trata tanto de estrategias misioneras como del testimonio de los cristianos. Todas las comunidades cristianas que nacen mantienen entre ellas, sobre todo por sus obispos, relaciones

constantes por cartas y viajes y posteriormente será por los concilios. Estas relaciones se facilitan hasta cierto punto por la red de caminos del Imperio romano y por el empleo común de la lengua griega. Antioquía, tercera ciudad del Imperio, constituye un crucero de comunicaciones y culturas mayor que Jerusalén. De ahí que en esta ciudad el cristianismo cobre dimensión universal. Es aquí donde por primera vez los discípulos recibieron el nombre de “cristianos”. (Hch 11,26). Estas iglesias son conscientes de formar un solo cuerpo y de procurar la comunicación entre ellas. El obispo Ignacio de Antioquía de camino hacia Roma, donde sufrirá el martirio bajo el emperador Trajano, escribe a las cinco iglesias de Asia, a su amigo Policarpo, obispo de Ésmirna, y a los cristianos de Roma. Clemente, obispo de Roma, escribe a los corintios. Las persecuciones continúan y los cristianos se desplazan.

Ireneo de Asia Menor, discípulo de Policarpo, llega como obispo a Lyon en el siglo II después de la persecución del año 177. Desde aquí emprende una gran labor de evangelización hasta Germania, además de profundizar en la teología al verse implicado en el debate contra la gnosis que se había infiltrado en las comunidades cristianas. Su teología valora el lugar del hombre. De ahí su célebre afirmación: “La gloria de Dios es que el hombre viva”. Por otro lado, haciendo honor a su nombre como hombre de paz, intercede ante el papa para evitar la excomunión de las comunidades cristianas que festejaban la Pascua en otra fecha distinta a la de la Iglesia de Roma. El permitir no celebrar la Pascua en la fecha de la Iglesia de Roma pudo ser lo que hizo pensar a Francisco Xavier en el siglo XVI, cuando estaba en misión por la India, en querer escribir, aunque finalmente no lo llevó a cabo, para solicitar un cambio de fecha para la celebración de la Pascua, ya que coincidía con la época en que más trabajo tenían los pueblos pobres de la costa.

La Iglesia se extiende. Para el Concilio de Arlés, en el año 314, ya está presente en Inglaterra desde donde se envían tres obispos a este concilio. Después de la “conversión” de Constantino (313) y la protección de la Iglesia bajo sus sucesores, se inicia un cambio de panorama. Por un lado, se terminan las persecuciones y la Iglesia se ve favorecida por el Imperio, pero, por otro, se pierde la autenticidad de las conversiones al cristianismo: algunas de ellas serán forzadas y ambiguas.

Peregrinos por Europa

En el siglo V, Patricio evangeliza Irlanda. Patricio, originario de una familia cristiana romana del País de Gales, es robado por piratas irlandeses a los 16 años y vendido como esclavo en Irlanda, donde es retenido durante seis años, hasta que logra escaparse. Nace en él la vocación sacerdotal y misionera para regresar después como obispo en 432 a predicar en la tierra de su cautividad. Tiene la ventaja de conocer la lengua y las costumbres. Las figuras de tríadas son muy familiares en la religión celta. De ahí que utilice el trébol para predicar sobre la Trinidad. A su muerte en el 461, Irlanda es cristiana y cuenta con numerosos monasterios. A partir del siglo VI, la Iglesia celta evangeliza Europa. Los monjes se definen como peregrinos y son clave para emprender la evangelización. La peregrinación es una ascesis típicamente de origen celta que promueve la expatriación voluntaria para anunciar la Palabra de Dios en otros pueblos. De ahí que Columbano y Gall dejen Irlanda para ir a predicar al país de los francos y germanos. Fundan monasterios donde acogen a los pobres, a los enfermos, a los pecadores, a toda clase de necesitados. Los monjes irlandeses y británicos se dirigen a Europa central y septentrional. Asimismo, en la Europa meridional, los hijos de san Benito, ligados al trabajo de la tierra y la vida de oración,

se dirigen a los campesinos, profundizando en su piedad y revalorizando el trabajo cotidiano.

En la Iglesia celta, el lugar de las mujeres es importante. Las comunidades de monjas y monjes se reúnen con frecuencia para la oración; algunas son mixtas, y en algunas se cuenta con matrimonios. Este tipo de vida religiosa se lleva hasta Suiza. En ocasiones, hay una abadesa que se encuentra al frente de una comunidad tanto masculina como femenina, como es el caso de Hilda de Whitby. Por su parte, el papa Gregorio el Grande, que había sido patricio romano y después monje, envía a Inglaterra en el año 596 un grupo de monjes conducidos por Agustín, que crea la sede de Cantorbery. La estrategia de evangelización del papa Gregorio será recordada en el siglo XVI por José de Acosta, quien lo considera como una autoridad para oponerse a la estrategia de la *tabula rasa* en la misión con respecto a los indios en América². A finales del siglo VII, Willibrord, con otros monjes anglosajones, se dirige a Frisia y después va a Roma a pedir al papa Sergio I un mandato oficial para predicar el Evangelio. Consagrado obispo, desde Utrecht envía misione-

² José de Acosta escribe refiriéndose a los indios: “En los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón... Por lo cual, muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas, y las que están más arraigadas y hacen más daño, con maña y destreza hay que sustituirlas por otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio, papa que, preguntado por Agustín, obispo de los ingleses, escribe a Melito; ‘Di a Agustín que he pensado mucho dentro de mí del caso de los ingleses, y pienso que no conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino sólo los mismos ídolos, para que, viendo estas gentes que se respetan sus templos, depongan de su corazón el error y, conociendo al Dios verdadero y adorándolo, concurren a los lugares que les son familiares...”. Citado por M. Marzal, *El rostro indio de Dios*, UIA-CRT, México 1994, 5.

ros a Dinamarca y funda monasterios. En el siglo VII, en el otro lado del mundo, en Oriente, la Iglesia nestoriana aparece como la Iglesia misionera por excelencia. Alopen, monje nestoriano de Persia, llega en el año 635 a China, donde es bien recibido por el emperador. Alopen funda monasterios en varias provincias, traduce la Biblia y la Iglesia que surge sin apoyo político, sin condiciones para una estructura eclesial sólida, coexistiendo con otras religiones, se desarrolla sin embargo considerablemente y subsistirá durante más de doscientos años. El conjunto de Asia central queda sembrado de cristianos nestorianos.

Misiones de Bizancio

En el siglo VI, también desde Bizancio surgen misioneros calcedonios, que son enviados por Justiniano hasta Arabia. Y misioneros monofisitas enviados por su esposa Teodora, que son los que pudo haber encontrado y conocido Mahoma. En el siglo IX, en el año 862, el emperador Miguel III responde a la petición de Rastislav, príncipe de la Gran Moravia, enviando dos hermanos, Metodio, que era obispo, y su hermano menor, llamado Constantino el Filósofo y de nombre religioso Cirilo. Nacidos en Salónica, de lengua griega y de cultura bizantina, dejan su patria para evangelizar a los pueblos eslavos. Se dirigen a Moravia y después a Bulgaria. Los dos hermanos, con sus colaboradores, realizan un trabajo remarcable de evangelización. La Biblia y la liturgia son traducidas al eslavo una vez que se han familiarizado con la mentalidad, las tradiciones y esperanzas de estos pueblos, lo que contribuye al conocimiento del Evangelio en los territorios del sur y del este de Europa. La obra de evangelización de Cirilo y Metodio es un modelo histórico de inculturación, es decir, de “la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia” (SA 21), abarcando

do diversos aspectos: la proclamación del Evangelio en una lengua nueva, el desarrollo de la teología y una liturgia propia, la traducción de la Biblia, la creación literaria y humanista, el derecho, la promoción del diálogo intereclesial e intercultural, la integración de los pueblos europeos. Esto lo valora Juan Pablo II en su importante encíclica *Slavorum Apostoli* (1985): “La lógica de la encarnación les empujaba a un método de evangelización y de catequesis y tradiciones propias de los pueblos eslavos”, a “conocer bien el mundo interior de aquellos a los que tenían intención de anunciar la Palabra de Dios” (SA 10-11).

Además, Cirilo y Metodio se comprometen, por un lado, a defender la identidad de los pueblos eslavos que estaban en vías de organización (SA 10) pero sometidos a fuertes presiones militares y culturales ante el nuevo Imperio romano-germánico e intentaban rechazar las formas de vida que consideraban extranjeras. Y, por otro, a defender un cristianismo propiamente eslavo con una liturgia propia, ante las presiones de una cultura eclesiástica a veces estrecha, limitándose a tres lenguas. En Venecia, Cirilo defendió con valentía su posición remarcando que muchos pueblos en el pasado habían introducido y poseían una liturgia escrita y celebrada en su lengua. “Como los armenios, los persas, los abasgos, los georgianos, los sugdos, los godos, los avares, los tirsos, los jázaros, los árabes, los coptos, los sirios y muchos otros... ¡Y ustedes no tienen escrúpulos para limitarse a tres lenguas (hebreo, griego y latín) solamente para decidir que todos los demás pueblos y razas permanezcan ciegos y sordos! Decidme: ¿defendéis esto porque consideráis a Dios tan débil que no pueda concederlo o tan envidioso que no lo quiera?” (SA 17). Cirilo, que había compuesto el alfabeto para los pueblos eslavos, hombre erudito, nos muestra todo un panorama en el que se han dado procesos de inculturación y de comprensión. Quizá hoy todavía hagan falta

“Cirilos y Metodios” que defiendan las particularidades de las iglesias. La actitud de éstos en defender y respetar la especificidad de los pueblos eslavos les lleva a recibir amenazas, difamaciones, incomprensiones, persecuciones y cadenas en el caso de Metodio. Sin embargo, se mantienen firmes en su decisión y, además, procuran la unidad y la paz entre los pueblos y las iglesias. Siendo bizantinos, se mantienen en unidad y comunión con la sede romana en un momento de tensiones entre Oriente y Occidente.

Cristiandad y cruzadas

En el siglo IX, con el renacimiento del Imperio de Occidente, carolingio primero y después germánico, se confunde a menudo la expansión del cristianismo con la expansión del Imperio. Las campañas de Carlomagno contra los sajones, obligándolos a convertirse al cristianismo, y la conquista de los países bálticos por los caballeros teutones son ejemplos del avance de la llamada cristiandad forzosa. Los pueblos autóctonos se ven en la disyuntiva de bautizarse o morir. Sin embargo, existe una intención sincera de evangelización de monjes y de obispos que se dirigen al norte de Europa, a la península de Escandinavia, a Groenlandia, así como a Polonia, Hungría, Lituania, etc., y que se encuentran expuestos continuamente al martirio. Por otra parte, desde Bizancio llegan misioneros a Kiev y Moscú.

En el siglo XIII, las cruzadas son más bien un obstáculo para la evangelización, al representar ante todo una obra de conquista y de dominación. Los caballeros y peregrinos cristianos de Occidente se enfrentan a los Estados musulmanes y a veces a los cristianos de Oriente. En este contexto, sin embargo, aparecen las órdenes mendicantes, que buscan vincularse con los orígenes del cristianismo y el anuncio del Evangelio. Francisco de Asís, hombre de paz, sueña con la

misión en el mundo musulmán; lo intenta primero en Siria y luego en Marruecos, hasta que se entrevista con el sultán de Hama en el año 1219. Grupos de franciscanos son enviados a tierras del islam. Raimundo Lulio, también franciscano, aboga en las universidades por el estudio del árabe y del islam y viaja al norte de África. Franciscanos y dominicos se dirigen hacia Asia central y al Extremo Oriente y se encuentran con los turcos y mongoles, en Serbia, Rusia, China... En la India, en el siglo XVI, Francisco Xavier continuará el trabajo que habían comenzado los franciscanos, catequizando a muchos pueblos.

Cuando se empezó hablar de misión...

Se atribuye a los primeros jesuitas Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, Pedro Fabro y demás compañeros el comienzo del empleo del término “misión”. Anteriormente su uso se limitaba a las “misiones” de la Trinidad. Sin embargo, en el siglo XVI, los jesuitas pedían al papa Pablo III enviar “en misión” a los turcos o a cualquier otro pueblo los sacerdotes que se pusieran a su disposición. Así comienza a utilizarse el término “misión” como envío a un lugar o territorio concreto con el fin de realizar un encargo o mandato apostólico. Pedro Fabro escribe a propósito de su profesión solemne: “Y también guardar una obediencia perpetua hacia el soberano pontífice en las misiones...” (*Memorial* n. 23). Y Francisco Xavier, con el fin de atraer y convertir nuevos pueblos a la fe cristiana, partirá entusiasmado en misión a la India y a Oriente. Al emprender su viaje a la India, el 7 de abril de 1541, cumplía 35 años. Su aventura misionera durará poco más de diez años; fallece a las puertas de China el 3 de diciembre de 1552 con el deseo de evangelizarla. Le interesa la salvación del mayor número de almas posible. Para él, bautizar es fundamental, pues solo así se consigue la salvación.

Su teología correspondía a la de la época. El Concilio de Florencia (1442), un siglo antes, había asumido una propuesta eclesiocéntrica exclusivista y la comprensión más rígida del adagio “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Posteriormente, el Concilio de Trento (1547), con su doctrina del “bautismo de deseo”, afirma solemnemente la posibilidad de salvación para las personas que se encontraban fuera de la Iglesia. Lo que Francisco quería era que las personas se salvaran y vivieran cristianamente. Para eso, con la ayuda de colaboradores autóctonos e intérpretes, adapta un catecismo portugués y forma catequistas que continúan repasando la doctrina. Se une al proyecto del Colegio de San Pablo en India para la formación de un clero autóctono. Por su parte, él parece incansable: recorre constantemente los pueblos, vive entre los más pobres pueblos pesqueros de la India, atiende a los enfermos, entierra a los muertos, ora constantemente, escribe cartas, se enfrenta no pocas veces a los soldados portugueses que abusan de la gente, sobre todo de las mujeres... Su testimonio atrae y despierta un gran aprecio. Desde la India continúa hasta los pueblos malayos y llega a Japón. Se entrevista con Ouchi Youshitaka, duque de Yamaguchi, que le permite predicar el Evangelio en sus dominios. Los japoneses le hablan de China como de un pueblo sabio y rico en conocimientos. De ahí su interés por continuar allí la misión: seguramente encontraría quien quisiera aceptar el cristianismo.

Su deseo y su labor misionera los continuarán otros jesuitas. En China, Mateo Ricci (1552-1610), que aprende perfectamente la lengua china, logra llegar a la corte imperial y traduce y publica varias obras, los seis libros de las matemáticas euclidianas, la “verdadera idea del Señor del cielo”, entre otras. En India, Roberto Nobili se dirige a los brahmanes. Lo que Ricci y Nobili proponían era una adaptación del cristianismo a la cultura y los valores de esos pueblos. Su pro-

puesta será continuada por otros jesuitas, pero no será bien recibida por otras órdenes religiosas y estallará el conflicto de los llamados “ritos chinos y malabares”, que se debate en la Sorbona, lejos del lugar de los hechos. Por otra parte, los diplomáticos de Corea habían establecido contacto con la corte de China y desde 1603 conocían el planisferio de Ricci. En 1644, el príncipe Sohyeon introduce obras científicas y literarias traducidas al chino por los jesuitas. Éste será el inicio para que, a finales del siglo XVIII, los laicos introduzcan el cristianismo en Corea. Se despierta el interés por el cristianismo entre jóvenes intelectuales (1779), que lo estudian en los libros chinos y lo difunden sin sacerdotes misioneros y sin haber sido bautizados. En 1783 acude el primer coreano a la corte de Pekín a pedir explicaciones sobre la doctrina y encuentra a los jesuitas –aunque para esa fecha ya se había suprimido la Compañía–, y es bautizado por uno de ellos con el nombre de Pedro. Él será quien bautice a su regreso al grupo de amigos que formaban una comunidad y que continuarán la misión en Corea. Este grupo traduce al coreano la doctrina cristiana.

En el otro lado del mundo, América es evangelizada por franciscanos, dominicos y agustinos, y más tarde se unirán los jesuitas. En México, los franciscanos Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos y otros fundan el 6 de enero de 1536 el colegio de Tlatelolco de la Santa Cruz, con el objetivo de formar un clero indígena. En este colegio se habla castellano, latín y náhuatl. Diez años después de su fundación, se cuenta con un grupo de indígenas de una alta calidad académica, pero con ningún clérigo. Ellos corrigen los escritos en las tres lenguas, son los profesores y dirigen el colegio posteriormente. Lo interesante de este grupo es que a ellos se les atribuye la redacción del *Nican Mopohua* (“Aquí se narra, aquí se cuenta”), donde se pone por escrito el encuentro de Juan

Diego con Nuestra Señora de Guadalupe, un acontecimiento clave en la evangelización. El relato muestra un proceso de inculturación y los inicios de una teología indígena cristiana en la que se expresa la experiencia de Dios con los más altos valores de la cultura náhuatl. Por otra parte, entre 1610 y 1767, los jesuitas organizan en Paraguay las comunidades indígenas en las llamadas “reducciones”, donde se preserva la lengua y se sigue una vida comunitaria. La hostilidad de los colonos se enseñará hasta suprimirlas violentamente.

Con el descubrimiento de nuevas tierras pobladas tanto en América como en Asia, la preocupación misionera crece; se busca la “salvación de los infieles”, pues se teme por su condenación eterna al morir sin ser bautizados. Se busca también la expansión del cristianismo con el objetivo de implantar la Iglesia, la europea occidental. Desde el siglo XVI hasta mediados del XX, tiene lugar un gran auge de esta empresa misionera, que aparece junto al poder colonial de Europa hacia América, Asia y África. Surgen una diversidad de órdenes y congregaciones religiosas masculinas y femeninas, con gran celo misionero y valor, que se arriesgan a cruzar los mares y montañas en busca de nuevos convertidos al cristianismo. Sin embargo, la diversidad de estrategias y métodos misioneros será cuestionada en algunos lugares; además, no siempre coincidirán, y terminarán en algunas partes en conflicto: a veces entre las mismas órdenes, a veces entre las órdenes contra el poder colonial. Asimismo, a los pueblos a los que llegan los misioneros no les resultará fácil, pero tampoco imposible, por un lado, separar la intención misionera de la intención colonial y, por otro, el mensaje teológico-cultural de los misioneros de los datos de la fe, pues el mensaje misionero se transmite digerido y vehiculado por su cultura europea. Toda esta problemática va afinando poco a poco la reflexión de la Iglesia sobre la cuestión de la misión.

Las diversas encíclicas y documentos papales anteriores al Vaticano II, a veces poco conocidos, reflejan una preocupación que quiere tomar en cuenta la mejora de las misiones contemplando la actitud de los misioneros y el respeto y la madurez en la fe de los destinatarios. *Maximum Illud* (1919), de Benito XV, considera la separación entre la política colonial y la misión. *Rerum Ecclesiae* (1926) insiste en la formación de un clero local, en el nacimiento del laicado cristiano y en el desarrollo de la vida religiosa en los llamados “países de misión”. Se quiere con esto terminar con una etapa de dependencia de las iglesias nacientes con respecto a las iglesias misioneras. *Evangelii Praeconens* (1951), de Pío XII, propone los principios y las reglas de la acción misionera. Y en *Fidei Donum* (1957), Pío XII llama al compromiso de las iglesias locales en la obra misionera, en particular con el envío de sacerdotes que quedan incardinados en sus propias diócesis, pues cada obispo, en su calidad de pastor, “lo hace solidariamente responsable de la misión apostólica de la Iglesia”. Con esta afirmación se va contemplando el cambio de una misión con sentido territorial a una misión con un sentido más eclesial. Se van formando el camino y los diversos desarrollos teológicos que llevarán al Concilio Vaticano II a asumir, en su decreto *Ad Gentes* (1965), afirmaciones que reflejarán una preocupación por ofrecer una base teológica y eclesial a la misión.

De las misiones a la misión de la Iglesia

El Concilio Vaticano II pondrá el acento en la misión de la Iglesia. Esta orientación será clave y relevante, e inaugura un nuevo paradigma. La Iglesia es toda ella misionera, no solamente algunas actividades de la Iglesia: “La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu

Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2). Esta afirmación pone el fundamento teológico y eclesiológico de la misión al unir dos acepciones del término “misión”: una que se refiere a la misión del Hijo y del Espíritu Santo, y otra que se refiere a la misión de la Iglesia. La misión de la Iglesia hunde sus raíces en la Trinidad, y su fuente es el amor trinitario. La Iglesia irá tomando cada vez más conciencia de esta realidad.

La Iglesia, con toda su estructura y ministerios, está llamada a ser misionera en el mundo y, bajo la guía del Espíritu, a continuar la misión del Hijo que ha sido enviado al mundo y dar testimonio de la verdad, del amor y de la vida, pues, a su vez, el Hijo ha enviado a sus discípulos (Jn 20,21). Así, cada una y cada uno de los miembros de la Iglesia, consciente de su condición bautismal, es corresponsable de esta misión. Además, la Iglesia se concibe en Cristo como un sacramento, “o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Aquí se encontrará la tarea y la misión de la Iglesia en la realización de esta unión de todos los hombres y mujeres del mundo, unión que el Concilio reconocía que se daba a través de múltiples vínculos sociales, técnicos, culturales. Sin embargo, la misión de la Iglesia tendrá que esforzarse para realizar una unidad más profunda, una verdadera fraternidad y sororidad de la familia humana a través de todos los medios posibles, de manera que se vayan visibilizando los signos de esta unidad que son signos de la presencia del Reino, pues la misión de Jesús fue precisamente el anuncio del Reino de Dios, que se hace ya presente en su persona misma, en sus palabras y obras. Esta tarea no es fácil en un mundo globalizado, y se toma cada vez más conciencia de la interdependencia de toda la humanidad y de que lo que pasa en un lugar tiene consecuencias en otro, aunque no siempre son buenas para todos.

Por eso, también se toma conciencia de que existen diversos intereses económicos, políticos y de diferente índole tras las uniones o fusiones, ya sea de partidos políticos, de empresas transnacionales, de acuerdos económicos entre países, etc., a los que se les da más importancia muchas veces a costa del respeto a la vida humana, sea de individuos, sea de comunidades, de pueblos o incluso de todo un continente, como África. Sin embargo, es esta humanidad concreta, con todos sus contrastes, la que Dios quiere salvar y a la que la Iglesia pertenece y ha sido enviada.

La Iglesia peregrinante, según el Concilio, también se sitúa caminando “a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios” (DV 8). Lo que se nota es una nueva relación y una distancia entre la Iglesia y la plenitud de la verdad. La Iglesia, por tanto, puede pensarse como no poseedora de la verdad plena, sino caminando hacia ella. La Iglesia se sitúa entonces en relación a una realidad que la supera, la plenitud de la verdad, la salvación, el Reino. Esta realidad ya se encuentra en ella como un germen que la trabaja, pero la Iglesia no monopoliza la salvación, no se identifica con la totalidad del Reino; está a su servicio ahora y lo espera en plenitud. La Iglesia comprende así su misión como signo y servidora de la verdad, de la salvación, del Reino.

Énfasis o modalidades fundamentales en la misión

Siendo una la misión de la Iglesia, ha tomado distintos énfasis o modalidades según los contextos socioculturales donde se lleva a cabo por las diferentes iglesias particulares. Este dinamismo plural del cristianismo se encuentra plasmado en los escritos bíblicos. Los evangelios, los Hechos, las cartas de Pablo, muestran la diversidad de comunidades, de culturas, de preocupaciones y

problemáticas, de eclesiologías y teologías que la misión asume. En las iglesias particulares se hace presente el misterio de la Iglesia universal y se va realizando la catolicidad. La Iglesia es una comunidad de comunidades en la diversidad. Los logros de las iglesias son logros de la Iglesia universal, de ahí que se soliciten los intercambios y la ayuda mutua entre ellas y que poco a poco se asuman estos logros en la vida y en el lenguaje de la Iglesia universal como un patrimonio común. En este sentido, podemos hablar del énfasis en la inculturación como un aporte de la Iglesia de África, de la liberación como un aporte de la Iglesia de América Latina, del diálogo interreligioso como un aporte de la Iglesia de Asia, del diálogo ecuménico como un aporte de las iglesias de Europa, Estados Unidos y Canadá.

Esto no significa que la inculturación, la liberación, el diálogo interreligioso y ecuménico no hayan estado presentes en la vida y en la historia de la Iglesia. Ya las primeras comunidades cristianas helenistas, a propósito de la circuncisión judía, comienzan a cuestionar hasta dónde asumir o no el Evangelio con la ley y las costumbres de la cultura judía, cuestión que se discutirá en el primer Concilio de Jerusalén (Hch 15,5-11.28) y que concluirá con que para vivir la fe no es necesario asumir la ley judía, con todo lo que ésta implica. De ahí que este concilio abra la puerta para poder vivir y expresar el Evangelio en la diversidad de culturas y tradiciones; es lo que actualmente se conoce con el nombre de inculturación. Esta dinámica, si bien se siguió en la evangelización de los pueblos de Europa, no se continuó o se frustró en la evangelización de otros pueblos. Sin embargo, es en las iglesias de América, Asia y África donde renace, gracias al Espíritu, esta necesidad de vivir un cristianismo con rasgos propios y que asume problemáticas concretas. Por un lado, se habla de la descristianización y secularización de Europa y, por otro, se constata

que es en estas iglesias donde se encuentran la mayoría de los pueblos cristianos y desde donde pueden brotar nuevos rostros del cristianismo en el tercer milenio, sobre todo en Asia. Juan Pablo II llegó a decir que el tercer milenio era el milenio de Asia, el tiempo lo confirmará o no...

Ante el conjunto de la humanidad y la diversidad de personas y grupos que se presentan para la labor evangelizadora de la Iglesia católica, ésta, según el contacto que hayan tenido o no con el Evangelio, tiende a distinguir si se trata de una actividad pastoral cuando se refiere a los fieles, si se trata de una nueva evangelización cuando se dirige a los no practicantes o no creyentes de países con tradición cristiana, y la misión *ad gentes*, específicamente para los pueblos o grupos que nunca han tenido contacto con el Evangelio. Sin embargo, las fronteras de estas distinciones no siempre son muy claras, ya que no hay barreras fijas (RM 34). Pero cualquiera que sea el grupo al que se dirija, la misión debe tener en cuenta las diversas modalidades o énfasis que tiene que procurar en su labor evangelizadora y los diversos contextos socioculturales, políticos y religiosos en los que se encuentran las iglesias locales.

La liberación

El énfasis de la liberación es esencial en la misión de la Iglesia y va unido a la lucha por la justicia y a la opción preferencial por los pobres. Surge en América Latina como una forma de misión comprometida en un continente marcado por la pobreza y en el que el anuncio del Evangelio no puede separarse de la lucha por la justicia. Esta orientación la asumen sobre todo las comunidades eclesiales de base, que conciben la misión como una lucha por transformar, por un lado, el medio social injusto y opresor donde se encuentran insertas y, por otro, en cuestionar, a través de su testimonio, a la Iglesia que se insta-

la por encima de los pobres en vez de seguir el camino y las enseñanzas de Jesús. Para las comunidades, Jesús estuvo al servicio de los pobres y entregó su vida por ellos, mostrando así el amor efectivo de Dios, el anuncio y el inicio de su Reino presente y actuante entre los pobres y para los pobres. En esa llegada del Reino consiste la liberación y la Buena Noticia. Aunque el Reino no se agota con ninguna mediación histórica, si la Iglesia se deja guiar por el mismo Espíritu de Jesús, tiene que ser radicalmente fiel a su seguimiento y hacer presente y construir el Reino en la historia para los pobres, marginados y excluidos: una vida digna y justa. Tendría que convertirse, liberarse de todo lo que le obstaculiza para continuar esa misión, estar presente en la historia como un verdadero sacramento de liberación.

Dos bienaventuranzas proclamadas por Jesús indican explícitamente a quiénes pertenece el Reino y el camino que debe seguir la Iglesia si acepta ser su signo y su servidora: 1) “Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mt 5,3) y, según Lucas, “Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de Dios” (Lc 6,20), y 2) “Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mt 5,10). De ahí que las iglesias locales comprometidas en esta misión por los pobres y por la justicia cuenten con cristianos, hombres y mujeres, que han dado testimonio de entrega hasta el martirio, como monseñor Óscar A. Romero, Ignacio Ellacuría y sus compañeros jesuitas y colaboradoras, todos ellos asesinados en El Salvador. El martirologio latinoamericano es bastante amplio y sigue creciendo.

El aporte de la misión como liberación interroga a las demás iglesias. Es un aporte recibido por las iglesias de África, que se dejan cuestionar ante la gravedad de la pobreza de sus gentes y la injusticia que se oculta, y aceptado por iglesias de

Asia, como en la India, donde se practica un sistema de castas que oprime a los más pobres. Y desde ahí empiezan a optar por los *dalits* o los intocables, los sin casta, los más marginados y excluidos. Tanto en África como en Asia, las persecuciones no han faltado.

El proyecto liberador de los pobres también alcanzó a los indígenas y afroamericanos de América Latina, a quienes el Documento de Puebla del Episcopado Latinoamericano (1979) llama “los más pobres entre los pobres” (Puebla 34). América Latina, compuesta por una población mayoritariamente mestiza, ha impuesto programas de integración nacional con el fin de asimilar a los pueblos indígenas y afroamericanos a su proyecto a costa de su cultura, usos y costumbres. Por otra parte, estos pueblos tampoco encontraban un espacio para ellos en la Iglesia. En muchas partes, aunque con buena voluntad, se intentaba asimilarlos a la Iglesia mestiza de peso occidental. Y aunque se reconocía su pobreza, no se valoraba explícitamente su valiosa tradición cultural, su sabiduría y su religiosidad, que es lo que les ha hecho mantenerse con vida hasta nuestros días. No será hasta el Documento de Santo Domingo (1992) y hasta esta década cuando se empiece a reconocer su presencia como indígenas y la herencia de sus religiones. Asimismo, se reconoce la presencia de las comunidades afroamericanas y su patrimonio religioso. De ahí que aparezca la inquietud de completar este aspecto de la misión como liberación con otro más, la inculturación.

De la adaptación a la inculturación

A partir de las distintas experiencias misioneras, se va tomando conciencia de que la acción misionera que se lleva a cabo debe distinguir entre la fe y las formas culturales. Ya la Congregación para la Propagación de la Fe, en 1659, en una declaración que no tuvo el impacto que se hubie-

ra querido en su tiempo y que terminó perdiéndose posteriormente, reconocía lo absurdo que sería transportar a la misión de China los ritos de Francia, España, Italia o de cualquier parte de Europa, en vez de llevar una fe que no rechaza ni desprecia los ritos y las costumbres, y pedía que no se convenciera a esos pueblos para que cambiaran sus ritos y costumbres, a menos que fueran claramente contrarios a la religión y a la moral.

Los esfuerzos misioneros llegarán a buscar la adaptación del mensaje evangélico a la cultura del lugar. Se tiene la idea de que hay un núcleo de la fe y que debe presentarse con el ropaje de la cultura nativa. Se escogen entonces elementos culturales nativos para envolver el mensaje evangélico. Esta actitud representa un acercamiento hacia el reconocimiento de la diversidad cultural del otro, pero todavía se mantiene en una etapa superficial o como en la antesala de la inculturación. Los cristianos africanos comienzan a captar que esta adaptación no es suficiente y quieren expresarse con todo lo que ellos son, con sus danzas, su música, sus tradiciones ancestrales. De hecho, algunos grupos africanos habían formado las llamadas “iglesias independientes”, que incluían los elementos esenciales del alma africana, y desde ahí habían cuestionado a las grandes iglesias consideradas de gran tradición cristiana. Además, esta adaptación corre el riesgo de tener un concepto de la cultura como una suma de elementos aislados y no como un simbólico y dinámico conjunto de elementos que los pueblos articulan con sus ritos y mitos, sus usos y costumbres, su sabiduría, para responder a los enigmas de la vida, el nacimiento, la muerte, el amor, el sufrimiento, el mal, etc., y donde cada elemento encuentra su sentido en el conjunto.

La inculturación es un desafío que se retoma en el Vaticano II. Aunque en sus documentos no aparece el término como tal, sí existe el interés y el espíritu por llevarla a cabo. *Ad Gentes* habla de

“una más profunda adaptación” (n. 22), y su intención se dirige a ir al encuentro de la fe teniendo en cuenta la sabiduría de los pueblos, sus costumbres, su sentido de la vida, su orden social. El padre Arrupe afirma en su *Carta sobre la inculturación* (1978) que la inculturación es la encarnación de la vida y del mensaje cristianos en un área cultural concreta. Y Juan Pablo II, en *Catechesi Tradendae* (1979), declara que aunque es un neologismo “expresa muy bien un factor del gran misterio de la encarnación”. Anteriormente citábamos la encíclica *Slavorum Apostoli* a propósito de la labor de Cirilo y Metodio, que es donde el papa se extiende profundizando en este tema. Asimismo, expone: “Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos, con sus culturas, en su misma comunidad, transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro” (*Redentoris Missio* 52).

Se va tomando cada vez más conciencia por el pueblo de Dios, por los pastores, por los misioneros, por los agentes de pastoral y por los catequistas de que el Evangelio se debe encarnar en el corazón de la cultura. Para los misioneros y misioneras que llegan de fuera de la comunidad con una cultura diferente, el reto es integrarse en la comunidad local con una profunda estima, respetando procesos, tiempos, tradiciones, sin imponer métodos que quizá han dado buenos resultados en otros lugares pero que pertenecen a otro contexto. Se trata de colaborar con la comunidad buscando y discerniendo juntos los caminos del Espíritu. El misionero o misionera de fuera son como un catalizador. Al sentirlos parte de la comunidad, será esta misma la que les pida implícita o explícitamente dónde y cómo necesita su presencia.

El proceso de inculturación trata de superar una adaptación externa y de tocar la esencia de la

cultura; trata de que el Evangelio realmente penetre, se asimile y se exprese con las formas culturales propias. Esta responsabilidad queda en manos de las iglesias locales, pues es la comunidad local la que incultura y da luz al proceso. La inculturación permea los diferentes sectores de la vida eclesial y social, la liturgia, la catequesis, la evangelización, los ministerios, la teología, el arte, la literatura, el derecho, etc. Es un proceso largo, en continuo discernimiento, que dura toda la vida y en el que participa toda la comunidad con su diversidad de ministerios, buscando incidir en todo su contexto social. Hay que tener en cuenta que la cultura no es estática, sino dinámica, y que tiene que ver con la vida de los pueblos y hacer frente a los cambios a los que está expuesta, a la relación con otras culturas y otras religiones, a la industrialización, las comunicaciones y las nuevas tecnologías, al impacto de los medios, a las migraciones, la violencia y la pobreza en todas sus formas, hasta enfrentarse con el riesgo de su propia desaparición. De ahí que la inculturación del Evangelio en una iglesia local de un área cultural concreta no tiene que quedarse cerrada en sí misma, sino que debe tender a la interculturalidad, a compartir sus logros, fracasos y preguntas con otras iglesias y a verse implicada con ellas en problemáticas comunes a las que tiene que responder en un contexto de pluralismo y de continuos cambios.

La inculturación es un hecho teológico reconocido, pero en la práctica no siempre se lleva a cabo en las iglesias locales y encuentra dificultades para realizarse. Quizá uno de los sectores más trabajados en este aspecto en algunas iglesias son la liturgia y la catequesis. Pero la inculturación tiene que abarcar todos los sectores de la vida eclesial y social, y esto incluye también los ministerios; en el caso de que los ministerios actuales no respondan a las necesidades que se presentan, habría que poner atención a la voz del Espíritu

para crear aquellos que se necesiten para ofrecer un mejor servicio en una nueva época. Además, el desafío también se le presenta a la reflexión teológica en la búsqueda de categorías teológicas propias. Así, por ejemplo, en África se comienza a hablar de Cristo ancestro, ya que la ancestralización es una práctica fundamental y compleja de las culturas africanas. Si Cristo es considerado ancestro, esto indica que se lo han apropiado y que desde ahí se cuestiona y evalúa la ancestralización.

La inculturación se ha pensado desde el misterio de la encarnación, pero este misterio no está desvinculado de otros. Por eso, la inculturación también pasa por el misterio pascual. Algo muere y algo resucita en las culturas. No todo en las culturas favorece la vida de los pueblos y de todos sus miembros, hombres y mujeres, de todas las generaciones y condiciones. Hay aspectos negativos arraigados y cuestionables que deben morir, como el machismo en todas sus variantes contra las mujeres, la falta de respeto y reconocimiento de los indígenas, el olvido y descuido de las personas ancianas, el racismo y las diversas discriminaciones. Sólo un profundo discernimiento personal, comunitario e intercomunitario y una verdadera conversión al Evangelio podrán desenmascararlos y buscar los remedios eficaces, pues en ocasiones se presentan como ángeles de luz y se pasean por la misma iglesia. En este sentido, el Evangelio, aunque penetre en una cultura, no se identifica con ella, sino que es contracultural y busca su liberación.

El diálogo interreligioso

Otro de los aspectos para tomar en cuenta en la misión de la Iglesia es el diálogo interreligioso. Esta necesidad surgió de las iglesias de Asia. En ese continente, los cristianos son una minoría en comparación con los creyentes de las grandes reli-

giones presentes allí desde hace siglos: budismo, hinduismo, taoísmo, confucionismo, islam. De ahí que las comunidades cristianas asiáticas hayan tenido que convivir con creyentes de otras religiones desde sus inicios y verse movidas a emprender un diálogo con ellos. En el diálogo se comparten valores culturales, religiosos y espirituales, y los problemas sociales y políticos que les afectan. Por eso, estas iglesias han reconocido valores positivos en otras religiones y conciben la misión como diálogo, aunque éste resulte difícil en algunas partes y las iglesias y los cristianos sean constantemente perseguidos.

A partir del Vaticano II se comienza a reconocer y valorar de una manera positiva elementos de otras religiones. El Vaticano II hizo presente esta inquietud venida Asia en su declaración *Nostra aetate* (1965), “sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas”. Se habla de las religiones de las que se esperan respuestas a los enigmas de la condición humana y se enuncian valores del budismo, del hinduismo, del judaísmo y del islam. Se contempla a Dios como el origen y destino común de todos los pueblos. Se afirma que la Iglesia católica no rechaza lo que en estas religiones hay de verdadero y santo, y que respeta sus modos de obrar y de vivir, sus preceptos y doctrinas, ya que no pocas veces reflejan un destello de esa Verdad que ilumina a todos los hombres. Retomando la propuesta de Justino, filósofo y mártir del siglo II que captaba semillas del Verbo divino revelado en Jesucristo en la virtud y sabiduría de las doctrinas y filosofías precristianas, se deja ver aquí la presencia de aquéllas (AG 11).

Se hace un llamamiento a los cristianos para conducirse fraternalmente y en paz con todos los hombres. Se rechaza cualquier discriminación por motivos de raza, color, condición o religión. En este sentido, la misión a través del diálogo interreligioso tiene como objetivo la paz y la unidad

entre los creyentes y también entre los pueblos. Por eso, para la Iglesia católica fue un acto significativo el encuentro de Asís convocado por Juan Pablo II el 27 de octubre de 1986 para orar por la paz con los representantes de diversas religiones y para meditar sobre la responsabilidad de trabajar por ella a la luz del símbolo de san Francisco, reconocido como símbolo de paz, de reconciliación y fraternidad. El papa reconoce que “toda oración auténtica se encuentra bajo la influencia del Espíritu”, que intercede con insistencia por nosotros. En este sentido, se da un avance significativo en la apreciación de las religiones, se reconoce que en ellas actúa el Espíritu³ y se trata del mismo Espíritu que guía a la Iglesia. Lo que podemos notar también es un cambio en el lenguaje para referirse a las religiones. Ya no se habla de “religiones no cristianas”; ahora se habla de “diversas religiones” o de “otras religiones”. La primera expresión significaba calificarlas a partir de lo que no son y no reconocerlas por lo que son y significan. Además, esta mirada nueva hacia las religiones se vincula con el respeto a la libertad religiosa.

El pontificado de Juan Pablo II ha sido el que más ha promovido el acercamiento a las otras tradiciones religiosas. Se cuentan más de trescientos mensajes dirigidos a diversos pueblos y representantes religiosos del judaísmo, del islam, del hinduismo, del budismo, de las religiones tradicionales indígenas, etc. Sin embargo, toca a cada uno de los cristianos abrir su corazón y disponer un lugar respetuoso y venerable en su interior para recibir lo sagrado que le viene del otro creyente compañero de camino hacia la plenitud del Reino y de la Verdad. El diálogo con miembros de otras religiones puede llevarse a cabo a través de diversos tipos

³ Esto se afirma en *Redemptoris Missio* 28: “La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones”.

de encuentro, de formas y expresiones, siempre con una actitud de respeto, atención, acogida e interés por la otra persona. Además, aceptando que cuando se dialoga es porque ambas personas quieren hacerlo, se acepta libremente y se espera una igualdad de condiciones.

A partir de diversas experiencias, el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización exponen cuatro tipos de diálogo: el diálogo de la vida, el diálogo de las obras, el diálogo de intercambios teológicos y el diálogo de la experiencias religiosa, sin que por eso se limite la creatividad y las diversas formas que puedan surgir para este motivo⁴. El documento *Diálogo y anuncio* contiene afirmaciones importantes sin precedentes, que avanzan en la valoración del rol que juegan las religiones en la salvación en Jesucristo de sus miembros: “El misterio de salvación los toca, sin embargo, por vías que sólo Dios conoce, gracias a la acción invisible del Espíritu de Cristo. Concretamente, es a través de la práctica sincera de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, como los miembros de las otras religiones responden positivamente a la llamada de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun si ellos no lo reconocen ni lo confiesan como su salvador (AG 3, 9, 11)”. Con estas palabras se pasa de la “teoría del cumplimiento”⁵ a la de la presencia activa del misterio de Jesucristo en las tradiciones religiosas.

⁴ Cf. Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, “Diálogo y anuncio”, en *La Iglesia misionera*, BAC, Madrid 1994, 555-595.

⁵ Según esta teoría, las otras religiones sólo representan la búsqueda de Dios por la persona humana, pero no juegan ningún rol en el misterio de salvación y se convierten en obsoletas por el hecho mismo de alcanzar su cumplimiento en el cristianismo.

Con respecto al diálogo entre tradiciones religiosas, en el discurso oficial del Magisterio de la Iglesia se distingue el diálogo interreligioso que se lleva a cabo entre el cristianismo y las otras religiones, y el diálogo ecuménico que se lleva a cabo entre los cristianos de distintas confesiones: católica, ortodoxa, luterana, anglicana, etc. Sin embargo, la distinción no siempre suele hacerse en el lenguaje religioso común, y se habla de ecumenismo en un sentido amplio y etimológico, refiriéndose a toda la “ecumene”, la tierra habitada, donde pueden encontrarse y convivir todas las confesiones y tradiciones religiosas. De ahí que en algunos foros y encuentros se llegan a utilizar las dos expresiones como sinónimas.

En los siguientes tipos de diálogo tendremos presentes no sólo a los creyentes de otras religiones, sino también a los cristianos de otras confesiones. Asimismo, a quienes se confiesan de ninguna religión, que se encontrarían entre los primeros tipos de encuentro dialogal. Ciertamente, el diálogo no siempre es fácil, y exige sinceridad por ambas partes y no ocultar las diferencias, que pueden ser grandes e incluso llegar a contradicciones profundas, pero siempre deben respetarse. Como en todo diálogo, es importante mantener el principio a la diferencia y buscar en esa diferencia la comprensión y la estima sincera de las convicciones de las personas implicadas. El diálogo tiende a un enriquecimiento mutuo en el que cada una de las partes da y a su vez recibe. En un diálogo sincero, las críticas siempre serán constructivas y deberán recibirse con agradecimiento. Las personas aprenden a conocer más de los otros, pero también a conocer más de ellas mismas y, además, evalúan y profundizan sus propias creencias, convicciones y tradiciones.

En el diálogo de la vida, las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y pe-

nas, sus problemas y preocupaciones. Este diálogo invita a los cristianos, hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas, a realizarlo en el medio en que viven, trabajan o se trasladan. Hay que tener en cuenta que la migración –legal o ilegal– por diferentes motivos, de trabajo, de estudios, de búsqueda de una mejor calidad de vida, de búsqueda de asilo y refugio, hace que el encuentro con personas de otras religiones o tradiciones espirituales no tenga un lugar único y fijo, ya sea que encontremos personas de otras confesiones religiosas que llegan a nuestros países o que nosotros mismos nos desplazemos a otros países, regiones o pueblos. Por eso, es fundamental el testimonio, sobre todo de laicos y laicas, de una iglesia local que dialoga con otros creyentes y que anuncia un Evangelio de acogida, comprensión, respeto y reconocimiento a quienes también el Espíritu de Dios se les ha hecho presente a través de sus religiones y tradiciones. Además, habría que esforzarse por tener un conocimiento de las otras religiones y de sus prácticas y costumbres. De esta forma, se podrá dar un mejor servicio sin herir la sensibilidad religiosa de las personas. Por otro lado, se trataría asimismo de ofrecer un testimonio que se preocupa, acoge, respeta y dialoga no sólo con los creyentes, sino también con los ateos, los no creyentes y los indiferentes.

En el diálogo de las obras, los cristianos y los otros creyentes y no creyentes colaboran con vistas al desarrollo integral y la liberación de toda opresión. Se contemplan obras de carácter humanitario, social, económico, político. Este diálogo se ejerce sobre todo en organizaciones locales, nacionales e internacionales, como pueden ser las distintas asociaciones y organizaciones no gubernamentales, por los derechos humanos, por la abolición de la tortura, por la abolición de la violencia contra las mujeres, por una mejor calidad de vida para los pueblos indí-

genas, para las personas discapacitadas, para los emigrantes, para los refugiados, para los drogadictos; organizaciones que luchan contra el hambre, contra el sida, por un comercio justo... En el diálogo de las obras se contempla trabajar por los valores del Reino, la justicia, la verdad, la solidaridad, la vida.

Por otra parte, en algunas iglesias comienza a sentirse la presencia de otros creyentes en el interior de sus mismas obras. Obras iniciadas por la Iglesia en favor de los más pobres y excluidos atraen la atención de otros creyentes que quieren y piden incorporarse a trabajar en ellas. En este sentido, la Iglesia local tendría que contemplar en su plan pastoral cómo responder a la presencia y relación más íntima con otros creyentes que no buscan convertirse al cristianismo pero desean colaborar en las obras que emprende. Por otro lado, con las continuas migraciones, también hay creyentes de otras religiones que piden ser aceptados en la Iglesia y solicitan el bautismo. Aunque es cierto que se tienen que revisar las intenciones de su petición, es significativo que mientras se da una descristianización europea y el ateísmo en una sociedad secularizada y democrática, acuden precisamente a las iglesias europeas personas de otras religiones pidiendo el bautismo y su incorporación a la Iglesia. En ocasiones acuden también por este motivo europeos —adolescentes, jóvenes e incluso adultos— que han crecido en familias ateas. De ahí que el testimonio personal de los cristianos en las sociedades secularizadas cada vez sea más importante y no carezca de sentido ni de una trascendencia que va más allá del momento puntual del testimonio. Hay que tener siempre presente que la misión es de Dios y que él tiene sus propios caminos.

En el diálogo de los intercambios teológicos, teólogas y teólogos buscan profundizar la comprensión de sus respectivas herencias religiosas y

apreciar sus valores espirituales. Este diálogo teológico interreligioso puede ayudar a avanzar a la teología cristiana al escuchar las preguntas, dudas y propuestas de sus interlocutores. La teología cristiana se encuentra aquí ante el reto de explicarse en un mundo plural ante quienes no comparten su misma tradición pero quizá tienen un cierto conocimiento de ella.

Del mismo modo, en este diálogo se pueden solicitar explicaciones o precisiones a los demás participantes. Por otra parte, en el diálogo de la experiencia religiosa, las personas enraizadas en sus propias tradiciones religiosas comparten sus riquezas espirituales: la oración, las distintas formas de meditación, la contemplación, la lectura de sus libros sagrados, la fe, los caminos de búsqueda de Dios o del Absoluto. Estos dos últimos tipos de diálogo serán más significativos si parten de una experiencia enriquecida a partir del diálogo de vida y concluyen en el diálogo de las obras. Pudimos apreciar cómo ante la tragedia del tsunami del año 2004, la oración interreligiosa brotó con todo un sentido de solidaridad efectiva en muchas partes del planeta. La urgencia del diálogo interreligioso es cada vez más necesaria en búsqueda de la solidaridad y la paz. Los conflictos violentos en diversas regiones, entremezclados con cuestiones religiosas, políticas y económicas, lo hacen cada vez más urgente, sobre todo en sentido profético, para desenmascarar los verdaderos intereses que se esconden detrás de ellos. Y para revelar que la verdad profunda de las religiones es promover la vida y trabajar por una convivencia justa y pacífica. Las religiones no son iguales, y desde su particularidad cada una está llamada a aportar lo mejor para la humanidad.

El interés de la Iglesia católica por avanzar en el diálogo interreligioso ha motivado a muchos cristianos, hombres y mujeres, de las iglesias de Asia, América, África y Oceanía a realizar ese

diálogo en su propio corazón. Si en algún momento fueron obligados a rechazar su tradición religiosa ancestral para ser aceptados como cristianos, ésta nunca desapareció, y permaneció en lo profundo de su corazón. Por eso, ahora buscan una reconciliación, un diálogo intrarreligioso que consideran totalmente posible. Éste es un desafío para la misión en cada Iglesia local, ya que esta reconciliación y convivencia de tradiciones es una aspiración no sólo individual, sino que se deja sentir en las comunidades. De ahí que este diálogo no puede dejarse al margen de la agenda del proceso de inculturación y liberación.

La armonía con la naturaleza

Los pueblos indígenas de América y, por lo general, los indígenas de todo el mundo conservan un gran respeto y reverencia por la naturaleza. Hablan de la madre naturaleza y con la madre naturaleza, con la madre tierra. Le piden permiso para sembrar y disculpas porque al abrir los surcos la van a herir. Cuidan los ríos, las cascadas, las cuevas y los montes; para ellos, son ermitas naturales donde elevan su oración y son motivo de encuentro y de continuo agradecimiento a Dios-Padre-Madre. Gozan de una sensibilidad para captar la relación entre el ser humano y su entorno natural. La tierra es bendita porque es el lugar donde se reúne la comunidad. Por eso, cuestionan el uso explotador e irracional que se hace de ella y de todos sus recursos, así como la privatización egoísta de los mismos. De ahí que en muchas partes hayan tenido que emprender una lucha por la tierra que es una lucha por la supervivencia. ¡La tierra es de todos los pueblos!

Las iglesias con mayoría indígena de América comparten su preocupación y aportan su especificidad a la Iglesia universal y al mundo

desde el cuidado y el respeto a la vida de la naturaleza, que repercute en la vida de los pueblos. Los indígenas cristianos asumen esta labor como una misión querida por Dios y como un servicio a la humanidad. En su proyecto de creación, Dios puso al hombre en el jardín para que lo labrara y cuidara (Gn 2,15).

Estas comunidades se ven como continuadoras de este proyecto. Para ellas, el Dios Creador es el mismo que el Dios Redentor, y en el proyecto de salvación está incluida la naturaleza. Por eso, esta relación vital que tienen con ella les invita a su cuidado, respeto y defensa. Es una tarea y una respuesta de agradecimiento a la presencia creadora y providente de la divina Sabiduría que se manifiesta en la madre tierra. ¿Acaso no sería éste un deber en la misión de toda comunidad cristiana, asumiendo cada una su responsabilidad y consecuencias desde donde se encuentra situada? Un cuidado y uso racional compartido de los recursos naturales; un respeto por los pueblos indígenas y sus tierras, con sus recursos; una conciencia y una actitud responsables ante el ecosistema; una denuncia de las empresas que se apoderan de los recursos y los privatizan a costa del desplazamiento y el etnocidio de comunidades, etc. Se trataría de hacer justicia a los pueblos del mundo que sufren la negación violenta a su derecho al uso y disfrute de los bienes naturales; de recordar y aplicar, entre otras, las enseñanzas de la Iglesia sobre el destino universal de los bienes. Hay que tener en cuenta que la naturaleza también forma parte de la historia de la salvación de la humanidad. Y se va transformando con ella hacia una nueva tierra. Algunas veces se ha acusado al cristianismo de ser el causante de los destrozos del ecosistema al basarse en una interpretación errónea del mandato referente a “dominar la tierra” del Génesis. Queda abierta la confirmación o el rechazo de estas afirmaciones.

El testimonio

Jesús da testimonio de lo que ha visto y oído. Testimonia con palabras y obras. Nos habla del Reino del Padre, de la verdad, del amor y de la misericordia de Dios, pues el Hijo conoce bien al Padre y habla de lo que le ha enseñado. Nos dice la verdad que oyó de Dios. Lo que busca no es hacer su propia voluntad, sino la voluntad de quien le ha enviado. Las obras que él realiza las hace en nombre del Padre. El Espíritu da testimonio de Jesús y asocia a la Iglesia a su testimonio, la guía y le ayuda a seguir con fidelidad sus enseñanzas y a continuar su misión. Por eso, para dar un testimonio fiel de Cristo Jesús, primero se pasa por ser discípula o discípulo en atento y profundo aprendizaje participativo del Evangelio. Jesús no quería que sus discípulos comenzaran a hablar de él (Mc 8,30) hasta que conocieran realmente quién era y cuál era su misión, pues habla de un Reino cuyas características van en contra de las actitudes normalmente admitidas en la sociedad. Se pone del lado de los pobres y se identifica con ellos: con el hambriento, el sediento, el desnudo, el extranjero, el enfermo, el preso (Mt 25,37-40). Su conducta muestra la misericordia hacia éstos a los que la sociedad margina; cura a los leprosos, come con prostitutas y pecadores. Cuestiona una religión que oprime la vida de hombres, mujeres y niños. Se compadece del dolor humano y del sufrimiento. Realiza el Reino como servicio hasta las últimas consecuencias. Se expone a las críticas y a las amenazas, y su muerte de cruz será una consecuencia de la fidelidad a su misión y la expresión del amor llevado hasta el extremo. Su resurrección y el envío del Espíritu Santo harán comprender a sus discípulos, hombres y mujeres, la realidad de la misión y el sentido del testimonio.

El testigo bíblico (*martyrs* en griego) no es sólo un testigo ocular, sino que es también activo.

Los testimonios no sólo son orales, ya que las acciones forman parte del acto de testimoniar (Jn 10,25). A finales del siglo I, se llamará “mártires” a los hombres y mujeres que han profesado su fe en el Evangelio y han muerto corriendo la misma suerte que el Maestro. De ahí que cada miembro de la Iglesia, para ser un verdadero testigo, necesita nutrirse continuamente de las enseñanzas del Maestro, pues de lo que se trata es de transmitir y compartir en la misión no sólo palabras que pueden quedar en fórmulas sin sentido, sino la Palabra. Se trata de compartir la fe en un mensaje hecho vida en obras y palabras. Por eso, el discernimiento continuo, el discernimiento personal y comunitario, es importante para revisar que las palabras y actitudes que se tienen son realmente conformes con el Evangelio, para revisar que el Dios que se predica es el Dios de Jesús y no un ídolo. De ahí también la importancia capital de una vida enraizada en la oración, en los sacramentos y en una espiritualidad profunda; la importancia capital de estudiar y formarse teniendo en cuenta las necesidades del contexto.

Para Pablo, que está considerado uno de los testigos misioneros más significativos en la historia de la Iglesia primitiva, el amor era fundamental en la misión. Se podían tener otros dones espirituales: fe, profecía, conocimiento, ciencia... Sin embargo, con todos ellos y “aunque entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, nada me aprovecha” (1 Cor 13,3). Este mensaje es coherente con la misión del Hijo, enviado para dar testimonio del amor trinitario. En la misión de la Iglesia, es esencial aprender a vivir el amor en comunidad para poderlo transmitir. En ocasiones se da más importancia a buscar mejores métodos pedagógicos de evangelización y estrategias misioneras que a las actitudes que pueden mostrar el amor de Dios ante los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de las personas, sobre todo

de los más pobres. Quizá se pueden cuestionar los métodos en la evangelización de Francisco Xavier o de los misioneros y misioneras de aquella y de otras épocas, pero lo que no se les puede cuestionar a muchos de ellos es su amor, su entrega y servicio a los más pobres y necesitados. Esto es lo que, en muchos casos, convenció a la gente de que se trataba de un buen mensaje, de un mensaje por la vida, pues algunos misioneros no siempre lograban hablar la lengua del lugar, y su aval era solamente su presencia, su testimonio activo según el Evangelio de Jesús y la denuncia que emprendían frente al poder colonial. Ese testimonio también es el que posteriormente ha inspirado a otros hombres y mujeres a seguir en la evangelización y en la misión. Recuerdo que una vez encontré a una religiosa africana de Benin que quería practicar su español hablando conmigo. Me contó que su interés por aprender español venía del deseo de agradecer, después de varios siglos, a Pedro Claver el bien que había hecho por sus antepasados cuando fueron arrancados de África para ser llevados como esclavos a América. Ella quería ir a América para poder compartir con los latinoamericanos su agradecimiento a ese hombre y su fe en Cristo y para ponerse al servicio de las comunidades más pobres de América Latina.

El testigo, misionero o misionera, es colaborador; no va a imponerse al lugar que llega, sino a incorporarse con respeto y veneración a una comunidad y a ponerse al servicio de lo que el Espíritu ha hecho y quiere hacer en la comunidad cristiana o en comunidades que no han oído hablar del cristianismo pero, sin embargo, el Espíritu ha estado trabajando en ellas. El misionero es así un doble testigo: por un lado, da testimonio del Evangelio en el que cree y, por otro, es testigo de lo que el Espíritu ha hecho en otros pueblos. Además, narra su experiencia de Dios y cómo Dios se le ha hecho presente, y, así-

mismo, oye hablar a las comunidades –ya sean cristianas o no– de lo que Dios también ha hecho en ellas. En este aspecto, hay una evangelización y edificación en doble sentido, pues ambos se cuentan y comparten las maravillas de Dios que no conocían. Así se puede comenzar a tejer un proyecto de vida juntos.

El testimonio personal y comunitario de los discípulos y discípulas de Jesús da cuenta de un amor sin acepción de personas. De ahí que los testigos, hombres y mujeres, están llamados a hacer visible lo invisible, donde se encuentren situados. Tienen que ponerse al servicio de los que la sociedad ignora y hacerlos visibles con la dignidad de hijos e hijas de Dios. Ésta es una tarea pendiente que debe comenzar la Iglesia católica desde su interior, ya que no todos sus miembros gozan de la visibilidad y el reconocimiento que les corresponde. Tal es el caso de muchos laicos, de la gran mayoría de las mujeres, de los pueblos autóctonos, de mucha gente que padece exclusión y pobreza en los países del Norte y, sobre todo, del Sur. A las nuevas generaciones no les atrae una Iglesia que no respeta ni escucha la voz y las necesidades de todos sus miembros. Hay voces que son silenciadas en toda la humanidad: por el hambre, el desempleo, las enfermedades, las intolerancias religiosas, políticas, étnicas, de género, etc. Y si, en vez de ser crítica y ofrecer una alternativa a las opresiones que la sociedad impone, las continúa ella misma sin dejarse cuestionar por el Evangelio, la Iglesia se juega aquí su credibilidad en un mundo plural y globalizado. Si la Iglesia quiere ser fiel a la misión de Jesús, tiene que replantearse su propio proceder en la historia y seguir con docilidad los caminos por donde el Espíritu la quiere llevar.

El testimonio ecuménico de los grupos cristianos es también cada vez más importante. Se trata de ir viviendo la unidad rogada por Jesús para que el mundo crea. En la evangelización,

muchas veces las rivalidades entre cristianos de distintas confesiones han desgarrado comunidades y pueblos. Sin embargo, es posible fomentar la unidad de distintas formas a través de la amistad, en la oración, en las celebraciones, en la ayuda mutua en la vida cotidiana, en la práctica de la justicia, en el estudio de los textos bíblicos.

Hacia una Iglesia autóctona y misionera

Uno de los objetivos de la misión es el surgimiento y el trabajo evangelizador de las iglesias locales y el enriquecimiento mutuo en bienes materiales y espirituales. En esta parte vamos a acercarnos un poco a la experiencia eclesial que se está llevando a cabo en las comunidades indígenas tseltales, de las regiones de Chilón, Arena y Bachajón, en el sureste de Chiapas (México), a cargo de los misioneros jesuitas y su equipo de colaboradoras y colaboradores. Estas comunidades ofrecen a las iglesias el testimonio de la posibilidad de un cristianismo inculturado, liberador, dialogante y en armonía con la madre tierra.

Los pueblos tseltales son descendientes de los antiguos mayas, conocidos mundialmente por su valiosa civilización, que dio origen a grandes centros ceremoniales, como Palenque, Bonampak y Chichén-Itza, que se encuentran en México; Tikal, en Guatemala, y Copán, en Honduras. Son centros que florecieron en la época de apogeo de los mayas, durante los siglos III-IX d.C. Mientras que los antiguos mayas siguen siendo altamente reconocidos por sus profundos conocimientos en matemáticas, astronomía, arquitectura, escultura, los actuales mayas, tseltales, tsotsiles, ch'oles, tojolabales, etc., permanecen casi invisibles. Las comunidades tseltales se encuentran enclavadas en la parte boscosa y selvática del Estado de Chiapas.

Forman parte de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, que ha heredado el espíritu de defensa de los indios de su célebre obispo del siglo XVI fray Bartolomé de las Casas. Este espíritu es el que continuó el obispo don Samuel Ruiz García durante 40 años a partir de 1960 y el que ha seguido su sucesor, don Felipe Arizmendi. Don Samuel fue sensible a la grave situación de opresión y condiciones infrahumanas que bajo nuevas formas de esclavitud y explotación padecen estos pueblos. De ahí que no dudara en asumir una opción preferencial por los pobres y en plantearse una pastoral indígena. Esta prioridad se vio enriquecida por el interés de llevar a cabo en su diócesis la renovación del Concilio Vaticano II, apoyada por las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

Su proyecto pastoral no era de escritorio, sino que partía de las necesidades de los pueblos indígenas para ir construyendo con ellos los caminos por donde tenía que edificarse una Iglesia autóctona y evangelizadora. Los distintos misioneros y misioneras de la diócesis se unieron a este proyecto. Una de las prioridades consistió y consiste en aprender la lengua y la cultura de las comunidades en las que colaboran, ya sea tsel'tal, ch'ol, tsotsil, tojolabal. A través de distintos cursos y enseñanzas se ha ido formando y fortaleciendo la diversidad de ministros y servidores, hombres y mujeres autóctonos que colaboran con una profunda generosidad y entrega. De esta forma, las comunidades indígenas han ido madurando y haciéndose cargo de la evangelización y atención de ellas mismas. Se forjan así los cimientos de la Iglesia autóctona (*Ad Gentes* 6). Se trata de una Iglesia que busca ir inculturando cada vez más el Evangelio y, desde ahí, la defensa de los derechos humanos y de la tierra, que brota desde un compromiso que integra la fe y la vida. Además, intenta realizar el diálogo con su sabiduría ancestral, que se encuentra impreg-

nada de las semillas del Verbo y procura la armonía con la naturaleza, con la que mantiene un vínculo vital.

Los pueblos tseltales, como por lo general los pueblos indígenas, tienen un gran sentido comunitario. Lo comunitario forma parte de su esencia. De ahí que la eclesiología de comunión del Vaticano II encuentre sintonía con su cultura comunitaria. Estos pueblos han procurado conservar esta vida comunitaria apoyándose en tres puntales: el servicio, el respeto a los acuerdos y la hospitalidad. El servicio lo concretizan a través de diversos ministerios y cargos que se llevan a cabo en la comunidad. El respeto a los acuerdos se fundamenta en la importancia que conceden a *la palabra*: la palabra es sagrada. Ellos dicen “palabra” y no “palabras”. Hay que recordar que estamos refiriéndonos a pueblos con una importante cultura de la oralidad, donde la palabra es esencial en todos los aspectos de la vida y en la formación de sus miembros. La palabra se sostiene. Para ellos, la palabra es hacer: lo que se dice se hace. Los indígenas tseltales, como también otros, hacen una distinción radical entre “palabra”, que es consistente, sólida y refleja el ser profundo de la persona, lo que tiene en su corazón, y “palabras”, que son superficiales, vacías, traicioneras, engañosas y sin una raíz profunda en el corazón de la persona. De ahí que para ellos sea importante respetar los acuerdos y cumplirlos con fidelidad. Desde ahí captan con profundidad que Dios tiene Palabra y cumple los acuerdos. Y como esto lo han visto también en Jesús, esperan lo mismo de sus enviados. Por otra parte, las comunidades no se cierran en sí mismas —excepto cuando son amenazadas—, sino que viven la *hospitalidad*, conservan un corazón acogedor y expresan preocupación, cuidado y ayuda a quien viene de fuera. Están abiertas a personas ajenas a su cultura y son receptivas con las aportaciones de otras iglesias particulares. Llevan a cabo

un diálogo intercultural e intereclesial hasta donde les es posible.

La importancia de la traducción

A través de la historia de las misiones y la evangelización se aprecia la necesidad y la relevancia de vivir el cristianismo en la lengua y cultura propias de cada lugar. Por eso, uno de los ministerios más necesarios y de gran responsabilidad es el de traductor, ya que lleva a cabo todo un trabajo de interpretación e inculturación. Éste es el caso de la traducción de la Biblia al tseltal por un equipo de tseltales y misioneros jesuitas a lo largo de 35 años. Se utilizó una traducción dinámica, es decir, una traducción que trata de lograr expresiones que respeten el sentido original del texto y, a su vez, asuman los modos propios de la cultura para nombrar las cosas y los acontecimientos⁶. En este trabajo colaboraron los tseltales Abelino Guzmán y Gilberto Moreno, quienes se conciben como un “puente” para sus hermanos. Abelino comenta: “Yo no soñaba con llegar a traducir las sagradas palabras de Dios, pero, cuando empezamos con los salmos, me sentí algo especial, como un puente para mis hermanos. Y cuando ya decidimos entrar a toda la Biblia, se puede decir que le dediqué parte de mi vida”. Asimismo, Gilberto expresa: “Doy gracias al Padre porque me conservó mi pedazo de carne para poder realizar este trabajo, que no fue de un momento a otro y, aún más, que me dio la oportunidad de conocer y entender un poco más su Palabra. Y, al mismo tiempo, me permitió ser

⁶ El 12 de julio de 2005, en una gran ceremonia festiva en la comunidad de Guadalupe Paxiljá, Chis, se presentó formalmente la *Biblia tseltal*. Para mayor información sobre este proyecto se puede consultar F. Modad Aguilar, S.J., “El pueblo tseltal: su lengua y su Biblia”, en *Nuestra Comunidad* 157 (18 abril 2005), revista semanal de la Universidad Iberoamericana.

como el puente entre los misioneros y mis hermanos de la etnia tseltal, ser como el intermediario entre Dios y su Pueblo, que no entendía su palabra porque se leía en español...”⁷

La preparación y la formación de los ministros y servidores se ofrece en tseltal por los mismos tseltales, por los misioneros jesuitas o por las hermanas del Divino Pastor. Pero se enriquecen invitando a impartir cursos a personas de otras iglesias particulares, de universidades, de centros de derechos humanos, de proyectos de promoción humana y de la salud, de centros de espiritualidad. En esta labor también se cuenta con traductores, hombres y mujeres tseltales, adultos y jóvenes, que conocen la temática y la interpretan en su lengua. Generalmente, las enseñanzas orales se acompañan con un cuaderno escrito, ya sea en tseltal o bilingüe tseltal-español. Con este instrumento estudian al terminar sus labores del campo. Los traductores colaboran en el encuentro de las iglesias llamadas hermanas de Estados Unidos, por ejemplo, que los visitan y comparten su fe y los problemas de estos pueblos. Como expresan Abelino y Gilberto, los traductores son un puente. Y este puente es un puente evangelizador tanto de un lado como del otro. Su labor es relevante, ya que forma parte de la red de relaciones y ayuda mutua entre personas de distintas culturas y entre unas comunidades y otras, que es lo que se pretende en la misión de la Iglesia y que continúa así la forma de proceder de las comunidades del cristianismo primitivo.

Los ministerios al servicio de la misión

El ministerio del diaconado que recuperó el Vaticano II está presente. Estas comunidades han

⁷ Cf. E. Maurer, I. Morales, F. Modad., “Un pueblo, su lengua, una Biblia. El fruto de 35 años de labor constante y paciente”, en *Jesuitas de México*, 32 (2005) 6.

tenido la fortuna, no sin problemas, de contar con diáconos casados, que surgen y se presentan por la misma comunidad. Son personas probadas en el servicio ejercido durante mucho tiempo y ya han asumido otros ministerios, como el de catequistas, por ejemplo. La gran mayoría de ellos ha pasado por una experiencia de esclavitud en las fincas. Además, atienden a la vida y subsistencia de sus propias familias, ya que su servicio es gratuito. Y están sujetos a los tiempos y ritmos de la vida del campo, con sus siembras y cosechas. El trabajo de los diáconos es fundamental, ya que en caso de no contar con ellos las comunidades permanecerían aisladas debido a que en muchas de ellas no se habla español, sobre todo por parte de las mujeres. Además, las comunidades están en lugares muy alejados de la parroquia a la que pertenecen —se encuentra en la selva, a varias horas de camino—, y no hay suficientes sacerdotes misioneros que hablen tseltal y tampoco se cuenta con sacerdotes tseltales que las atiendan. Sin embargo, los diáconos son tseltales, con todas las implicaciones culturales que esto supone: la lengua, la cosmovisión, las costumbres, la mentalidad, etc. Se trata así de que se tengan ministerios inculturados. Los diáconos, para ejercer su ministerio, son apoyados por un equipo de laicos y laicas al que se le llama “la comitiva.”

En la comitiva participa la esposa del diácono, que colabora con él y es ministra extraordinaria de la eucaristía; imparte cursos y apoya a las mujeres de su comunidad, así como a las mujeres que han asumido otros ministerios. Además, las mujeres han asumido el trabajo de cuidar la tierra con abonos naturales. En esta comitiva se encuentran otros dos matrimonios más, el matrimonio de principales, que vigila para que el diácono realice eficazmente su trabajo y le aconseja cuando lo ve conveniente con respecto a los problemas y necesidades de la comunidad, y el matrimonio de los secretarios, que levanta las actas, escribe las

explicaciones de los cursos que reciben para su formación continua y, además, registra por escrito los diversos acuerdos tomados. La comitiva asiste a cursos relacionados con el ejercicio del ministerio diaconal, de evangelización, de teología y después transmite las enseñanzas a sus comunidades y a otros diáconos. De esta manera se pueden ir formando ministros y ministras dentro del espíritu comunitario indígena, para llevar a cabo la misión en sus distintos pueblos.

Asimismo, en las comunidades participan catequistas, acólitos, lectores, religiosas, principales, presidentes de ermita, músicos, visitantes y arregladores de conflictos, traductores, promotores de derechos humanos, promotores de salud, cuidadores de la tierra, médicos de medicina tradicional y no tradicional, maestros, licenciados, etc. Al final de esta lista todavía incompleta aparecen tres tipos de trabajo profesional, los médicos, los maestros y los licenciados (abogados, sobre todo) y en razón de que realizan su trabajo para la edificación de la comunidad también son apreciados como un servicio con sentido eclesial. No podemos explicar cada uno de los ministerios y servicios, pero basta nombrarlos para hacerse una idea de todo el trabajo que los respalda. Detrás de cada uno de ellos hay una historia y una necesidad a la que se responde por el bien de las comunidades. Ellas son las que eligen a los miembros para solicitarles un ministerio, un servicio, un cargo. Se toma en cuenta la vida de la comunidad en su contexto religioso, socio-cultural, político, económico.

Las comunidades son conscientes de que la diversidad de ministerios con la que cuentan edifica al pueblo de Dios y es producto de la labor del Espíritu presente en ellas. Esta toma de conciencia la han expresado a través de dibujos. En un curso de eclesiología en el año 1996 en Bachajón, la comunidad de San Pedro de Alan Sac hun, región San Francisco Javier, representó

en su trabajo a treinta y ocho personas, todas ellas con su nombre completo y con el servicio que prestan a la comunidad. Cada una es importante y se le reconoce su servicio específico en la comunidad. Ante este aporte, podríamos preguntarnos si nosotros conocemos el nombre completo de nuestros compañeros y compañeras o de las personas con las que trabajamos en nuestra comunidad social o eclesial, o con las que celebramos la eucaristía; si reconocemos la importancia de los cargos, servicios y ministerios de las personas que sirven en nuestras comunidades, y si las profesiones o el trabajo que ejercemos lo asumimos como un servicio a la comunidad o simplemente con un sentido individualista o sólo lucrativo.

En otro dibujo, el de la comunidad de Santa Ana, aparece la comunidad dentro de un corazón y, en el centro, el Espíritu Santo. Esta comunidad atribuye el surgimiento de los ministerios al trabajo del Espíritu, que une a todos en un gran corazón. Quizá, alguno pensará que dibujar un corazón es algo muy “romántico”; sin embargo, en las comunidades tseltales al corazón no sólo se le atribuyen sentimientos. El significado de la palabra “corazón” en tseltal, *o'tan*, es semejante al significado bíblico de corazón: implica todo el ser de la persona y tiene un abanico de significados, desde referencias tanto en sentido físico como en sentido sentimental, intelectual, moral, social y espiritual. Así, encontramos expresiones como *Ya cacux awo'tan*, literalmente “descansa tu corazón”, que significa “descansa tú”; *Bin schi awo'tan*, ¿qué dice tu corazón?, que quiere decir “¿qué opinas?, ¿qué piensas?”. Cuando utilizan la expresión “el Señor Dios nos ha dado un corazón”, lo que en el fondo están diciendo es que “el Señor Dios nos ha dado sabiduría”, de ahí que cuando dibujan a la comunidad dentro de un gran corazón y al Espíritu en el centro de ella, quieren referirse a todos los dones, al amor y a la sabiduría que el Espíritu ha derramado en ella.

Por otra parte, la comunidad de Bachajón titula su diseño “*Tzeltaluvenix te sc’op te Dios*”, es decir, se “tseltaliza” la Palabra de Dios. Se indica así el interés por inculturar el mensaje evangélico. La comunidad, con sus distintos miembros y ministerios, se autorrepresenta dentro de un círculo que expresa el sentido comunitario. Este dibujo tiene escrita una cita bíblica: Rom 16,1-16, un texto que se refiere a Pablo enviando saludos a todos sus colaboradores. Esta comunidad, al interpretar en su realidad ministerial el sentido de la carta a los Romanos, se asume también como colaboradora y continuadora en la misma misión de la Iglesia iniciada hace dos mil años bajo la guía y creatividad del mismo Espíritu.

Con respecto a la imagen que se tiene de la Iglesia, se presentó un dibujo del grupo de mujeres y de las religiosas tseltales de Chilón. Este dibujo tenía dos partes. La primera representaba a la Iglesia como un hombre solitario. Ésta es la Iglesia, dijeron, pues sólo los hombres podían participar, ya sea en los servicios o en las enseñanzas, porque los hombres, obligados a vender sus productos del campo, han aprendido “castilla”, pero las mujeres, sobre todo en el siglo pasado, se quedaban en sus casas a cuidar sus tierras. Por eso, cuando asistían a los oficios en la Iglesia y el sacerdote sólo hablaba “castilla”, no entendían y tampoco realizaban ningún servicio. Por otro lado, algunos diáconos recuerdan que cuando eran niños quisieron ayudar como acólitos y tuvieron que aprender “castilla” y “latín”, y las mujeres se quedaban sin entender y ellos también cuando se hablaba latín. En la otra parte del dibujo, las mujeres dibujaron a la Iglesia como una pareja. “Ésta es la Iglesia que queremos –afirmaron–. Ahora ya comenzamos a vivirla porque podemos participar en diversos servicios y ministerios, y podemos entender y expresar nuestra palabra en nuestra lengua verdadera, la tseltal, pero queremos que siga creciendo”.

Con sus dibujos, estas comunidades nos acercan un poco a su realidad y nos comparten su fe, pero además cuentan con su testimonio, que es misionero y evangelizador. En ocasiones, la fidelidad de sus ministros y servidores del Evangelio ha despertado persecuciones y conflictos, pues no cesan las injusticias de las que son objeto sus comunidades. No olvidan que servir por el Reino de Dios implica una labor profética que compromete hasta las últimas consecuencias, como hizo Jesús (LG 12). De ahí que fuera muy significativo para ellos conocer la historia de los mártires de los primeros siglos de la Iglesia, con quienes veían una clara continuación, ya que sus obispos, catequistas, diáconos, misioneros y sacerdotes, tanto nacionales como extranjeros, de la región o de las regiones vecinas, han sido algunos amenazados, otros perseguidos, encarcelados, expulsados e incluso asesinados a causa de su testimonio y sus demandas de justicia. Su testimonio se nutre de una profunda espiritualidad y oración personal y comunitaria que se expresa en la eucaristía, en los demás sacramentos, en las fiestas patronales y a través de rezos, cantos, danzas y religiosidad popular tanto en sus capillas como en los cerros, campos y ríos. Tienen presente que sin la oración se llegaría a perder el verdadero sentido por el que se está trabajando. El *j'tatic* Antonio Aguilar, hombre íntegro, de gran estima y respeto por las comunidades, relata que dentro de las responsabilidades que él ha asumido, la "principal" es velar y orar por todos y cada uno de los miembros de la comunidad. Estas comunidades caminan confiadas en la esperanza en las manos de *j'Tatic* Dios.

El reto de la globalización

Las iglesias autóctonas de los pueblos indígenas no se encuentran ajenas al proceso de globalización, a la interacción e interdependencia creciente entre las diferentes partes del mundo.

Por un lado, los pueblos indígenas se enfrentan a los proyectos económicos globalizadores, que no son inocentes y causan estragos de pobreza ante los que la misión de las comunidades cristianas no puede pasar indiferente si pretenden proclamar y testimoniar el Reino de Dios. Por otro, se enfrentan a un proceso occidentalizador que intenta borrar fronteras culturales, ante el cual buscan reafirmar su identidad recuperando su sabiduría ancestral. Esta problemática se viene padeciendo desde el siglo XVI, y durante 500 años han estado luchando por su supervivencia. Esta lucha se globaliza al unirse con la de otros pueblos. Se aprovechan las nuevas tecnologías y la movilidad de las personas para comunicarse y darse a conocer.

Por otra parte, las iglesias autóctonas tanto de América como de Asia, África y Oceanía cuentan con la inculturación como un medio privilegiado —al menos teórico y en algunos casos realizándose— para conservar su cultura e identidad. Con esto se hace frente en la misión a una doble problemática globalizadora: la imposición de una cultura dominante occidental y la imposición de un cristianismo uniforme. Así, por un lado, como parte de los pueblos indígenas, las iglesias autóctonas afirman su identidad desde su cultura indígena y, por otro, como parte de una iglesia local, ofrecen sus tradiciones y valores a la Iglesia universal y producen un cristianismo autóctono. Asimismo, como una exigencia de la misión para que puedan surgir con rostro propio, lo que necesitan y solicitan es el apoyo, el respeto y la comprensión de las otras iglesias, sobre todo de la mestiza occidental, que es la mayoritaria en América Latina, y de la europea, que es la que tiende a dominar el panorama eclesiológico. La globalización permite una intercomunicación que puede ser aprovechada por las iglesias para abrirse al conocimiento de las necesidades y problemas de unas y otras y ayudarse mutuamente.

Bibliografía

- Amaladoss, M., *El evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las Iglesias*, Mensajero, Bilbao 1999.
- Arias Montes, M., *Y la Palabra de Dios se hizo indio*, Ediciones Abya-Yala, Quito 1996.
- Borobio, D., *Misión y ministerios laicales*, Sígueme, Salamanca 2001.
- Bosch, D. J., *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Libros Desafío, Grand Rapids 2000.
- Bueno, E., *La Iglesia en la encrucijada de la Misión*, Verbo Divino, Estella 1999.
- Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.
- , *El cristianismo y las religiones*, Sal Terrae, Santander 2002.
- Estrada, J. A., *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.
- , *El cristianismo en una sociedad laica*, Desclee, Bilbao 2006.
- López Hernández, E., *Teología india. Antología*, Verbo Divino, Cochabamba 2000.
- Mveng, E., *Identidad africana y cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1999.

Pobres

Alberto Parra Mora

Los pobres

Las tradiciones bíblicas, teológicas, filosóficas o sociológicas que se reclaman a la inspiración del cristianismo no beatifican, sin más, a los pobres o a la clase social de los pobres por el hecho simple y llano de que lo sean. Pero tampoco ese horizonte de tradición proporciona un sentido de pobres *espirituales* y de pobreza espiritual con que termine negada la pobreza real y vaciados, espiritualizados y transmutados los sentidos literales y las semánticas reales del pobre y de la pobreza. “*La tierra* (en su sentido literal) *tiene mucho de Dios*”, dijo en San Salvador el arzobispo mártir monseñor Romero¹. Y la pobreza también.

Es cínico manipular las semánticas, las gramáticas y las sintácticas de los textos fundantes para concluir que los ricos pueden ser *pobres espirituales* con tal de que sean buenos ricos. La interpretación teológica no puede ser el resultado de un re-manejo de las significaciones y de una espiritualización de los sentidos literales hasta hacer desaparecer la realidad histórica, maquillada de realidad espiritual y restringida a la zona del creer, sin inserción real en la zona del suceder.

¹ O. Romero, *Así habla: Monseñor O. Romero*, Paulinas, Bogotá 1992, 234-235.

La realidad de la pobreza del Jesús histórico es una pobreza real, de sentido real, de situación real. Y la pobreza a la que se refiere la tradición que testimonia el acontecimiento de Jesús no está referida a una pobreza espiritual que niegue o esconda el sentido de la pobreza real. El docetismo y las confesiones desencarnadas de la fe constituyen un peligro permanente para la historicidad de la salvación cristiana: una muerte violenta de Jesús que resulte transmutada por su sacrificio redentor; un conflicto social y político de Jesús que resulte cancelado por la escueta predicación del Reino; un asumir el contexto real de situación dramática de su época que no sea presencia y voz de la divinidad en el corazón mismo del contexto histórico, sino una teórica encarnación del Logos; un haberse hecho pobre y carente que ya no sea en pobreza real, sino en cómoda pobreza espiritual.

La célebre novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa* se escribió en pleno debate europeo y latinoamericano acerca del pobre, de la pobreza, de Cristo pobre y de la Iglesia de los pobres. Su honda significación teológica resultó quizás de ser sabia metáfora de un elemento vertebral del Evangelio, tan significativo en la Edad Media como en nuestros días. Ya desde el prólogo de la novela, Eco introduce así a su personaje el monje Adso: “Ya al final de mi vida de pecador, mientras, canoso y decrepito como el mundo, espero el momento de perderme en el abismo de la divinidad (...) me dispongo a dejar constancia sobre este pergamino de los hechos asombrosos y terribles que me fue dado presenciar en mi juventud... Es preciso decir que el año 1322, en Perusa, se había reunido el capítulo de los frailes franciscanos, y su general, Michele da Cesena, a instancias de los ‘espirituales’, había proclamado como verdad de fe la pobreza de Cristo, quien, si algo había poseído con sus apóstoles, sólo lo había tenido como “*usus facti*”. Justa resolución desti-

nada a preservar la virtud de la pobreza, pero que disgustó bastante al papa, porque quizás le pareció que encerraba un principio capaz de poner en peligro las pretensiones que, como jefe de la Iglesia, tenía de negar al Imperio el derecho a elegir los obispos, a cambio del derecho del santo solio a coronar al emperador. Movido por éstas u otras razones, Juan condenó en 1323 las proposiciones de los franciscanos mediante la decretal *Cum inter nonnullos*².

Pobre y pobreza que realmente lo sean, sin vaciamientos de sentidos y de contenidos, tienen hoy una semántica amplia, que la teología de corte profético y liberador ha registrado desde aquellos días en que ciertas mediciones sociológicas parecían reducir la pobreza a las solas categorías económicas o a las perspectivas cerradas de una clase social proletaria enfrentada a todo lo demás. Y es porque las perspectivas complejas y amplias acerca del pobre y de la pobreza no resisten ser definidas por una sola variable con oscurecimiento de otras incisivas vertientes de sentido:

- En sentido económico, pobre es el carente de recursos monetarios.
- En sentido cultural, pobre es el subyugado por modalidades de vida y de expresión ajenas a las suyas.
- En sentido político, pobre es el violentado y oprimido por el poder abusivo.
- En sentido clínico, pobre es el enfermo.
- En sentido psicológico, pobre es el enajenado, el extrañado de sí mismo.
- En sentido educativo, pobre es el iletrado.

² U. Eco, *El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona 1983, 17.19-20. Cf. G. Duque Mejía, “Día quinto: prima. Donde se produce una fraterna discusión sobre la pobreza de Jesús”: *Theologica Xaveriana* 36 (1986), 101-113.

- En sentido étnico, pobre es el negro, el indígena, el latino, la minoría.
- En sentido sexual, pobre es el *anormal*.
- En sentido epidemiológico, pobre es el infectado.
- En sentido moral, pobre es el descarriado.
- En sentido familiar, pobre es el solo, el triste, el huérfano, la abandonada, la viuda.
- En sentido de género, pobre es la mujer victimizada.
- En sentido de derecho, pobre es el excluido y pisoteado, sin acceso a la protesta, al diálogo, a la democracia, a la representación.
- En sentido de necesidades básicas insatisfechas, pobre es el que no puede acceder a comida, techo, salud, educación.
- En sentido de desarrollo, pobre es el condenado a no ver actuadas nunca sus potencialidades físicas, espirituales y sociales.
- En sentido ecológico, pobre es aquel a quien se le destruye su hábitat, su medio ambiente y sus recursos de aire, de suelos, de flora, de fauna.
- En sentido teologal, pobre es el que se cierra a la misericordia y al amor.
- En sentido religioso, pobre es aquel que es violentado en su conciencia y a quien se le niega o se le impide buscar y hallar la razón de su sentido histórico y de su último sentido.

Para esos pobres y con esos pobres, que pululan a todo lo largo y ancho de nuestra geografía, es para quienes Dios trabaja en la historia y con quienes pacta su alianza reveladora y salvadora. El denominador común de estos pobres y de estas pobreza es la carencia real. Por desgracia, las mismas comunidades de interpretación han sido proclives al vaciamiento de la semántica de la

pobreza y de los correlativos lenguajes de la liberación, que hoy resultan espiritualizados y privados de su mordiente de significación real. Han suscrito la confusión de los sentidos semánticos y prácticos del pobre y de la pobreza. Han permitido que la ya lograda mediación de las ciencias sociales analíticas en la elaboración teológica y pastoral se reemplace otra vez por ciertas mediaciones filosóficas, que nos han ayudado más a contemplar el mundo que a transformarlo.

En efecto, las ciencias sociales analíticas no sólo proporcionan con rigor y disciplina los medios y los métodos de medición de la pobreza, sino también los esquemas para la lectura y comprensión del fenómeno: “La economía consiste en un conjunto de esquemas sociales. Cada uno de los esquemas constituye una posibilidad que ha ocurrido en y para un momento de la historia humana reciente o pasada; cada uno se ha combinado con otros esquemas en posibilidades propuestas; cada uno ha sido escogido con mayor o menor probabilidad y se ha sostenido con una mayor o menor opción deliberada, y, cualquier conjunto de combinaciones que haya existido ha funcionado con mayor o menor éxito por un período más o menos largo. En síntesis, una economía es solamente una parte del proceso de la historia humana”³.

Los esquemas antecedentes

Dependencia y liberación

El término “liberación” tiene un sentido cierto y preciso en el diccionario mundial. Con él se nombra desde hace décadas el propósito humano

³ B. Lonergan, “Essay in Circulation Analysis”: *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 15, University of Toronto Press, Toronto 1998, 78.

y cristiano de los movimientos de obreros y estudiantes, de los encuentros internacionales sobre dialéctica de la emancipación, así como de las corrientes filosóficas, sociológicas y teológicas que reinterpretaron la teoría de las alienaciones en términos de teoría de la dependencia, con la que verificaron los graves fenómenos y causas históricas de la dependencia y propusieron como contrapartida la teoría y la praxis de liberación. En su sentido primario, que es económico y social, el término “liberación” designó ese gran movimiento social y mundial dirigido a contrarrestar los resultados funestos arrojados por las corrientes desarrollistas que se implementaron tras la Segunda Gran Guerra para la reconstrucción de Europa y que se ampliaron luego, en los años sesenta, a los países subdesarrollados del Tercer Mundo.

En efecto, si el célebre Plan Marshall había logrado que Europa se levantara de sus cenizas, entonces las prácticas y teorías del desarrollo podrían vislumbrarse también como conducentes a la superación del subdesarrollo de los terceros mundos en general, de América Latina en particular. El camino trazado comprendía la transferencia de capitales extranjeros, el incremento del comercio exterior y el suministro de tecnología que sustituyera los arcaicos sistemas de explotación y de comercialización. Sólo así sería dado avanzar hacia la estabilidad política, al mejoramiento de los servicios sociales y al encaминamiento de los países atrasados en dirección de las metas e ideales de las sociedades económica y técnicamente desarrolladas.

Este mismo recetario, sustancialmente inmodificado, es el que proponen las actuales corrientes del neocapitalismo económico, del neoliberalismo ideológico y de la nueva derecha política, tras el llamado derrumbe de los muros y de las ideologías. Pero la cara oculta del sol del desarrollismo ha revelado siempre que los núcleos in-

dustrializados y tecnificados del Primer Mundo —países o transnacionales— están económica y políticamente interesados en la vigencia del actual ordenamiento económico y social, que, por inexorabilidad, produce centros y periferias. Son las periferias las que procuran a los centros la inmensa mayoría de las materias primas que elabora el mundo técnico. Y el acumulado capitalista del mundo rico resulta proporcional con los precios exiguos de las materias primas y de la mano de obra que se contrata en los fondos del subdesarrollo, en comparación con los precios de los productos manufacturados, de los servicios y de los bienes de capital y equipo transferidos al submundo.

La teoría y práctica del desarrollo han revelado también que la transferencia de capital al mundo pobre se grava con altísimos intereses, señalados a voluntad por los prestamistas internacionales. Como para explicarse el actual índice de endeudamiento de los países, para los que el producido global de su gestión económica resulta gravemente hipotecado al intolerable servicio de la deuda. La importación de capitales y de tecnología y el comercio exterior del mundo pobre se realiza en condiciones desventajosas y gravemente injustas y conduce a un ulterior empobrecimiento, a la imposición de políticas económicas y sociales trazadas por los ricos para los pobres; al holocausto de la propia identidad, de las metas propias, intereses, culturas, cosmovisiones y procederes en el altar del desarrollo capitalista.

El modelo desarrollista, catequizado en las escuelas extranjeras de economía e implementado luego con servilismo por las élites nacionales ilustradas, arroja como resultado un progreso que beneficia a quienes de fuera o de dentro de los países pobres tienen capital, lo invierten, producen tecnológicamente, comercian, son dueños de los medios de producción, contratan mano de obra con sueldos de hambre y, entonces, procuran

mantener la *estabilidad* económica y social que pueda favorecer sus intereses. En un esquema desarrollista, el pueblo empobrecido sube, a veces, una grada en la escala no ya del bienestar, sino de la subsistencia, sin jamás superar su condición subalterna, dependiente, de explotado a sueldo. En el interior de cada uno de nuestros países, se reproduce un sistema de mayorías nacionales empobrecidas y de pequeñas élites que detentan los bienes de producción y los resortes del poder político y se constituyen en enlaces nacionales de los imperialismos internacionales. La logística y la geopolítica operan como garantes del orden establecido, confundido muchas veces con el Estado, con las *instituciones democráticas*, el *mundo libre* y el *orden* de la civilización occidental.

En ese contexto de los años sesenta y setenta, que lejos de mejorar se torna hoy más dramático, surgen con ímpetu en los terceros mundos las prácticas de liberación como contrapartida de la dependencia técnica, económica, política y cultural. Y fue y sigue siendo momento de conciencia de que a la liberación de la dependencia no se llega sino por la radical reforma o plena sustitución de determinados modelos de economía y sociedad, causa cierta del empobrecimiento económico, de la subyugación política y de la opresión cultural⁴.

Los nuevos esquemas sociales

El neoliberalismo internacional

Tras los acontecimientos sucedidos en Europa oriental, se ha pretendido nivelar el fracaso de los socialismos históricos con la crisis o caída del marxismo, con el fracaso del comunismo y

⁴ J. Comblin, "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de seguridad nacional": *Didascalía* (julio 1983), 15.

con la ida sin retorno del ideal social en la esfera de la economía. En ese río revuelto se ha pretendido pescar que los ideales humanos de lo social y de la socialización fracasaron definitivamente; o que el comunismo, etapa final del socialismo, existió pero se derrumbó; o que grandes principios de la teoría crítica de la sociedad se demuestran hoy filosóficamente insostenibles o socialmente falsos. Niveladas así las cosas, se abre el camino para que se proclame sin pudor la entrada en el futuro y el “final de la historia”, por la supremacía incontestable de la ideología liberal capitalista, sin otra alternativa que pueda ser su antítesis⁵.

Se proclama, además, que las causas de la caída de los socialismos históricos son metafísicas, necesarias e inexorables según la dialéctica hegeliana de la historia —la absorción de la tesis en su contraria—, sin que la tesis neoliberal conozca nueva antítesis. Por ello, el mundo habría alcanzado la *escatología* final, en tanto que a los pobres y marginados se les mata por siempre su esperanza, como en el pórtico siniestro del infierno de Dante. Los socialismos habrían sido precursores defectuosos del sistema perfecto que sería el neoliberalismo ideológico, el neocapitalismo económico y la nueva derecha política.

El neoliberalismo ideológico retrocede por detrás del concepto de persona relacional y comunicativa y redefine a hombres y mujeres en términos de *individuos*, natural y socialmente incommunicables e incommunicados, cuya interrelación sólo sería posible en planos contractuales para la conformación de Estado, de grupo, de asociación, de agremiación, de empresa, con un propósito de acción funcionalizada dirigida por fines de éxito y de lucro. Esos espacios contratados constituyen tan sólo medios para la realiza-

⁵ F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1990.

ción individual del *θυμος* o pasión desenfrenada e irrefrenable por el éxito, por el triunfo, por el ser tenido en cuenta, sobresalir, llegar a la calidad perfecta y al reconocimiento total, sin que semejante pasión humana irrefrenable pueda ni deba ser atemperada con principios éticos previos a la lógica misma del diseño. La libertad humana plena, entendida apenas como *ausencia de toda coacción*, corona la propuesta de la antropología neoliberal.

En su dimensión neocapitalista económica, esta ideología vigente no sólo sustrae la lógica de la economía del imperio de la razón, de la anticipación y de la previsión, sino que refuerza el recurso “smithniano” a la *mano invisible* para regular –fuera de toda lógica y razón– los complejos factores de la economía: oferta y demanda; demanda y precio; precio justo y límites de ganancia; ganancia y costos de producción; costos de producción e inversión; inversión e intereses; intereses de ahorristas y de prestamistas; inflación y equilibrio entre lo que se debe, lo que se compra, lo que se vende.

Que se revelen las preferencias del comprador y que una mano invisible regule la oferta, la demanda y los demás índices económicos, había dicho Adam Smith. Que el principio moral regule la relación entre producción económica y el reparto justo, había dicho Stuart Mill. Que el equilibrio del mercado y el orden de la justicia derive de una ecuación real y casi matemática por la que todos los consumidores puedan gastar sus ingresos según sus preferencias, todos los productores vender sus productos y el gasto de los consumidores sea el ingreso de los productores, habían dicho Walras y Pareto. Que el equilibrio del mercado, la justicia y la consiguiente paz social se aseguren por la extinción de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción económica, así como por la abolición paulatina del Estado y de las clases sociales, había dicho Marx. Que el equilibrio del mer-

cado, la paz y la justicia sean regulados por la institucionalidad del Estado mediante leyes regulativas de la economía, normas impositivas, justicia redistributiva, inversión social y sustitución de importaciones, había dicho Keynes⁶.

Sólo que la mano invisible, en esta versión última del capitalismo, se llama καταλασσια, término griego que nombra la suerte, el azar, el juego de lo imprevisible sin posibilidad de predicción ni de anticipación. El mercado, como juego de azar, produce de modo inevitable muy pocos ganadores y multitud de perdedores a quienes no les asiste razón alguna para sus reclamos de justicia social, redistribución, gravamen a la ganancia para redistribuir entre los perdedores y vencidos. Según los consensos de la biblioteca neocapitalista, conceptos como justicia social, beneficio común, redistribución y Estado benefactor con los débiles y desprotegidos pertenecen al lenguaje económico del parque jurásico y a los pocos sobrevivientes de un socialismo histórica y científicamente derrotado.

⁶ “En el mismo momento en que colapsó el socialismo histórico, colapsó también en grandes partes del Occidente burgués el capitalismo de reformas que había sostenido ser la verdadera alternativa al capitalismo salvaje anterior y al socialismo soviético. Este capitalismo de reformas había puesto, junto a la mano invisible de Adam Smith, la mano visible de Lord Keynes. Ahora el capitalismo retiró la mano de Keynes y se volvió a presentar como el capitalismo salvaje que había sido. En este mismo momento la teoría económica neoliberal radicalizó la teoría económica neoclásica; se puso más escéptica y mucho más agresiva. Adam Smith, que hasta entonces había sido encubierto por pensadores económicos más bien reformistas, desde Marshall a Keynes, volvió a aparecer como el gran clásico del pensamiento económico, cuya mano invisible conduciría el destino del mundo hacia el mejor de los mundos posibles. No obstante, los gritos de triunfo son más bien artificiales. Uno de los que gritó con más ruido, Francis Fukuyama, era un funcionario del Departamento de Estado, encargado de producir optimismo” (F. Hinkelammert, *El mapa del emperador*, Ed. DEI, San José de Costa Rica 1996, 116-117).

Por lo anterior, el tercer eslabón en la lógica del neoliberalismo ideológico y del neocapitalismo económico es la nueva derecha política, con sus postulados inexorables de recorte sustantivo del Estado, renuncia decisiva a su pretendida conducción de la economía y, sobre todo, desmonte de políticas de beneficio social, redistribución del ingreso y régimen de subsidios. La nueva filosofía del Estado se define ahora en los horizontes de la denominada *comunidad liberal*⁷, cuyo precepto político es la *privatización*, su presupuesto ideológico el *individuo*, y su juego de mercado la “*katalasia*”.

Quizás nunca la violencia y la injusticia inherentes al sistema habían excogitado una estructuración total filosófica, política y económica tan desafiante de los valores éticos universales y del derecho de los pobres al reconocimiento y a la equidad. El desafío de la ideología neoliberal reta a la práctica totalidad del cuerpo teológico del cristianismo, como ha sido establecido con penetración y sabiduría⁸. Shumpeter, puesto un día en oficio de profeta, vaticinó que el capitalismo internacional sobreviviría a condición de que supiera dar razón de sí mismo. Hoy, el brioso capitalismo internacional galopa a sus anchas por el vasto mundo y a fe que ha dado cuenta de sus siniestros principios y también de sus decepcionantes resultados.

El “libre” mercado

La mundialización del modelo único de mercado tiende hoy a la unificación de la humanidad en términos de productores y consumidores, ven-

⁷ R. Dworkin, *La comunidad liberal*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá 1996

⁸ A. Múnera, *En las fuentes del neoliberalismo: Aproximación crítica teológica a Fundamentos teóricos del neoliberalismo en Friedrich A. von Hayek*, Publicaciones Editores, Bogotá 2002

dedores y compradores, ahorristas y prestamistas, empresarios y trabajadores, técnicos y usuarios, en una fraternidad universal sin fronteras que, en el escatologismo hirsuto de Fukuyama, jamás había logrado sistema, cultura o religión alguna. El milagro de la unificación global de la humanidad dispersa sería obra del libre mercado por encima de barreras y fronteras, de credos y culturas.

¿Quién, que quiera escapar a la satanización del modelo vigente de economía y sociedad, dejará de reconocer los innegables aciertos y beneficios del modelo mismo?. Los conglomerados humanos nacionales e internacionales van superando sus habituales comportamientos de islas cerradas y enfrentadas que producen todas lo mismo, consumen lo mismo, repiten todas los mismos e idénticos procesos sin posibilidad de innovación, de crecimiento real y de expansión, de intercambio de visiones, de tecnología, de ahorro sustantivo en las fases mismas de la producción. El ocaso de la fragmentación es mérito de la globalización de los mercados, como se practica hoy a gran escala en la Unión Europea y a escala incipiente en la proyectada Alianza de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y, en su defecto, en los Tratados de Libre Comercio (TLC), en el Mercosur, en la débil Comunidad Andina de Naciones (CAN) y similares en el mundo.

La competitividad real, la calidad y la excelencia de productos, bienes y servicios comienzan a ser realidad a partir del desmonte de barreras comerciales y de aranceles con las que se castigó el producto o servicio extranjero, castigo que lo tornó no competitivo con el producto nacional, por lo general monopolizado, malo, escaso, caro, impuntual, ineficiente, negador de la libertad de elegir⁹. El mercado, ligado antes en exceso al intercam-

⁹ Milton y Rose Friedman, "La tiranía de los controles", en *La libertad de elegir: hacia un nuevo liberalismo económico*, Grijalbo, Barcelona 1980, 63-104.

bio de productos perecederos según la teoría de las ventajas comparativas, se amplía hoy hacia el mercado de capitales, grandes inversiones transnacionales, transferencia de tecnología e información con que se innova y se expande toda la producción. Ello supera los ciclos insípidos del eterno retorno, por los que se compró lo que se consumió y se consumió lo que se compró, con claros indicios de pobreza no sólo comercial, sino mental y espiritual.

Por lo demás, la reducción de las dimensiones del Estado y de su desaforado intervencionismo da como resultado la desregulación de la economía controlada antes por el Estado centralista, alcabalero, burócrata e ineficiente, y cede el paso a la libre actuación de los particulares en una economía de mercado libre. La privatización no es el de todo ajena al legítimo derecho de los particulares y de los asociados para generar empresas productoras de riqueza, de bienes y de servicios que, en última instancia, crean crecimiento, desarrollo y superación de la pobreza.

El desmonte de las economías de beneficencia es, por lo demás, reclamo imperativo a la responsabilidad de quienes, por su atraso y su carencia, perpetúan su condición y posiblemente disfrazan su pereza con pretexto de pobreza y consiguiente reclamo de políticas de subsidios o de entera gratuidad, de previsión social sin aportes previos del particular, de vida a cargo del Estado, es decir, a costa de la eficiencia y de los exitosos resultados ajenos.

Pero sin apologías acrílicas del modelo de economía y sociedad vigente, ¿quién puede ocultar la gravedad de sus efectos y la perturbación social que lo acompaña? Porque, en tanto que los países y conglomerados pobres abren de par en par sus puertas y sus puertos a la gran producción de servicios, bienes y capitales del mundo rico, éstos imponen toda traba posible a la presencia real en sus mercados de los productos, bienes y

servicios del inmenso mundo de países marginales, a quienes se advierte paradójicamente de que su única posibilidad de supervivencia reside en el mercado internacional. Así, nuestros países se ven literalmente inundados de productos extranjeros, entidades financieras y aseguradoras extranjeras, capitales extranjeros, educación extranjera, pauta televisiva extranjera, sin que se demuestre que haya contraprestaciones compensatorias reales en justicia y equidad.

El eterno ahogamiento de los países marginales por causa de la deuda externa conoce hoy un nuevo agravamiento por fuerza de la presencia de capitales *golondrina*. Sin inversiones sólidas y duraderas en los países de acogida que puedan garantizar el impacto benéfico en la estructura económica y social, esos capitales tráfugas vuelan, como las golondrinas, con jugosos intereses de un país necesitado a otro para perpetuar en todos el ciclo permanente de la usura y del tráfico transnacional. Además, la rica, experimentada y bien subsidiada industria agropecuaria de los países ricos no puede ser punto de referencia y de equitativa competencia con los precarios sistemas de siembra, recolección, manufacturación y empaque en los conglomerados secularmente marginados. La equidad de las dotaciones iniciales que aseguren una competencia real en el plano de la agroindustria no puede suponerse entre ricos y pobres, pese a los descomunales esfuerzos que por educación, tecnología, desarrollo de infraestructura y programas sanitarios y fitosanitarios se exige hoy a países y conglomerados marginales, con toda la ingente inversión que se supone.

Cabe, además, esperar que para los países pequeños y pobres llegase a resultar mejor comprar el producto, bien o servicio antes que producirlo, con la consiguiente parálisis de los tímidos procesos de industria y de comercio, índices insoportables de desempleo y subempleo y empobreci-

miento ulterior en que resulte peor la medicina neoliberal que la congénita enfermedad del atraso y de la frustración. La ausencia de ocupación productiva en sus conglomerados de origen es causa del impresionante fenómeno del desplazamiento, de la emigración, del número descomunal de nómadas internacionales privados de patria y de cultura, de familia y de afecto.

Y si es verdad palmaria que no se puede repartir la pobreza y que es menester generar la riqueza antes de distribuirla, también es verdad rotunda que de la globalización, mundialización e internacionalización de las economías en el libre juego del mercado cabe esperar ganancias descomunales para quienes ya poseen, juegan el juego del mercado, ganan cuando ganan y ganan cuando pierden en un medio dramáticamente darvinista que asegura el éxito a quien siempre ha tenido éxito y agrega fortuna a quienes siempre la tuvieron. Las especies humanas *menores*, al decir de García Márquez, son estirpe condenada a cien años de soledad sobre la tierra.

Por lo demás, el retroceso del Estado por detrás de sí mismo y las nuevas dimensiones en que lo sitúa la Gran Sociedad no pueden ser regla universal para conglomerados humanos que asistieron desde siglos atrás a verdaderos procesos de socialización de la salud, de los servicios y de la educación públicos y para sociedades marginadas a las que se les obliga a definirse y a actuar en la lógica del gran capital antes de todo proceso de socialización que mire en especial las necesidades abismales de la inmensa mayoría de su población. El papel del Estado no puede ser el mismo en Brasil que en Francia, en México que en Suiza o Dinamarca: “La clase social rica, poderosa ya de por sí, tiene menos necesidad de ser protegida por los poderes públicos; en cambio, la clase trabajadora, al carecer de apoyo propio, tiene necesidad específica de buscarlo en la protección del Estado. Por tanto, es a los obreros, en su mayoría

débiles y necesitados, a quienes el Estado debe dirigir sus preferencias y sus cuidados”¹⁰.

La integración Sur-Sur

La nueva semblanza política y social que hoy surge en el inmenso Sur de América (Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay, Bolivia, Perú, México) no puede ser etiquetada con ligereza de populismo simple y llano. El hemisferio Sur mundial debe reforzar sus propias responsabilidades del lado de quienes viven y padecen en el frustrado Sur, sin que pueda hacerse un rodeo para transitar irresponsablemente por el camino del Norte. La urgencia del momento es una plena conciencia de los valores, posibilidades y alternativas que se ofrezcan al Sur empobrecido para ser él mismo y para avanzar en dirección no simple y llana de los ideales del Norte desarrollado, sino en pos de la justicia, de la equidad, de la fraternidad. En el Sur latinoamericano, asiático, africano y aun europeo vuelve a tener plena vigencia y vigor la propuesta general de la liberación. En lugar de desvanecerse o de mantenerse como propuesta regional, la utopía de la liberación ha devenido cada vez más actual y más abarcante de cuanto pudo significar en sus orígenes.

El hemisferio Sur, y particularmente América Latina, está siendo convocado por la historia y la fuerza de los hechos a una integración real de sus economías, de sus políticas, de sus culturas. En los actuales intentos sobresalen el Mercado Centroamericano, la Comunidad Económica del Caribe, la Comunidad Andina de Naciones, el Mercosur, el Grupo de los Tres. Esos alinde-ramientos, inspirados en la Unión Europea, no niegan que los pactos de integración llevan la marca indeleble de los desarrollismos, de la lógi-

¹⁰ León XIII, *Rerum novarum*, en la cita de Juan Pablo II, *Centessimus annus*, 10.

ca del mercado y de las propuestas de la apertura neoliberal.

Pero en ese plano de la integración continental deberá darse paso hacia los ideales profundamente liberadores de creación de la comunidad continental, de establecimiento de la fraternidad entre países de la patria grande, entre pueblos que tienen en común sus problemas, su cultura, sus riquezas naturales, sus comunes orígenes, su fe cristiana y sus destinos inseparables. En semejantes contextos, el pobre y su pobreza ha llegado a ser el hecho mayor no sólo como víctima, sino también como actor social, en cuanto por él pasa la generación de nuevos derroteros históricos. Hoy se refuerza más esa autoría histórica del pobre por la generación de elementos primordiales, como creación de riqueza humana; formas de economía solidaria; formas de organización popular; formas de simbolización y expresión mitológicas y sapienciales; modos de educación alternativa; reforzamiento de las culturas propias, débiles económicamente, pero llenas de humanismo y de piedad.

El Tercer Mundo, conformado por inmensas mayorías populares y pobres, tiene que mostrar hoy más que nunca que el discurso sobre la pobreza y el pobre y las opciones políticas y pastorales de décadas anteriores no estaban fundados en ideologías revanchistas de izquierda, sino en la responsabilidad ética ante la historia. Y es que los despistados y los maliciosos proclamaron, a la mañana siguiente de la caída del socialismo del Este, el final del discurso religioso y social sobre el pobre y el desbarajuste definitivo de las praxis y teologías de liberación: “La crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes, de las que se alimentaba el marxismo instrumentalizándolas. A quienes hoy buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia les ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas

sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento. La derrota del socialismo no deja al capitalismo como único modelo de organización económica”¹¹.

Evangelio de los pobres

Con la condición de no permitirnos especular impunemente sobre la pobreza ajena, acudimos ahora a los lugares en los que la Iglesia fundamenta la conciencia que ella tiene de sí misma, de su creer, de su esperar, de su accionar, y que constituyen su propia memoria y son dadores de la identidad propia de su misión. Sin que interrogar por los pobres a la tradición bíblica y cristiana sea ponernos en plan de reconstrucción arqueológica de significados, sino en actitud heurística del pobre y de la pobreza, dado que nuestro interrogar es ya voluntad de comprendernos y de actuar en el horizonte de ese mundo bíblico y cristiano al que pertenecemos por vocación y por convicción.

En el horizonte de la tradición bíblica, aquellos que hoy nombramos bajo el término “pobres” están comprendidos en el amplio campo semántico de los oprimidos, que son aquellos a quienes se niega o se viola su propia dignidad. Desde tal perspectiva, Proverbios 22,22 puede ser ejemplo de las formulaciones incisivas y reiterativas en que la causa del huérfano, de la viuda, del forastero, del cojo, de la víctima, es sin más la causa y el derecho de los pobres que Dios reivindica. Tomar partido por ellos, asumir su causa y hacer justicia: ésa es la experiencia de salvación que se tiene de Dios y en la que se inscribe, a su vez, la práctica creyente y confesante de quien ora con el salmo 146,6.

¹¹ Juan Pablo II, *Centessimus annus*, 26. 35.

La violencia contra los oprimidos es violencia contra el propio Dios en las perspectivas de comprensión y de sentido de Proverbios 14,31 y 17,5, como para que sea posible no sólo intercambiar el derecho de los oprimidos con el derecho de Dios mismo, sino fundamentar en el divino el derecho humano de los envilecidos de la tierra: “cuanto hicieron con uno de estos hermanos míos conmigo lo hicieron” es el nervio de la articulación en Mateo. Solo que más allá del significado de campos semánticos como pobre, oprimido, hacer violencia, tomar partido, practicar justicia, la gran tradición del Éxodo es memoria entrañable del hecho de la liberación de Egipto. Y Egipto es para Israel memoria histórica y signo permanente para reconocer el accionar del Dios verdadero, así como es memoria y paradigma de los derechos humanos del explotado económico, del dominado político y del subyugado cultural, en cuyo favor Yahvé toma partido para hacer justicia. Trabajos forzados en dura servidumbre, dominio del faraón y de las estructuras imperiales, imposibilidad de la propia pervivencia biológica y cultural son el tejido de opresión y de indignidad humana que rompe las entrañas paternas de quien decide bajar, tomar partido, hacer justicia, liberar como máxima expresión de la misericordia y del amor. Los derechos humanos de los pobres, oprimidos y vencidos son el correlato sociológico, cultural y político de la revelación del nombre de Yahvé en la memoria de éxodo de un pueblo desplazado y violentado.

Toda otra experiencia y toda otra zona de sentido en Israel enlaza con esa experiencia fundante y fundamental de la liberación de Egipto. Tal es el caso de la tradición del Génesis, que viene a ser traslación del sentido de la tradición del Éxodo. Porque, si del no ser pueblo y nación, si de la indignidad y del cautiverio, si de la opresión y del caos personal y social Yahvé rescató y

liberó, es porque desde siempre, desde la constitución del mundo, *in principio*, el Señor rescató del caos de la indignidad y de la ausencia de derecho y revistió a hombres y mujeres de máxima dignidad y de incomparable e inviolable sacralidad. “Y dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” es la más profunda reflexión a que llega Israel en su diseño antropológico, tras las profundas experiencias de no ser, de cautividad, de opresión, de indignidad, de violentamiento y de liberación.

Imagen y semejanza de Dios es el fundamento de la eminente dignidad de los pobres. Es también razón para que la liberación del Éxodo, el tomar partido, el hacer justicia, el defender y auxiliar la dignidad de los envilecidos tenga que suceder en el tiempo una vez y otra vez. ¿Dónde está tu hermano? o la variante ¿qué has hecho con tu hermano? y la sangre de Abel clama a mí desde la tierra constituyen el supremo reclamo de Dios mismo por la vida, la sangre y el derecho inviolable de aquel y de aquella que son su imagen. A su vez, la tradición deuteronomica, al sentar las bases jurídicas, políticas y sociales del antiguo Estado de Israel, retorna a la experiencia profunda de la liberación de Egipto y entonces la tradición del Éxodo vuelve a ser el paradigma de constitución nacional con base en la memoria del cautiverio y de la opresión: Ustedes fueron oprimidos en Egipto y, por consiguiente, no pueden oprimir; fueron explotados y, por consiguiente, no pueden explotar; fueron subyugados y, por consiguiente, no pueden subyugar; no habrá entre ustedes ni pobre ni explotado ni subyugado ni vencido ni ofendido, porque yo los rescaté a ustedes en Egipto. Ésa es la fisonomía teologal y teológica de un pueblo estructurado por voluntad de Yahvé en las supremas normas del derecho humano y de la justicia. Estado verdaderamente alternativo y sociedad verdaderamente diferente.

Y cuando la memoria del Éxodo y el ideal deuteronomico se eclipsan, pues “los gobernantes devoran a la gente y les esquilman sus tierras y sus bienes; los profetas ocultan estos crímenes bajo falsas visiones y diciendo que yo he hablado lo que no he hablado; la población del país practica la extorsión, comete robos, oprime al pobre y al necesitado, maltrata al forastero sin ningún derecho” (Ez 22,24-30), entonces la tradición profética desenmascara todo subterfugio de piedad falsa y de falso culto con el que se pretende sustituir o aminorar la fuerza y los imperativos del derecho de los pobres y de la justicia de Dios: “A mí qué tanto sacrificio, dice el Señor. Yo no soporto las fiestas de gente que practica el mal. Cuando ustedes levantan las manos para orar, yo aparto mis ojos y aunque hacen largas oraciones, yo no las escucho. Dejen de hacer el mal. Aprendan a hacer el bien, esfuércense en hacer lo que es justo, ayuden al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda” (Is 1,1-18).

La tradición jesulógica —el misterio entrañable de Dios con nosotros— se reclama a la tradición profética, a la deuteronomica y a la suprema fuente de la experiencia del Éxodo: de Egipto llamé a mi hijo (Mt 2,15) es lazo de unidad teológica que traza el evangelista entre la liberación del cautiverio de Egipto y la nueva gesta liberadora de Jesús de Nazaret. En admirable constructo literario, Jesús niño es perseguido, desplazado y exiliado a Egipto por la nueva fuerza dominadora que masacra a los inocentes: “Un clamor se oye en Ramá, llantos amargos y grandes lamentos. Es Raquel, que llora por sus hijos y no quiere ser consolada porque ya están muertos” (Mt 2,18). En Jesús de Nazaret, el Padre vuelve por la causa de las víctimas y toma partido por los desplazados, violentados y conculcados. El preguntar del predicador en el desierto por la calidad mesiánica del nuevo liberador y restaurador del

derecho y la justicia es respondido con obras de liberación de los oprimidos: “Díganle a Juan lo que han visto y oído; los ciegos ven, los cojos andan, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la Buena Noticia” (Lc 7,22).

Nació sin que hubiera para él lugar en la posada. Sufrió el destierro y el desplazamiento forzoso. Sus condiciones de vida corren en analogía con las zorras en sus madrigueras y con las aves en sus nidos, sin que tenga una piedra para reclinar la cabeza. Su permanente confrontación con los orgullosos y los déspotas, los hipócritas y dominadores, los traficantes y usureros, los legalistas y violentadores del derecho de los pobres y oprimidos le merecen la fama de subversivo, irrespetuoso de la ley, soliviantador del pueblo. Sometido a un juicio religioso en una sinagoga de zorras y a un pseudojuicio ante el tribunal de un usurpador político, Pilato se lavó las manos para declararse inocente del derecho del sentenciado y condenado, del torturado y ejecutado.

Con razón el sujeto entusiasta con la Buena Noticia proclamada por Jesús no fue a secas el λαος (el pueblo) ni el εθνος (la nación), es decir, los ciudadanos, la gente bien, sino los οχλοι, la turba, la chusma, la montonera de los vencidos y ofendidos¹². Con razón, el Reino que llevaba en su corazón y en sus labios de fuego era liberación de toda la maldad acumulada contra las víctimas y los indefensos y potenciación de todas las bondades reprimidas en favor de los caídos y avergonzados. La justicia que en él brilla no es vindicativa, sino salvífica para anunciar la justicia y el derecho a los pobres y el año de gracia del Señor.

En tales perspectivas debe leerse el rescate de la dignidad de la mujer violentada, acorralada para ser apedreada por las manos manchadas de

¹² J. M. Castillo, *El Reino de Dios: por la vida y la dignidad de los humanos*, Desclée, Bilbao 1999, 43-53.

sus mismos violentadores. O el rescate del derecho sobre la tradición religiosa. O de los hombres y mujeres sobre la ley y las leyes. O el sermón del monte, más distante de bienaventuranzas de ultratumba que de la reivindicación divina del derecho de los pobres, de los que lloran, de los que tienen hambre y sed de justicia, de los mansos, de los misericordiosos, de los hacedores de paz. O los supremos abismos de antropología jesulógica en que, por acción de la gracia y del amor, en una nueva creación y en una nueva imagen y semejanza, hombres y mujeres son hijos del Padre, templos de su Espíritu, salvados, rescatados, levantados, nuevos seres, nuevas criaturas, nueva dignidad. Ante el ser humano, el máximo y supremo mandamiento es el amor, fundado en el renovado intercambio “nadie que ame a Dios puede no amar al hermano” (1 Jn 4,20).

Por lo demás, es escalofriante el realismo de la estructura económica del Evangelio, cimentado desde el asunto vertebral de la pobreza: “Hace tiempo que me siguen y no tienen que comer”, es un texto del evangelio de Marcos (8,2) que presenta unidos e interactuantes tres elementos que las patologías exegeticas y teológicas han procurado separar: la economía, que es el ámbito para plantear y resolver el asunto del pan para todos; la teología de Marcos y su comunidad, que elabora el sentido, el contrasentido de un pan que no alcanza; la realidad del seguimiento histórico, pero de carencia económica en el entonces de los discípulos y en el ahora de los seguidores de Jesús, a quienes ni los economistas ni mucho menos los biblistas les han resuelto el dramático asunto de su pan.

El texto de Marcos es del año 71, y lo que refleja es la situación de los seguidores de Jesús en la Roma imperial economicista, absorbente de los bienes de sus colonias, exigente en los impuestos, cruel frente a quienes todo lo tienen en la metrópoli dominadora y a quienes carecen

de todo y no tienen qué comer. Los cristianos de Roma, en el evangelio de Marcos, hacen memoria de la Buena Nueva del Reino, proclamado por un artesano menor, sobre unas bases de innegable realismo económico que, a partir de Marcos y sus fuentes, se desborda por toda la tradición sinóptica:

- La imposibilidad de abastecer de pan a tanta gente.
- Los doscientos denarios que no bastarían.
- El multiplicar el pan no una sino dos veces.
- El repartir la riqueza.
- El no atesorar.
- El debate sobre el pago de impuestos.
- El dar de la propia pobreza como la viejecita en la alcancía del templo.
- El producir intereses del capital encomendado.
- El no amontonar en graneros.
- El desear hartarse con las migajas de la mesa del rico.
- El no sólo de pan vive el hombre.
- La siembra, el crecimiento y la cosecha.
- El recibir el ciento por uno.
- El no se puede servir a Dios y al dinero.
- El bienaventurados los pobres y el ay de ustedes los ricos.
- Las bases sociales sobre las que se fundamentan las bienaventuranzas del Reino: los pobres, los que lloran, los hambrientos de justicia.
- El criterio valorativo de la acción humana total en términos de necesidades básicas insatisfechas o satisfechas, que el Señor asume como hechas a él mismo si se hacen o se dejan de hacer con los hermanos pequeños y débiles.

Lo económico no es una circunstancia externa en la que suceda el Evangelio de Jesús. Al contrario, es su constante y también su determinante, por más que exégetas y teólogos se apresuren a espiritualizar los sentidos, como avergonzados de que el Evangelio del Reino llegue hasta las realidades de la materialidad y de la profanidad. Y nadie debería extrañarse de los sentidos materiales ni de las bases económicas del Evangelio del Reino.

Porque también las tradiciones mayores que componen el texto que hoy conocemos como Antiguo Testamento se escribieron desde la experiencia de la dominación económica de la corte de David y de Salomón, que reeditaron la opresión, la carencia y el atropello del pueblo en Egipto antes de su liberación. Si la fuente P es el reflejo del interés sacerdotal por el sacrificio y por el culto como sistema de sostenimiento, y si las fuentes D e Y reflejan los intereses de los grupos humanos de letrados y doctores, es claro que la fuente E es el clamor del campesino, del que labra la tierra, del que la trabaja con el sudor de la frente, de quien siente el trabajo como el destino cruel por el que se siembra aquello que no se cosecha ni se come. Las tradiciones proféticas, a su vez, comprenden las vehementes denuncias contra una economía imperial explotadora, ajena al derecho de los débiles, de los jornaleros, de los esquilmados por el mercadeo, por la usura y el fraude.

La manifestación de Dios en y por la historia jamás consentirá que la genuina producción teológica y la práctica pastoral sucedan por fuera o con independencia de la producción económica. Porque la economía es pilar sustantivo de la historia del hombre sobre este planeta. Y porque si el acto revelatorio de Dios está encaminado con indiscutible prioridad a la dignificación y liberación del pobre, del oprimido, del explotado, del desposeído, del marginado, del cojo y del ciego, del manco y del enfermo, entonces el criterio máximo de eticidad de toda genuina teología y

pastoral tendrá que definirse desde la causa de los pobres. Ellos son tales por mil factores, de los cuales la carencia económica es sustrato común e inequívoco.

La opción por los pobres

Con semejante herencia teologal y teológica, es apenas lógico que en la comunidad de seguidores que se reclama a la memoria resucitada de Jesús los derechos de los pobres hallen puesto de honor en la palabra denunciadora y profética de los primeros Padres de la Iglesia, así como en los recurrentes escritos de autores eclesiásticos. Unos y otros toman fuerza de inspiración en la gran tradición bíblica de los dos testamentos, y muchos de ellos, por su inmersión social y cultural, hacen suyo el derecho romano, con el que ponen cimientos de civilidad en los pueblos que evangelizan. La centralidad del derecho de los pobres, su estudio y su cultivo hablan bien de una Iglesia antigua y medieval que hizo del derecho, de las decretales y de los cánones forma y norma de su propia conducta.

En tal contexto de tradición de los derechos humanos de los pobres, tiene amargo sabor el anatema de Pío VI contra la Asamblea francesa y su proclamación de los principios fundamentales de igualdad, de fraternidad y de libertad en que se condensaba ya el espíritu mismo de la modernidad secular. Y no es que en la Iglesia se negaran para entonces o se ensombrecieran semejantes derechos fundamentales, sino que se temía a la mayoría de edad de los Estados y a la separación inexorable de los derechos respecto a las tutelas eclesiales. No creyó la Iglesia que los derechos del hombre fueran un atentado contra los derechos de Dios, sino que los justos y verdaderos derechos pudieran darse por fuera o al margen de la Iglesia, ámbito tradicional de los derechos de los

pobres. Desde tal perspectiva quizás pueda explicarse la postura beligerante y difidente de la Iglesia con las proclamas de derechos del hombre inherentes al iluminismo de los siglos XVII y XVIII y a los principios de afirmación de las nacionalidades en Inglaterra, en Francia, en Alemania y en los procesos de independencia de las colonias de América.

Por lo demás, el pensamiento social de la Iglesia moderna ha venido acompañando los desarrollos teóricos y prácticos de los derechos humanos y, especialmente, de los pobres en los amplios debates surgidos con ocasión de la revolución industrial, del auge del sistema socialista y del capitalista, del movimiento mundial en pos del desarrollo y de la paz y de las nuevas vertientes en que se inscribe el neoliberalismo internacional. En ese amplio panorama económico, social, político y cultural de la humanidad se inscribe la conciencia eclesial que toma partido por el derecho al trabajo, por el salario justo, por las condiciones de salud y de horario, por el derecho sindical y de huelga, por las víctimas que resultan del desequilibrio práctico en las relaciones del capital y del trabajo, por el derecho de propiedad, por los derechos de protesta y de disenso ante perturbadores modelos de economía y de sociedad. En verdad, “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”¹³.

Lo que debe permanecer en la Iglesia

La severa afectación de la pobreza es fenómeno transversal sobre tres cuartas partes de la humanidad, especialmente sobre el hemisferio

¹³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 1.

Sur del planeta, que, por paradoja, conforma la porción mayoritaria de la Iglesia. Ahí entra en contradicción palmaria el pretendido discurso religioso en términos de amor, justicia y fraternidad. La realidad real hace cínico el discurso de las confesiones religiosas que, extrañadas por completo de la vida real, pululan también desafortunadas en los países jóvenes y pobres.

Por eso, la *ecclesia pauper* (Iglesia pobre) es un modelo de Iglesia que se define y que se organiza a partir del hecho mayor de nuestro tiempo que es la pobreza generalizada. La *ecclesia pauperum* (Iglesia de los pobres) determina una misión y apunta a una teleología, destino o punto terminal de la acción, que es la liberación de los pobres en la dimensión inmanente y trascendente. En la conciencia reciente de la Iglesia, la pobreza es un bien optable cuando ella es el resultado de la privación voluntaria para el seguimiento de Cristo en los consejos evangélicos que a todos nos atañen. Pero la pobreza es un mal culpable cuando ella es el resultado del acaparamiento y de la usura, así como de reprobables esquemas y modelos de economía y de sociedad. De ahí que la carta magna sobre evangelización del mundo contemporáneo propusiera la articulación entre liberación de los pobres y evangelización en términos de lazos muy fuertes, de orden tanto antropológico como de genuina caridad¹⁴, y que en los primeros escritos de Juan Pablo II el orden de la justicia con los pobres fuera definido en términos de parte constitutiva, parte esencial y parte integral de la evangelización misma¹⁵.

Por lo demás, el nombre Iglesia de los pobres viene de un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan, antípoda quizás del otro Juan que en la Edad Media anatematizó, o poco

¹⁴ Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 33

¹⁵ Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 15.

menos, la verdad real de la pobreza real del Señor y de los suyos: “Otro punto luminoso: para los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”¹⁶. Pero desde el corazón del mundo pobre, fue la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano la que determinó la fisonomía entitativa de la Iglesia en términos de Iglesia pobre y definió su misión inequívoca en términos de Iglesia de los pobres, con su rotunda consecuencia de lucha frontal contra las causas estructurales del empobrecimiento generalizado. La Tercera Conferencia del mismo Episcopado hizo suya la opción por los pobres en un claro diseño económico y político.

Sólo que, a partir de esa misma Conferencia, los sentidos atenuantes y renuentes se han impuesto hasta la práctica supresión de la opción en su sentido social y económico y la sustitución por un vago amor a los pobres, caridad con ellos o limosna, al estilo de los documentos romanos y de la primera carta encíclica del papa reinante¹⁷. Y jamás el orden de la caridad genérica y de la limosna voluntaria puede ensombrececer o sustituir el orden imperativo de la justicia evangélica que no vincula en primer término al Estado, sino precisamente a la Iglesia. En el grado actual de conciencia eclesial, es un retroceso asignar la caridad a la Iglesia y la justicia al Estado, como si la justicia de orden social, económico y político no fuese imperativo absoluto del orden de la fe y del amor evangélico.

Por eso, de la opción por el pobre en cuanto víctima inocente de la culpa ajena es indispensable mantener en la Iglesia:

¹⁶ Juan XXIII, “Radiomensaje” del 11 de septiembre de 1962, AAS LIV, 682.

¹⁷ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 27-28.

- La opción por los intereses del pobre.
- La opción por modelos de economía y sociedad que resuelvan o mitiguen el impacto de la pobreza generalizada.
- La opción por las formas de organización popular en que los mismos pobres defienden su causa y sus derechos (huelga, sindicato, protesta, reivindicación laboral o salarial, defensa de marginados étnicos, sociales, sexuales).
- La opción por las culturas populares en cuanto imaginarios de representación del mundo y de la sociedad en formas alternativas a los modelos dominantes.
- La opción por la educación popular que no signifique la simple entrada del pobre en el mismo sistema que lo domina y envilece.
- La opción por la inserción y acompañamiento del pobre allí donde vive, padece, ama y crece: inserción geográfica que se acompañe de la inserción real en sus intereses.
- El pobre y la pobreza como determinantes de la razón y de la misión de la Iglesia han venido a ser un elemento transversal, con el que se ha renovado de raíz la faz histórica y social de la misma Iglesia. En ese marco sacramental queda todavía amplio espacio para seguir consumiendo nuestras existencias en el fuego del amor de Dios y de todos los excluidos de la tierra.

Bibliografía

- Castillo, José M., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée, Bilbao 1999.
- Galilea, Segundo, *¿A los pobres se les anuncia el Evangelio?*, Ipla, Bogotá 1972.
- , *Los pobres nos evangelizan*, Indo-American Press, Bogotá 1980.

- González Faus, José I., *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristiana*, Trotta, Madrid 1991.
- Gutiérrez, G., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982.
- Lohfink, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986.
- Parra, Alberto, *Teología fundamental desde América Latina*, I-III, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1997.
- , *Teología en diálogo*, Pontificia Universidad Javeriana, Cali 2004.

Pueblo

Antonio M. Calero

Pueblo de Dios en camino

Fue ésta —la de pueblo de Dios— una de las expresiones más renovadoras del Concilio Vaticano II. El Concilio Vaticano II no dudó en afirmar que “la Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social. No porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos” (constitución pastoral *Gaudium et spes* 44). Aquí usaremos con total tranquilidad la categoría y el término “pueblo” conscientes de que, en plena fidelidad y sintonía con el uso que de ellos hizo el Concilio Vaticano II, no hacemos un uso meramente sociológico, sino específicamente bíblico¹. Y, al decir de uno de los más relevantes

¹ No deja de llamar poderosamente la atención que mientras durante siglos (a partir sobre todo de Gregorio VII, en el siglo XI) se ha venido usando con toda naturalidad y estricto significado sociológico la categoría política “monarquía” para designar la naturaleza constitutiva de la Iglesia, la categoría “democracia” aplicada a la Iglesia levanta tantos y tantos recelos. Pues bien, estamos convencidos de que la Iglesia no es ni una monarquía ni una democracia. Es, co-

peritos del mismo (el dominico E. Schillebeeckx), es una de las categorías teológicas más significativas y eficaces en orden a la renovación eclesial que había pronosticado y señalado como objetivo fundamental del Concilio el papa Juan XXIII a los padres conciliares en el discurso de apertura el 11 de octubre de 1962.

La conciencia de pueblo de Dios, aplicada a la comunidad eclesial, constituye, sin lugar a dudas, una de las vivencias más primigenias y fecundas que tuvieron los primeros seguidores del Resucitado. Muchos de ellos, en efecto, procedían del judaísmo, como atestigua el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,36-41). Y es indudable que tanto por parte de Yahvé como por parte de los propios judíos se tenía la profunda persuasión de que Israel era “pueblo suyo”, “pueblo de su propiedad personal”, “su pueblo”, “pueblo elegido”, “pueblo santo”, “pueblo de santos”, el que tenía a Dios más cerca que ningún otro pueblo, para el que Él quiso ser personalmente “su Dios” (Éx 6,6-7; 19,3-8.24; 20,1-7; Lv 9,5; 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,6-8; 26,9-12; Dt 4,1-40; 7,6-12; 28,1-14). Este pueblo, suma y definitivamente amado (Rom 11,25-32), se hizo sin embargo infiel. Hasta el punto de que Yahvé manda al profeta Oseas que engendre tres hijos, a los que simbólicamente les impone los nombres de “Yizreel”, “No-hay-compasión” y “No-mi-pueblo” (Os 1,4-9).

mo escribió acertadamente Congar, un “*tertium genus*” [Y.-M. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium* 1 (1965), 31], en cuanto que la existencia de la Iglesia no es de origen humano: no se le ocurrió a ningún hombre, ni a ningún grupo; es de iniciativa divina. Pero, indudablemente, la realización histórica y sociológica es igualmente humana, tomada con toda normalidad del entorno cultural, social y político en el que, a lo largo de los siglos, se ha ido desarrollando la vida de la Iglesia en los diversos contextos sociales, políticos, económicos, culturales.

A medida que esa infidelidad se acentuaba, Dios iba anunciando, a través de los profetas, su decisión de suscitar un nuevo vástago, un Mesías que daría vida, a su vez, a un nuevo pueblo plena y definitivamente fiel: “Estableceré con ellos una alianza eterna; no cesaré de favorecerlos y les daré un corazón fiel, para que no vuelvan a alejarse de mí” (Jr 32,40; cf. Jr 31,31-34; 32,37-39; Is 19,21-25; 66,18-19; Ez 11,19-20; 37,23.27; Jl 2,28-32ss). Como un nuevo Moisés (Mt 5,21-48), Cristo renovó la alianza, pero en este caso se trató de una alianza “nueva y eterna” (cf. Mt 26,28; Heb 7,22; 8,6; 9,15), es decir, de una alianza de naturaleza infinitamente superior a la realizada por Moisés en el Sinaí (Éx 24,4-8), una alianza que, hecha de una vez por todas, no tendrá que realizarse nunca más porque su vigencia y valor salvador son definitivos (Heb 8,1-9.28).

De esta forma, el nuevo pueblo de Dios, sujeto y depositario de la nueva alianza, se convirtió, por una parte, en una constante predicción escatológica de los profetas, un anuncio proyectado hacia el futuro del que el pueblo de la alianza antigua no era más que “preparación y figura” (LG 9); y, por otra, en la realización más concreta y perfecta del “verdadero Israel de Dios” (Rom 9,6-8; Gál 6,16), de “la verdadera semilla de Abrahán” (Rom 9,7; Gál 3,29), de “la verdadera circuncisión” (Flm 3,3), del “verdadero templo” (1 Cor 3,16), de “los auténticos herederos de Abrahán” (Rom 8,17; Gál 3,29; 4,7.30-31; Tit 3,7). Pero, puesto que “los dones y la llamada de Dios son irrevocables” (Rom 11,29), entre el nuevo pueblo y el pueblo de la antigua alianza sigue existiendo un profundo y misterioso nexo –continuidad-novedad–, que explica el apóstol Pablo en su carta a los Romanos (Rom 10,16-21; 11,1-32).

Es legítimo afirmar, después de lo dicho, que así como de puertas adentro los cristianos se sin-

tieron y reconocieron fundamentalmente “hermanos” unos de otros², así, de puertas afuera, la categoría teológica “pueblo de Dios” se convirtió, dentro del cristianismo primitivo, en la más antigua y fundamental para expresar la forma en que la Iglesia, comunidad de los creyentes en Cristo, se entendió a sí misma en estrecha relación con el pueblo de Dios de la antigua alianza. Junto a ella, aparece como una forma de entender y vivir la misma realidad “Iglesia” la categoría “cuerpo de Cristo”. A veces, se han contrapuesto estas dos formas de entender y vivir el misterio de la Iglesia, siendo así que en Pablo “la idea de pueblo de Dios perdura pero se interioriza y espiritualiza. En lugar de ser simplemente su pueblo, la comunidad cristiana es también el cuerpo de Cristo, proviniendo su unidad de la vida de Cristo que circula por ella y por cada uno de sus miembros”³.

No deja de llamar la atención, por más que esté fuera de toda duda, el hecho de que el Concilio Vaticano II, en la constitución *Lumen gentium*, haya dedicado un solo párrafo (LG 7) a la consideración de la Iglesia como cuerpo de Cristo, mientras que dedicó un capítulo entero (el segundo: nn. 9-17) a la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios. Es éste un hecho que no sólo no fue fortuito, sino que fue el resultado de serios, profundos y hasta dolorosos debates entre los padres conciliares. Más aún, hay que recordar y poner bien de manifiesto el hecho de que este capítulo, que en el primer esquema presentado en el Concilio figuraba en tercer lugar, vinculado además a los “fieles cristianos” (como si sólo ellos y no también la jerarquía formaran el pueblo de Dios), después de largos y encendidos debates, primero se desvinculara de los

² M. Dujarier, *L'Eglise-Fraternité*, Cerf, París 1991.

³ L. Cerfaux, *La Iglesia en san Pablo*, Desclée, Bilbao 1959, 237.

“fieles laicos” y después se hiciera pasar por delante del capítulo dedicado a la jerarquía. Con toda razón, se puede afirmar que este gesto señala un hito realmente decisivo en la vida misma de la comunidad eclesial para los años sucesivos al Concilio.

De esta forma —dice E. Schillebeeckx—, “la Iglesia es presentada en primerísimo lugar como el pueblo de Dios, mientras que, antes, la Iglesia era identificada casi invariablemente con la jerarquía eclesiástica. Esta novedad determinará intensísimamente el futuro de la Iglesia”⁴. En este mismo sentido se afirmó —como sentir común de peritos e incluso de padres conciliares— que “la inserción de un segundo capítulo (II) sobre el pueblo de Dios antes del capítulo sobre la jerarquía (III) es acaso el cambio de plan más decisivo: desplaza el ángulo de visión y permite evitar de ahora en adelante una visión de la Iglesia como pirámide clerical; además, permite esclarecer el problema del sacerdocio universal”⁵.

Pueblo de bautizados que participa en la triple condición de Cristo

Comencemos haciendo un par de observaciones que orientan y definen en su verdadero sentido todo el discurso sobre la Iglesia. Un punto de partida firme es la persuasión de que Jesucristo aparece en la historia como la gran “novedad” de Dios para los hombres. En Jesucristo, la revelación hecha por Dios en la antigua alianza llega a su culmen definitivo e insuperable. De ahí, entre otras consecuencias,

⁴ E. Schillebeeckx, *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Fax, Madrid 1969, 214.

⁵ Ch. Moeller, “Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución”, en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, I. Flors, Barcelona 1966, 201.

que aunque se sigan usando términos que se encuentran en la revelación veterotestamentaria, cuando se aplican a Jesucristo y, como continuación suya en la historia, a la Iglesia, hay que entenderlos en el marco de la novedad que es y significó Cristo para la historia de la humanidad: según la clásica comparación que hace la propia Escritura, como se interpretan las sombras a partir de la luz (Heb 7,18-19; 8,5; 10,1; Col 2,17).

Es preciso recordar, además, que en la nueva alianza se predica de la entera comunidad lo que en la antigua se predicaba solamente de algunos miembros del pueblo. En el Antiguo Testamento había sacerdotes, pero sólo algunos miembros del pueblo: los que pertenecían a la casta o tribu sacerdotal. Existían profetas, incluso había “escuelas de profetas”, pero, en definitiva, eran profetas individuales. Había reyes, pero eran personas concretas y determinadas las que ostentaban la dignidad real. En la nueva alianza, se produce un vuelco comunitario de enorme envergadura y trascendencia. Los miembros de este nuevo pueblo serán todos, absolutamente todos, sacerdotes, profetas y reyes. Es la comunidad cristiana toda entera, como tal comunidad, la que detenta la “titularidad” del sacerdocio, del profetismo y de la realeza.

La denominación de la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios tiene, como se verá más adelante, una serie de consecuencias importantes. Una de ellas, y no la menor, es que cuando se le atribuyen determinados valores o significados, es el propio pueblo de Dios el sujeto de todas esas atribuciones. Esta observación, que por obvia puede resultar baladí, se nos antoja con todo de tal importancia y trascendencia que por no haber sido asumida todavía suficientemente no se acaba de entrar por caminos de verdadera y profunda renovación eclesial. Mientras la comunidad de los bautizados no sea percibida y vivida —en la

realidad de la vida diaria traducida en hechos concretos y operativos— como el sujeto primero y principal de esa realidad llamada Iglesia, será imposible dar pasos decisivos hacia la Iglesia de comunión trabajosamente elaborada y, desde luego, indudablemente propiciada por el Concilio Vaticano II. Así lo puso de relieve el sínodo extraordinario de los obispos celebrado en 1985 para hacer una evaluación oficial de los frutos producidos por el propio Concilio a lo largo de los veinte años pasados.

Aplicado este principio general a algunos aspectos de la naturaleza del Cristo pascual perpetuado en la Iglesia, es posible concluir que el nuevo pueblo de Dios comparte la condición de Cristo, sacerdote, profeta y rey.

Un pueblo de sacerdotes

El único sacerdocio de Cristo, realizado como cabeza y pastor de la Iglesia al mismo tiempo que como “hostia viva, santa, agradable a Dios” (Rom 12,1), único “sacrificio de olor agradable” (Ef 5,1) —entrega generosa que eliminó, hizo inútil, superó, abrogó y convirtió en sombra todo otro sacrificio que no sea el suyo (Heb 10,1-10)—, se perpetúa en la comunidad eclesial gracias a la participación de sus miembros en esa doble forma de sacerdocio de la nueva alianza. La participación fundamental, radical, básica, insustituible, infaltable y constitutiva en el seno de la comunidad eclesial es la que se realiza gracias al bautismo, que tiene su inicio precisamente en el momento de recibir ese sacramento.

La segunda forma de sacerdocio dentro de la comunidad eclesial es la que se realiza, mediante el ministerio ordenado, al participar de la condición de Cristo, cabeza y pastor de la Iglesia. En un espléndido texto de la carta a los Efesios, el apóstol Pablo exhorta: “Siendo auténticos en el amor, crezcamos en todo aspecto hacia Aquel que

es la cabeza, Cristo. De él viene que el cuerpo entero, compacto y trabado por todas las junturas que lo alimentan, con la actividad peculiar de cada una de las partes, vaya creciendo como cuerpo, construyéndose él mismo por el amor” (Ef 4,15-16).

Aparece así, con toda claridad, la funcionalidad del llamado sacerdocio ministerial al sacerdocio bautismal. Funcionalidad que el Concilio Vaticano II dejó consignada de manera definitiva: “El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, *se ordenan, sin embargo, el uno al otro*, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y *lo ofrece en nombre de todo el pueblo*. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante” (LG 10). Resulta evidente, por tanto, que es *en el interior de* este pueblo todo él sacerdotal, y no por encima de él, al margen de él, ni en contra de él, donde hay que situar y donde debe ejercerse el llamado sacerdocio ministerial. No es el pueblo sacerdotal para el ministro ordenado, sino exactamente al revés. El ministro es “ordenado” en función y al servicio del pueblo: para que ese pueblo sea cada vez más consciente y viva con creciente gozo y eficacia la participación en el sacerdocio de Cristo, la única ofrenda agradable a Dios por la salvación de los hombres.

Por otra parte, el Vaticano II no dejó de señalar los campos en los que es posible y deseable ejercer el sacerdocio bautismal: “A quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les

hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo cual los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (1 Pe 2,5), que en la celebración de la eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor” (LG 34).

Un pueblo de profetas

Durante mucho tiempo, a causa sobre todo del régimen de cristiandad en que se ha desarrollado la vida de la Iglesia, había estado desaparecido del ámbito eclesial el carisma del profetismo. En todo caso, se había hecho presente, de vez en cuando, en algunos miembros de la comunidad. Se había olvidado y, en consecuencia, había dejado de tener vigencia la enseñanza de Pedro el día de Pentecostés, cuando interpretó —aplicándosela a toda la Iglesia en el día en que iniciaba su larga marcha por la historia de los hombres— la profecía de Joel: “En los últimos días —dice el Señor— derramaré mi Espíritu sobre todo hombre: profetizarán vuestros hijos e hijas, vuestros jóvenes tendrán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños; y sobre mis siervos y siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días y profetizarán” (Jl 3,1-2). Estamos aquí en las antípodas del episodio que cuenta la Escritura cuando Josué, discípulo de Moisés, pidió a su maestro que prohibiera profetizar a Eldad y Medad, que lo estaban haciendo sin que el maestro lo supiera:

“Mi señor Moisés, prohíbeselo” (Nm 11,28). En Pentecostés, y a partir de entonces hasta el final de los tiempos, comenzó a hacerse realidad en la Iglesia el deseo expresado al discípulo por Moisés: “Ojalá todos profetizaran” (Nm 11,29).

El Concilio Vaticano II puso de relieve la dimensión profética de todo el pueblo de Dios afirmando: “Cristo, el gran Profeta, que proclamó el Reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la Palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la jerarquía que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la Palabra (Hch 2,17-18; Ap 19,10) para que la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social” (LG 35). No es, pues, la Iglesia un pueblo en el que solamente algunos son “profetas” y, además, en casos y momentos determinados. El profetismo es un carisma permanente en la comunidad eclesial. Más aún, una Iglesia que no sea permanentemente profética deja de ser la Iglesia de Jesús nacida del Espíritu en Pentecostés.

El profetismo del Nuevo Testamento, en consecuencia, tiene sus características que, se inscriben en la línea de continuidad y novedad en la que está inscrito todo el misterio cristiano, comenzando por el mismo Cristo, Señor. Y, así, es un profetismo radicalmente inspirado en el de Jesús y como su continuación en la historia. Jesús, en efecto, apareció ante sus contemporáneos judíos como un profeta; más aún, como “el gran Profeta”, “el profeta por antonomasia”, “el profeta de los profetas” (Lc 7,16.39; Mt 16,13-14; Jn 4,19; 6,14; 9,17). Además, es un profetismo en total dependencia del Espíritu que el Resucitado entregó a su Iglesia (Jn 7,37-39; 19,30; 20,22-23). Por eso precisamente no es un profetismo discriminatorio o intermitente, sino que

está permanentemente presente y activo en la comunidad eclesial (Jn 14,15-17; 15,26-27; 16,7-15). Finalmente, es un profetismo cuyo contenido fundamental abarca, de forma unitaria, cuatro aspectos inseparables unos de otros: el descubrimiento de Dios en medio de los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias, los sufrimientos, afanes, oscuridades, problemas personales o sociales que conforman el entramado de la vida diaria. De forma muy especial, este nuevo pueblo de Dios está llamado a descubrir a Dios en y a través de los signos de los tiempos (GS 1; 4).

Busca hacer presente a Dios como horizonte insoslayable del hombre, como garantía de su auténtica felicidad, como motivación última para el compromiso de construir entre los hombres la gran fraternidad que los seguidores de Cristo llamamos el Reino de Dios. Más allá de las circunstancias favorables o adversas, más allá del espacio y el tiempo, los miembros de este pueblo están comprometidos, como prioridad absoluta, a hacer presente a Dios en la historia de los hombres. Proclaman el anuncio permanente de la Buena Noticia de la que este pueblo es depositario y responsable. Un pueblo que ha recibido la gran noticia, la alegre nueva de la presencia del Emmanuel que vino a compartir la existencia humana, a reunir a los hijos de Dios dispersos, a reconciliar de forma plena y definitiva al hombre con Dios, no puede guardarse egoístamente esa Buena Noticia para sí sólo. Siente la necesidad imperiosa y la grave responsabilidad de “predicar sobre las azoteas lo que ha oído bajo techo” (Lc 12,3).

Hay que destacar la valiente denuncia de todo aquello que va en contra del verdadero bien del hombre: personas y estructuras, situaciones coyunturales o permanentes. Este pueblo de Dios, con el testimonio personal y comunitario ante todo, pero también con la palabra, está lla-

mado a denunciar todo lo que se opone al proyecto de Dios en la historia: construir una sociedad en la que cada hombre pueda realizarse como persona humana. Esta denuncia nunca ha salido barata para el profeta. Baste pensar en el que la inició en su día, y del que la Iglesia es —o pretende ser— su seguidora fiel y leal en la historia. Los primeros miembros de este pueblo oyeron ya unas palabras que les alentaban a seguir con fortaleza al autor y consumidor de nuestra fe: “Jesús, para consagrar al pueblo con su propia sangre, murió fuera de las murallas. Salgamos, pues, a encontrarlo fuera del campamento, cargados con su oprobio, que aquí no tenemos una ciudad permanente, sino que andamos en busca de la futura” (Heb 13,13-14).

En el interior y al servicio de este Pueblo, todo él profético, se inscribe el ministerio de aquellos que san Pablo llama “pastores y maestros” (Ef 4,11). En la comunidad eclesial, los “maestros” no están por encima del resto de la comunidad, sino al servicio de la misma: no sólo para que “no se apague el Espíritu” (1Tes 5,19), sino para que el profetismo funcione con toda su fuerza y eficacia en las cuatro dimensiones apuntadas. El Concilio Vaticano II dejó bien claro que si bien “el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al magisterio de la Iglesia”, es necesario recordar que “el magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido; pues, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente, y de este único depósito de la fe (Escritura y Tradición) saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído” (DV 6).

Por lo demás, la actividad magisterial dentro de la Iglesia no constituye por sí misma ningún fin. No es, por consiguiente, algo que viene o se impone desde fuera sin relación con el resto de la

comunidad. Es un carisma que está en esencial conexión con el llamado “sentido de los fieles” propio de la comunidad de los bautizados. El pueblo de Dios, en virtud de la presencia en él del Espíritu, el “Maestro interior”, tiene esa especie de instinto sobrenatural, de sabiduría del corazón, con la que capta, de una forma connatural, lo que es o no conforme con la verdad revelada en Cristo y por Cristo. No se trata de un saber puramente intelectual, sino de una sabiduría casi instintiva, gracias a la cual la comunidad creyente se siente identificada con la verdad que salva. Gracias a ese “Maestro interior”, la comunidad creyente se siente en profunda y global sintonía con el mensaje de la Revelación. El Concilio Vaticano II ha llamado a este sentido de los fieles “sentido de la fe” (LG 12; PO 9), “sentido católico” (NAE 2; DH 4; GS 59), “sentido de Dios” (DV 15; GS 7), “sentido de Cristo y de la Iglesia” (AG 19), “instinto” (SC 24; PC 12; GS 18). Para ponderar la importancia de este “sentido de los fieles” en la Iglesia, baste pensar que tanto el dogma de la Inmaculada Concepción como el de la Asunción fueron declarados tales teniendo como fundamento último este “sentido de los fieles”. Y es que el Espíritu Santo, que según la promesa de Jesús “irá llevando a la Iglesia a la verdad plena” (Jn 16,12-13; 14,25-26), reside también en aquellos miembros a los que no se les ha confiado expresa y directamente la iluminación que deben ofrecer “los maestros” (Ef 4,14-16).

Un pueblo de reyes

Es oportuno recordar, una vez más, las dos observaciones hechas al iniciar este apartado: reafirmar que cuando se habla de “pueblo de reyes” se está hablando de todos los miembros de la comunidad eclesial como tal, así como cuando se usa el vocablo “rey” no se hace en el sentido unívoco que esta palabra tiene en una

clave política o sociológica. La realeza del pueblo de Dios tiene que ser interpretada igualmente a la luz de la enseñanza del Maestro. Ahora bien, Jesús, que afirmó sin género de dudas que era rey (Jn 18,33-37), se presentó reiteradamente –y así lo recogen los cuatro evangelistas (Mt 20,20-28; Mc 10,35-45; Lc 22,24-30; Jn 13,12-16)– no como un rey al estilo de los de este mundo, sino como aquel que ha venido a servir y no a ser servido (Mc 10,45). Su condición de rey se expresa y manifiesta con el dominio de sí mismo, de las cosas y de los acontecimientos, y se ejerce “sirviendo” a todos los hombres, comenzando por los más pobres y necesitados.

Ésta tiene que ser, pues, de forma inequívoca, la clave en que entienda su realeza el pueblo de Dios y la línea de conducta en que tiene que traducir su condición de pueblo de reyes (1 Pe 2,9; Ap 1,6; 2,26-27; 5,10; 20,6; 22,5). En el seguimiento de Jesús, esa traducción consiste en el compromiso por parte de los miembros de la comunidad eclesial de:

- Ser dueños de sí mismos. El campo primero de dominio que están llamados a ejercer los miembros de este pueblo, objetivo fundamental de la vida cristiana, consiste en ser verdaderamente libres y dueños de sí, como corresponde a los hijos de Dios. Jesús recuerda, en el evangelio de Marcos, que es del corazón del hombre de donde salen sus múltiples formas de esclavitud (Mc 7,21-23). Y el apóstol Pablo, en esta misma línea, dedica todo el capítulo sexto de su carta a los Romanos a exhortar a aquellos cristianos a superar la esclavitud a la que estuvieron sometidos con su aceptación voluntaria del pecado. Para un bautizado, la forma suprema de esclavitud es precisamente ceder frente a las exigencias de las propias pasiones. En su carta a los Gálatas (Gál 5,19-21), Pablo recuerda las

múltiples formas de esclavitud a las que puede estar sometido el hombre en general y el cristiano en particular.

- Ser dueños (señores/reyes) y no esclavos de las cosas, en particular del dinero, y de los acontecimientos personales o sociales. En una sociedad auténticamente esclavizada por el ansia de tener, de poder, de poseer, de dominar, de sobresalir soberbiamente por encima de los demás, los miembros del pueblo de Dios y la comunidad eclesial como tal tienen que ser una verdadera alternativa. Jesús –paradigma supremo y único para la Iglesia– se presentó ante el mundo como dueño de las cosas y de los acontecimientos, dispuesto siempre a servir como el último de los esclavos. (Mt 6,19-33; Jn 14,1.27; 16,6.20-22).
- Un campo en el que la comunidad eclesial debe aparecer, especialmente en la sociedad actual, como pueblo de reyes es el de la calidad profesional de sus miembros. En una sociedad en la que la ética y la profesionalidad brillan frecuentemente por su ausencia, el Concilio Vaticano II recordó que “competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares. Cuando actúan, individual o colectivamente, como ciudadanos del mundo no sólo deben cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que deben esforzarse por adquirir una verdadera competencia en todos los campos” (GS 43; LG 31.36; AA 7).

En el interior de este pueblo de reyes, y como garantía y desarrollo del servicio que el propio pueblo está llamado a prestar a la humanidad, aparece el ministerio ordenado en sus tres niveles: episcopado, presbiterado y diaconado. Ellos deben ser, con su actitud de sincero y humilde servicio a la comunidad eclesial, los primeros y

principales impulsores para que esa comunidad no pierda su condición de servidora del mundo, convencidos de que “una Iglesia que no sirve, no sirve para nada”.

La participación por parte de la comunidad eclesial de la triple condición de Cristo, sacerdote, profeta y rey, tiene que ser alentada y cultivada “desde dentro” —puesto que es en el interior de la propia comunidad eclesial donde Dios llama a algunos miembros de la misma para servir al resto— por parte de los ministros ordenados. Éstos no están por encima del resto de los bautizados. Resulta particularmente oportuno, en este contexto, recordar las profundas y definitivas palabras con las que san Agustín se dirigía a los cristianos de su comunidad, y que reproduce el Vaticano II precisamente al referirse a la condición de “servidores” de la comunidad que es esencial a los ministros ordenados: “Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste una gracia; aquel indica un peligro, éste la salvación” (LG 32).

Pueblo uno y diferenciado

El nuevo pueblo de Dios es profundamente “uno”. Uno, en efecto, es el Dios que convoca y al que los creyentes responden en la fe; uno y mismo el bautismo que se recibe como puerta de entrada en la comunidad eclesial; y una, especialmente, la “vocación a la fe” que constituye en miembros del nuevo pueblo de Dios. No existen varias vocaciones a la fe: esta vocación es una y la misma para todos los bautizados.

Esta vocación única, con todo, puede ser vivida de tres formas dentro de la Iglesia: como ministros ordenados, como religiosos y como laicos. El Concilio Vaticano II, precisamente en

el capítulo que dedicó a los laicos (IV) en la constitución *Lumen gentium*, hizo una presentación de las tres formas de vocación específica o peculiar con que puede vivirse la única vocación a la fe: “Los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas, a los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (LG 31).

Resultan, de este modo, tres vocaciones particulares (ministerial, laical y religiosa) igualmente dignas, igualmente imprescindibles, absolutamente complementarias entre sí. En la Iglesia no existen unas vocaciones superiores y, por eso, más dignas respecto de otras. La gran vocación cristiana, raíz y causa de la inefable dignidad de todo cristiano, es la vocación a la fe, que se articula, de forma inseparable e imprescindible, en las tres formas específicas y particulares de vocación. Diferentes son, igualmente, los dones y carismas de los distintos miembros de la Iglesia. Dones y carismas que deben constituir un inigualable principio de riqueza. El apóstol Pablo, dirigiéndose especialmente a la comunidad de Corinto —en la que existía una verdadera rivalidad por ver quién tenía un carisma mayor o de superior calidad—, le recuerda: “Los dones son variados, pero el Espíritu es el mismo; las funciones son variadas, aunque el Señor es el mismo; las actividades son variadas, pero es el mismo Dios quien lo activa todo en todos. La manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno para el bien común” (1 Cor 12,4-7). Aparece así el Espíritu como fuente de verdadera y enriquecedora diver-

sidad y, al mismo tiempo, fuente de profunda unidad (cf. 1 Cor 12,12-30). De esta forma, en el pueblo de Dios, la unidad no anula o empobrece la diversidad, y la diversidad no impide ni destruye la unidad. En el pueblo de Dios, las diferencias de dones y carismas no son para la confrontación, sino para la complementariedad y el enriquecimiento de todo el cuerpo.

Pueblo abierto y dialogante

Existe siempre para la Iglesia –particularmente en el momento de cambio epocal profundo y decisivo que vive hoy el mundo– el peligro de replegarse sobre sí misma, llegando a convertirse en un auténtico gueto o incluso en una especie de gran secta entre las muchas que existen. La comunidad eclesial es, por su propia esencia –es decir, por vocación–, un pueblo ecuménico en el sentido más amplio y profundo de la palabra: un pueblo abierto y dispuesto a establecer un diálogo abierto y sincero con todo hombre o grupo tanto en el plano estrictamente humano como en el plano específicamente religioso. Es un pueblo católico en el sentido etimológico del término: es decir, universal.

El Concilio Vaticano II concluye su genial constitución pastoral *Gaudium et spes* declarando explícitamente su voluntad de entablar un diálogo que abarca, en un círculo concéntrico cada vez más amplio, a las iglesias y comunidades cristianas no católicas; a todas las religiones del mundo en general y, de forma especial, a las grandes religiones monoteístas; a los increyentes y alejados de la propia fe, y a todos los hombres más allá de la actitud que mantengan en relación con la propia Iglesia. Afirma el Concilio: “El deseo de este coloquio, que se siente movido hacia la verdad por impulso exclusivo de la caridad, salvando siempre la prudencia necesaria, no excluye a nadie por parte nuestra, ni siquiera a los que cul-

tivan los bienes esclarecidos del espíritu humano pero no reconocen todavía al Autor de todos ellos. Ni tampoco excluye a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras. Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello, todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia, con esta común vocación humana y divina podemos y debemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo” (GS 92).

Si somos pueblo de Dios...

Y.-M. Congar, testigo de excepción en la confección y redacción definitiva de la constitución dogmática *Lumen gentium*, afirmó con toda claridad que el capítulo sobre el pueblo de Dios “no es importante tan sólo por su contenido: lo es ya por su título y por el lugar que se le ha asignado (el segundo). Las palabras tienen su valor y, puede decirse, su vitalidad propia. La expresión “pueblo de Dios” encierra tal densidad, tal savia, que es imposible emplearla para designar esa realidad que es la Iglesia sin que el pensamiento se vea envuelto en determinadas perspectivas. En cuanto al lugar asignado a este capítulo, es conocido el alcance doctrinal, con frecuencia decisivo, del orden puesto en las cuestiones y del lugar concedido a cada una de ellas”. Por eso reitera algo más adelante que “las consecuencias de la decisión tomada al poner el capítulo “De Populo Dei” en el lugar que decimos (el segundo de la constitución, por delante del capítulo dedicado a la jerarquía) se irán manifestando con el tiempo. Estamos convencidos de que serán considerables”⁶.

En consecuencia, la afirmación de ser la Iglesia el nuevo pueblo de Dios tiene que ser analizada

⁶ Y.-M. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium* 1 (1965) 10-11.

minuciosamente y recordada de forma permanente a fin de que no quede olvidada o en todo caso reducida a una frase feliz que conecta con la mejor tradición neotestamentaria (Rom 9,24-26; 2 Cor 6,16; Tit 2,14; 1 Pe 2,9-10), pero que, en definitiva, queda sin mayores efectos para la vida de la comunidad eclesial. En el texto de la primera carta de Pedro se subraya con todo énfasis: “Los que antes no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios” (1 Pe 2,10). Pues bien, esta clara afirmación, explicitada ampliamente por el Vaticano II, lleva de forma lógica y natural a sacar algunas consecuencias y aplicaciones concretas. Presentaremos aquí algunas de las que parecen más ricas y operativas⁷.

Decir que la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios quiere decir que en la Iglesia la protagonista es la comunidad. En una eclesiología piramidal y jerarcológica, lo realmente importante es la jerarquía en cualquiera de sus tres niveles: episcopado, presbiterado, diaconado. El pueblo existe en función de la jerarquía. Por el contrario, en la eclesiología de comunión salida del Vaticano II, el sujeto fundamental es la propia comunidad. Tanto en el plano litúrgico como en el plano misionero o en el testimonial, es la comunidad la que encarna el protagonismo. La comunidad no es sólo la destinataria del proyecto salvífico de Dios (cf. LG 9), de su Palabra (PO 4), de toda celebración litúrgica (SC 7) y de los ministerios (LG 10), sino también el sujeto portador de la misión salvadora que debe realizar en el mundo. Por lo demás, los ministros ordenados pasan, mientras que la comunidad permanece, por más que sea cierto que una Iglesia-pueblo de Dios sin el servicio del ministerio ordenado es sencillamente impensable.

⁷ En este punto concreto me sirvo ampliamente de mis obras *La Iglesia, misterio, comunión y misión*, CCS, Madrid 2001, y *Somos Iglesia*, CCS, Madrid ²2002.

Existe, además, la exigencia de desarrollar en cada bautizado la “conciencia de miembro”. Durante demasiado tiempo ha predominado en los miembros de la comunidad eclesial una psicología y una espiritualidad de corte abiertamente individualista. El Concilio Vaticano II reaccionó frente a esta situación pidiendo a todos los bautizados superar la ética individualista (GS 30). No hizo con ello otra cosa que volver a la enseñanza del apóstol Pablo: “Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros, pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo. Pues así también es Cristo (la Iglesia), porque también a todos nosotros... nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo (...). Vosotros sois cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es miembro” (1 Cor 12,12-13).

En la Iglesia no hay “ni masa ni élite”. El nuevo pueblo de Dios no es ni un pueblo masificado ni un pueblo de selectos. No es un pueblo masificado porque cada uno ha sido llamado de forma personal, “por su nombre”, a la fe (Is 43,1; 45,4; 48,8; Rom 8,30; 1 Cor 7,17; Gál 1,15; 1 Tes 2,12; 5,24; 2 Tim 1,9; 1 Pe 1,15; 2,9). No es tampoco un pueblo de selectos porque en Dios no hay acepción de personas, ni llama atendiendo a los posibles méritos previos de los llamados (Cr 19,7; Sab 2,1; Rom 2,11; Ef 6,9; Col 3,25; 1 Pe 1,17). En la Iglesia, lo más importante es la persona. Puesto que cada uno es llamado personalmente por Dios a la fe, en la estricta e irreplicable originalidad del propio ser, en el nuevo pueblo de Dios no hay ni puede haber algo más importante que la persona. Cada persona tiene en este pueblo su lugar propio. Por eso, no sólo no puede ser desconocida, ignorada o preterida, sino que tiene derecho a ser ayudada en el compromiso de descubrir el designio de Dios sobre ella: la propia vocación.

En relación íntima con la consideración anterior, es preciso abordar y resolver el binomio per-

sona-comunidad. La condición del hombre de ser uno en lo más hondo de sí mismo, y por consiguiente absolutamente irrepetible e intransferible, al tiempo que tiene una esencial dimensión comunitaria que lo constituye en persona, hace que también en la Iglesia ni la comunidad pueda prescindir de la persona, ni la persona pueda poner a su servicio a la comunidad. Persona y comunidad existen en la Iglesia no en una confrontación que las hace irreconciliables, sino en una esencial e ineludible tensión dialéctica que las enriquece. Como afirma el Vaticano II, “el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad (en nuestro caso la Iglesia), están mutuamente condicionados” (GS 25).

En la Iglesia, todos los miembros comparten una única y misma dignidad: la que proviene del bautismo. En la eclesiología piramidal vivida durante siglos en la Iglesia, mientras más alto era el lugar que se ocupaba en la pirámide, mayor dignidad representaba para la persona que lo encarnaba. Se actuaba así de forma exactamente contraria a lo que el Maestro había enseñado: “El que de entre vosotros piense ser el mayor y el principal de todos, que sea el servidor de todos”. Este mandato, del que dan testimonio los cuatro evangelistas (Mt 20,20-28; Mc 10,41-45; Lc 22,25-27; Jn 13,2-15), lo dio el Maestro de forma clara y tajante después de haberles lavado humildemente los pies a los apóstoles. Por eso, en la Iglesia de Cristo lo importante no es el cargo o el lugar que se ocupa, sino si en ese cargo o lugar se es un cristiano auténtico, un verdadero fiel de Cristo, lleno de fe, de esperanza y de amor. Los miembros de este pueblo no son unos más dignos que otros.

Como enseña el Concilio Vaticano II, son todos de la misma dignidad: “Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos, en cuanto a la dignidad y a

la acción común a todos los fieles, en orden a la edificación del cuerpo de Cristo” (LG 32). La Iglesia tiene una esencial y por eso insuprimible dimensión histórica. La percepción y vivencia de la Iglesia como “el nuevo pueblo de Dios” sitúa a la comunidad eclesial en el horizonte histórico-salvífico de la vocación cristiana. “La idea de pueblo de Dios –dice Congar– introduce en la consideración de la Iglesia un elemento dinámico. Ese pueblo tiene una vida y se halla en marcha hacia un término fijado por Dios. Elegido, instituido y consagrado por Dios para que sea su siervo y su testigo, el pueblo de Dios es, en el mundo, como el sacramento de la salvación ofrecida al mismo mundo. Es lo que se quiere decir con la afirmación de que Dios, porque anhela (con voluntad antecedente) la salvación de todos los hombres, ha puesto en el mundo una causa, de por sí suficiente, para llevar efectivamente a término ese querer”⁸. Así como es impensable una Iglesia sin hombres, de la misma forma y por la misma razón es impensable una Iglesia sin dimensión histórica, es decir, una Iglesia que se crea estar por encima de los hombres, en paralelo con los hombres, al margen de los hombres o, lo que sería mucho peor, de espaldas y enfrentada con los hombres.

La dimensión histórica es de tal manera esencial y decisiva para la Iglesia que cuando se ha olvidado esa dimensión y en la medida en que lo ha hecho se ha convertido no sólo en una magnitud estática indiferente para el hombre, sino sencillamente en “sal que ya no sala” y en “luz que ya no alumbraba” (cf. Mt 5,13-16). Ésta es la razón por la que es posible afirmar que una verdadera eclesiología tiene que incluir en sí una auténtica antropología⁹. Las consecuencias que de aquí se

⁸ Y.-M. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”: *Concilium* 1 (1965) 17-18

⁹ *Ibíd.*, 19.

derivan, también para la Iglesia de nuestros días, son demasiado numerosas y determinantes. La Iglesia tiene su propia y peculiar forma de relacionarse con el mundo. Este pueblo, formado por miembros procedentes de otros “innumerales pueblos” (cf. Ap 7,9-10) –sabiéndose instrumento en manos de Dios para la formación ya en la presente historia del Reino de Dios, es decir, de la fraternidad universal–, no puede relacionarse con el mundo en otra clave que no sea en una clave evangélica. No es admisible, por consiguiente, una clave política, o una clave de poder y de prestigio, o una clave simplemente cultural o económica. La única clave posible es la del “servicio”, es decir, la misma clave de Aquel que afirmó que no había venido al mundo “para ser servido, sino para servir” (Mc 10,45). De manera global, podría afirmarse que la relación de la Iglesia con el mundo y la sociedad en que vive tiene que ser de “simpatía crítica”.

¿Hacia dónde camina este pueblo?

Éste no es un pueblo que camine a la deriva. El antiguo pueblo de Dios dio vueltas y vueltas por el desierto durante cuarenta años, absolutamente perdido, aunque buscaba desesperadamente llegar y poseer la tierra de promisión. El nuevo pueblo de Dios, por el contrario, con el que es su cabeza al frente, sabe a dónde va. Para descubrir y fijar de forma indudable su meta y hasta su camino, hay que remontarse al inicio mismo de la actividad mesiánica de Jesús como viene presentada en el evangelio de Marcos (Mc 1,13-15). ¿Hacia dónde va, pues, el pueblo de la nueva alianza? ¿Camina sin rumbo? ¿Camina a la deriva? No. Sabe a dónde va: está comprometido en la construcción del Reino, que es, a un mismo tiempo, su sentido y su meta.

Nos encontramos aquí con una realidad —el Reino— que, a lo largo de la historia de la Iglesia, o ha sido desconocida y hasta ignorada, o se ha interpretado de forma equivocada, con graves consecuencias. Durante muchos siglos, el Reino de Dios (llamado por el evangelista Mateo “Reino de los Cielos”) o ha sido ignorado por una Iglesia cómodamente instalada en una sociedad toda ella cristiana en sus personas y especialmente en sus estructuras, o se ha confundido absolutamente con esa realidad del Reino llegando a pensar que la Iglesia es, sin más ni más, de forma absoluta, precisamente el Reino de Dios. En lugar de pensar que la Iglesia es una microrrealización del Reino y un instrumento al servicio de la construcción del mismo, la Iglesia se identificó de forma absoluta, como decimos, con ese Reino: Iglesia = Reino.

A pesar de estas interpretaciones equivocadas, el horizonte del Reino no sólo es imprescindible, sino que es determinante para construir una Iglesia renovada, que es lo mismo que una Iglesia literalmente “des-centrada”. Durante demasiado tiempo, la comunidad eclesial ha vivido (especialmente la Iglesia institucional) centrada en sí misma (instalada en lo que en el argot teológico se llama “eclesiocentrismo”), atenta y preocupada por sí misma como guardiana celosa, de espaldas o incluso enfrentada con el mundo y su imparable evolución, recelosa, desconfiada, descalificadora. Es preciso tener o llegar a tener un concepto “integral”, es decir, “global” de la realidad Reino de Dios. A partir del evangelio de Mateo (que usaba el término “cielo” como lugar en el que habitaba el “Inombrable”, el “Inefable”, el “Altísimo”), se ha hablado de la realidad Reino de los Cielos como de la situación que el hombre estaba llamado a vivir a partir del momento en que abandonaba definitivamente, a causa de la muerte, este “valle de lágrimas”. La realidad, para el creyente, se dividía en dos partes o estadios

bien claros y determinados: la tierra como lugar en el que se pasa “una mala noche en una mala posada” (santa Teresa), un verdadero y abominable “valle de lágrimas” (lágrimas de toda clase: pobreza extrema, sufrimientos psicológicos, dolores físicos), y “el Reino de los Cielos”, en el que todo es gozo, abundancia, placeres espirituales, bien en todas sus formas y manifestaciones.

En consecuencia, había que abominar la tierra, había que despreciarla, había que desentenderse de ella, para anhelar la visión de Dios, para desear “lo que no acaba”, lo eterno, lo definitivo. Era, como es fácil entrever, una concepción demasiado simplista de la realidad, que conducía a consecuencias funestas en relación con el comportamiento de los bautizados en el contexto de la historia en que vivían. El Concilio Vaticano II dio un paso de gigante a partir del momento en el que Juan XXIII, en el discurso de apertura del propio Concilio (11 de octubre de 1962), fustigando a los profetas de mal agüero, comprometía a toda la comunidad eclesial, a la luz de las palabras de Jesús (Mt 16,1-4), a hacer una lectura profunda y cristiana de los llamados “signos de los tiempos”.

A partir de ese momento, aunque no sin grandes contrastes, esfuerzos y sufrimientos, el Concilio entró por caminos de hacer una lectura integral del tema del Reino de Dios. Y así, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, afirma con verdadera clarividencia que “la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo” (GS 39). Por eso —sigue diciendo en este espléndido texto—, “aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en

gran medida al Reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal” (GS 39).

Pueblo de miembros activos y corresponsables

Durante mucho tiempo –durante siglos–, se fue produciendo en la Iglesia (entendida como una auténtica y verdadera “sociedad” en perfecto paralelo con la sociedad civil) un progresivo distanciamiento entre los miembros de la misma, que, finalmente, quedaron divididos en dos categorías bien claras y definidas: la de aquellos (los clérigos, a los que fueron asimilados rápidamente los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas) que estaban revestidos de pleno y perfecto poder de gobernar, enseñar y juzgar, y la categoría de aquellos (los simples fieles) que no tenían otra facultad que la de aprender, obedecer, dejarse santificar y gobernar. Y –como enseñó autorizadamente en su día el papa Pío X– “estas dos categorías de personas son de tal manera distintas entre sí que sólo en el cuerpo de los pastores se dan el derecho y la autoridad necesarios para promover y ordenar a todos los miembros hacia los fines de dicha sociedad. Por lo que a la multitud se refiere, sólo tiene el deber de dejarse conducir y de seguir, como un rebaño dócil, a sus pastores” (encíclica *Vehementer nos*, 1906).

Esta situación creó en el seno de la comunidad eclesial la persuasión teórica, avalada por la praxis de cada día –admitidas ambas con total normalidad–, de que, efectivamente, lo propio

del clero era mandar, enseñar, decidir, actuar, ser miembros activos y, en la práctica, los únicos responsables dentro de la comunidad eclesial. Los laicos, que forman la inmensa mayoría de esa comunidad, eran por el contrario miembros pasivos, carentes de un parecer propio digno de atención por parte del clero, tanto mejores laicos cuanto más dóciles al clero. A los laicos se les pedía, eso sí, su contribución económica para el sostenimiento del clero y de las obras de la Iglesia decididas y emprendidas de forma autónoma por el propio clero.

Ahora bien, la corresponsabilidad, para que sea una realidad auténtica y no un mero formalismo, aparente pero falso, exige que los llamados miembros corresponsables compartan los diversos momentos de toda verdadera decisión: el estudio de la necesidad y/o conveniencia de tomar una decisión; la búsqueda y discernimiento sobre los aspectos positivos o negativos de la misma; el momento decisorio en paridad de fuerza vinculante; la ejecución de lo acordado por parte de todos. Sólo con estas condiciones se puede hablar –también en la Iglesia– de verdadera y real corresponsabilidad. Aunque haya que tener siempre en cuenta el ministerio, el carisma, la función que cada miembro tiene dentro del cuerpo eclesial, lo que resulta paradójico es hablar y exigir un laicado adulto sin que los laicos tomen parte activa en las decisiones que incumben a toda la comunidad cristiana. El Concilio Vaticano II supuso, en este como en otros planteamientos, un auténtico revulsivo, una llamada a la conversión de todos los miembros de la Iglesia, especialmente de los ministros ordenados y de los religiosos, para que cayeran en la cuenta de que el bautismo no sólo hace al fiel bautizado miembro de la Iglesia, sino de que también y de forma particular lo constituye en miembro activo y corresponsable dentro de la misma. Hizo ver igualmente a los laicos que en

un cuerpo vivo todos los miembros tienen que ser activos aportando lo propio y específico de su condición, de la misma forma que todos los ciudadanos de un pueblo están llamados a tomar parte activa en la vida de la comunidad y a ejercer en ella sus actividades propias y específicas en orden al bien común.

Bibliografía

Boff, L., *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1979.

Calero, Antonio M., *La Iglesia, misterio, comunión y misión*, CCS, Madrid 2001.

———, *Somos Iglesia*, CCS, Madrid 2002.

Estrada, Juan A., *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988.

Ratzinger, Joseph, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

Sobrino, Jon, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981.

Sacramento

José M. Castillo Sánchez

Una nueva forma de entender la Iglesia

El Concilio Vaticano II dijo, repetidas veces, que la Iglesia es “sacramento universal de salvación” (LG 1, 2; 48, 2; 59, 1; GS 45, 1; AG 1, 1; 5, 1). Esta designación conciliar de la Iglesia como sacramento fue una novedad en la doctrina de Magisterio eclesiástico. En las enseñanzas oficiales, anteriores al Concilio, jamás se había dicho que la Iglesia es “sacramento”. Esta idea la venían utilizando algunos teólogos centroeuropeos en los años que siguieron a la segunda guerra mundial. Seguramente, el más destacado a este respecto fue O. Semmelroth, cuyas enseñanzas sobre este asunto fueron decisivas en el Vaticano II. Y también autores de la talla de K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. de Lubac y E. Mersch, entre otros. Como es lógico, si estos autores fueron los promotores de esta forma de comprender a la Iglesia, eso quiere decir que, al hablar de la Iglesia como sacramento, estamos ante una de las ideas renovadores (provenientes de Centroeuropa), que asumió el Vaticano II, frente a las ideas conservadoras, que tenían sus más eficaces defensores en los teólogos de la curia romana.

¿En qué estuvo aquí la novedad o, mejor dicho, la innovación? Como es bien sabido, los teólogos de la curia romana habían preparado, antes del Concilio, un “Esquema” sobre la Iglesia

en el que ésta era presentada como “sociedad perfecta”. La preocupación fundamental que se expresaba en el “Esquema” de la curia se centraba en afirmar la autoridad de la Iglesia y el significado de salvación que tiene el aparato institucional de la misma. Dicho de otra forma, lo que se pretendía era presentar a la Iglesia como una institución que tiene dos características determinantes: lo autoritativo y lo jurídico. De ahí que los seres humanos (según esta idea) podemos alcanzar la salvación en la medida en que nos sometemos al ordenamiento jurídico de la autoridad eclesiástica romana. Esto es lo que los teólogos de la curia vaticana pretendían conseguir del Concilio. Ahora bien, esta manera de entender a la Iglesia fue rechazada por el Vaticano II, ya que no se aceptó el “Esquema” de los teólogos de la curia. Y (lo que es más importante), en lugar de dicho “Esquema”, el Concilio aprobó la propuesta de los teólogos centroeuropeos, concretamente de los obispos alemanes, que presentaron a la Iglesia como “sacramento de salvación”. Como es lógico, si la idea de la Iglesia como sacramento fue la alternativa a la idea de la Iglesia como sociedad autoritaria y jurídica, eso quiere decir que la nueva forma de entender la Iglesia, tal como la presentó el Vaticano II, no va por el camino que lleva al poder autoritario, sino que presenta a la Iglesia desde otro punto de vista. Se trata de la Iglesia que se ha de entender no desde lo jurídico, sino a partir de lo sacramental. Pero ¿qué nos viene a decir esto?

El “ser” y el “hacer” de la Iglesia

Para comprender correctamente lo que representa y lleva consigo la afirmación de la Iglesia como sacramento, lo primero que se debe tener presente es lo que ya indicó el gran especialista en esta materia O. Semmelroth: al decir que la Iglesia es “sacramento de salvación”, el Concilio Vaticano II no pretendió ofrecer una definición

de la esencia de la Iglesia, sino más bien indicar cómo debe ser su modo de actuar. Es decir, lo que está en juego, en esta afirmación conciliar, no es tanto lo que la Iglesia es en sí, sino el modo de su actuación en este mundo. Sin olvidar que esto, en última instancia, afecta y determina lo que es la esencia misma de la Iglesia. O sea, el “ser” se comprende aquí a partir del “actuar”. La Iglesia es lo que tiene que ser cuando actúa como tiene que actuar para que los humanos encuentren salvación y solución para sus vidas. Lo cual quiere decir que, a partir de la comprensión de la Iglesia como sacramento, no cabe decir que la Iglesia tiene un ser predeterminado ontológicamente, que siempre ha sido, es y será el mismo. Una Iglesia que actúa de forma que en ella los hombres no encuentran solución a sus problemas últimos y definitivos, no encuentran solución a sus preguntas más determinantes y no ven en ella esperanza alguna, esa Iglesia no es que actúe mal, sino que no es ya la Iglesia que Dios quiere, es decir, la Iglesia que tiene su origen en Jesús y que prolonga en el tiempo y en la historia la presencia de Jesús en el mundo. Dicho más claramente, la Iglesia deja de ser la Iglesia cuando actúa en esta vida de manera que en ella la gente ya no ve un signo de esperanza y de futuro, la esperanza y el futuro que se refiere a esta vida, pero que también trasciende esta vida y es capaz de dar un sentido pleno a la vida de las personas.

No existe, por tanto, una esencia permanente e inmutable de la Iglesia. Porque la historia de los hombres no es inmutable, sino cambiante. De ahí que la Iglesia, por más que tenga el deber de conservar un pasado y una tradición que le ha sido dada, nunca puede olvidar que su ser está siempre orientado a un fin que históricamente cambia, se modifica, sufre profundas transformaciones y, por tanto, exige modificaciones y las debidas adaptaciones. Cuando el papa Juan XXIII habló en el Concilio del necesario *aggior-*

namento de la Iglesia, se refería a una cuestión en la que estaba, y sigue estando, en juego el ser o no ser de la Iglesia. Porque una Iglesia que se queda trasnochada y que resulta anacrónica y, por eso mismo, inadaptada a la cultura y a la capacidad de comprensión de los hombres y mujeres de cada tiempo y de cada cultura, deja de ser la Iglesia que Dios quiere y pierde su razón de ser, por más que visiblemente y ante determinados sectores de la población continúe teniendo plausibilidad y hasta éxitos más o menos engañosos y, en todo caso, efímeros. He aquí la consecuencia inevitable y al mismo tiempo altamente esperanzadora y exigente de la comprensión de la Iglesia como sacramento.

Sacramento, signo y símbolo

Como es bien sabido, el término “sacramento” se ha aplicado en la teología cristiana para designar los rituales religiosos, que son centrales en la vida de la Iglesia y que han sido definidos como “signos eficaces de la gracia”. Así, efectivamente, se vienen entendiendo los sacramentos desde el siglo XII, concretamente a partir del libro de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. Ahora bien, si los sacramentos son signos, para entender lo que queremos decir cuando hablamos de la Iglesia como sacramento, lo primero ha de ser precisar el concepto de “signo”.

Pues bien, según la explicación comúnmente usada, un signo es una realidad sensible (visible, audible, tangible...) que nos remite y nos pone en relación con otra realidad que no es del orden de lo sensible, sino que, de la manera que sea, no está a nuestro alcance inmediato. En su formulación más técnica, el signo se define como la unión de “significante” y un “significado”. Por ejemplo, las palabras son signos. Ahora bien, en la “palabra” (un signo que constantemente utilizamos), el significante es el fonema que se pro-

nuncia al decir esa palabra. Y el significado es el concepto al que nos remite el fonema que oímos. Cuando el significante (fonema) se une con el significado (concepto), entonces tenemos el signo. Que siempre es indicador de un “referente”, la realidad, objeto, persona... a la que nos referimos con cada palabra o en cada frase (conjunto de palabras).

Pero ocurre que si el sacramento se reduce a mero signo, tropezamos con una dificultad. De acuerdo con lo dicho sobre el signo, éste se sitúa necesariamente al nivel del conocimiento, ya que el significado es siempre un concepto, una idea, algo estrictamente mental, y, por tanto, del orden de lo cognoscitivo. Eso, por supuesto, es enteramente necesario en la comunicación humana. Sin lenguaje, o sea, sin los signos mediante los que nos comunicamos unos a otros lo que sabemos o queremos decir, la comunicación entre los seres humanos sería imposible. Pero sabemos que, en la vida humana, las “experiencias” que vivimos son más determinantes que las “ideas” o los conceptos. Experiencias que nos configuran ya desde antes de nacer. Como es bien sabido, la comunicación entre la madre y el hijo que lleva en sus entrañas es decisiva para el futuro de ese hijo desde las primeras semanas de la gestación. Por eso, un hijo amado y deseado por la madre es y será completamente distinto de un hijo rechazado y hasta despreciado por la madre. Señal evidente de que entre la madre y el hijo se establece una profunda y determinante comunicación ya antes de que el feto o, más tarde, el recién nacido pueda entender, mediante conceptos, lo que la madre lo quiere o lo desprecia. Y es que el amor, el afecto, la empatía, el gozo y el disfrute de la vida o, por el contrario, el odio, los deseos de venganza, el desprecio, el resentimiento, todo eso no se comunica entre los humanos mediante “signos” lingüísticos y conceptuales, sino de otra forma. Por eso, en la comunicación huma-

na, son más importantes los “símbolos” que los “signos”.

Ahora bien, mientras que un signo es la comunicación de un “concepto”, el símbolo es la comunicación de una “experiencia”. Sobre todo, las experiencias que entrañan una “totalidad de sentido” para la vida de las personas. Por eso los símbolos son tan decisivos en la vida de las personas. Porque en la vida de los humanos, más decisivo que “saber” definir el amor es “amar” y sentirse “amado”. Como más destructivo que “saber definir el odio” es “odiar”. De ahí que Paul Ricoeur, acertadamente, haya dicho que, mientras el signo es *Lógos* (palabra), el símbolo es *Bios* (vida). Además, en todo este ámbito de realidades humanas, es fundamental caer en la cuenta de que todos los seres humanos vivimos experiencias que no se pueden comunicar mediante signos, es decir, mediante la “información” que proporcionan las palabras y los discursos. Esas realidades solamente se pueden transmitir mediante el “contagio” que desencadenan los símbolos. Una madre no enseña a amar a su hijo echándole discursos sobre la estructura profunda de la relación interpersonal. La madre educa en el amor amado, besando, acariciando, mediante el tacto amoroso y cálido de la intimidad. Así hemos aprendido todos a amar y ser amados. Y de la misma manera, resulta evidente que a otras personas no se les hace felices predicándoles sobre la felicidad, sino contagiando la felicidad que uno vive, y que nadie logra que el otro se sienta querido porque se le explique la más depurada teoría sobre el amor. Se siente querido el que experimenta el cariño que contagia la persona que ama de verdad a quien se relaciona con ella. Por eso es más importante la mirada que el ojo. Porque el ojo pertenece al orden de los signos, mientras que la mirada es símbolo. El ojo “informa”, la mirada “contagia” o, si se prefiere, desencadena la corriente de vida que une y funde a las personas.

Símbolo y cultura

Por otra parte, es fundamental tener presente que los símbolos son siempre manifestaciones de la cultura. Es decir, no parece aceptable la propuesta de C. G. Jung según el cual existen símbolos arquetípicos o primordiales, que serían comunes a todas las culturas e incluso estarían por encima de éstas. Es decir, según esta teoría, habría símbolos “naturales” que, por eso mismo, serían inherentes a la naturaleza humana. Ésos serían los símbolos relacionados con la comida o con ciertos elementos básicos de la vida, como es el agua. Frente a esta opinión está la tesis, comúnmente aceptada, que afirma que todo símbolo no es algo “natural”, sino necesariamente “cultural”, por más que haya, como sabemos, símbolos que gozan de especial fuerza en todas las culturas, como es el caso de los símbolos asociados a la alimentación (la comida compartida) y al sexo (el abrazo, el beso, la caricia...). En definitiva, se trata de comprender que los símbolos más fuertes y determinantes son los símbolos más estrechamente ligados a la vida, bien sea en su mantenimiento (alimentación), bien sea en su propagación y comunicación más honda (sexo).

La teología católica debe tomar en serio esta comprensión del símbolo como hecho cultural. Y, en consecuencia, debe tomar también en serio la consecuencia que de eso se sigue, a saber: la urgente necesidad de acomodarse a las diferentes culturas y no lo contrario, pretender que las culturas se acomoden a las ideas y normas que dicta la teología de una determinada tradición cultural, la cultura occidental, y, más en concreto, la cultura “romana”. La experiencia histórica de la Iglesia nos tendría que haber enseñado a dudar de la eficacia pastoral de las imposiciones autoritarias. El fracaso de la Iglesia en la evangelización de Asia y en su presencia en aquel inmenso continente, a partir de los conflictos que originaron las grandes intuiciones pastorales de los jesuitas

Ricci (1552-1610) en China y De Nobili (1577-1656) en India. El rechazo de Roma a los ritos chinos y malabares resultó determinante para que el cristianismo, hasta el día de hoy, haya sido (y siga siendo) una religión marginal precisamente en los dos grandes países que hoy apuntan a ser las grandes potencias emergentes del futuro.

En el fondo de este penoso asunto está la pretensión eurocéntrica de la cultura occidental. Es la pretensión que identifica lo “europeo” con lo “natural”. Según esta mentalidad, existe una “ley natural”, que es simplemente la recopilación de las ideas, tradiciones, instituciones, usos y costumbres de Occidente, que es lo propio y específico de la “naturaleza humana”. En consecuencia, los rituales y tradiciones culturales de Occidente se erigieron en rituales y tradiciones universales, que tenían (y tienen) que ser impuestos en todo el mundo y asimilados y vividos como propios por todas las culturas del planeta Tierra. Por supuesto, la Iglesia no asumió esta extraña y dañina mentalidad en los primeros siglos de su historia, por más que los Padres de la Iglesia sufrieran, en este sentido, la influencia del pensamiento estoico, que, a través de Filón de Alejandría, se encuentra reflejado ya, en el siglo II, en Justino y en los autores cristianos de los siglos siguientes. Pero nada de esto impidió que la Iglesia de los primeros siglos aceptase una notable diversidad de liturgias, lo que, en el fondo, equivalía a aceptar los signos y símbolos de culturas y tradiciones que no eran de matriz romana.

Sin embargo, la idea de una *lex aeterna* que, por medio del *lumen rationis naturalis* (la luz de la ley natural), tiene que ser común a todos los seres humanos termina por imponerse, sobre todo a partir de Tomás de Aquino, en la “Prima Secundae” de la *Suma de Teología*. De hecho, a partir de los siglos XII y XIII, los signos y símbolos vigentes en la cultura romana se han querido imponer como signos y símbolos universalmente

válidos, lo que, en la práctica, los ha invalidado en tantas sociedades y culturas en las que la simbología occidental de los siglos IV y V necesita de eruditas explicaciones para ser debidamente comprendida. Pero, es claro, cuando un símbolo necesita ser explicado por los eruditos historiadores de la cultura y de la liturgia, es que el símbolo ha dejado de ser símbolo. A un ser humano cualquiera no hay que estarle explicando lo que significa una mirada de cariño, un gesto de bondad o, sencillamente, un beso de afecto limpio y sincero. El signo y el símbolo, cuando son verdaderamente tales, no necesitan ser explicados; se imponen por sí mismos porque responden a vinculaciones profundas entre las experiencias vividas y la misma configuración del cerebro humano.

Símbolo y realidad

Para la mentalidad de muchas personas, quizá poco formadas en este orden de conocimientos, el símbolo no coincide con lo real. De ahí las sospechas y hasta el malestar que tales personas experimentan cuando oyen decir que los sacramentos son símbolos. Porque hay quienes tienen la impresión de que, si las cosas son así, estamos vaciando los sacramentos de un determinado contenido de algo real. Es decir, si un sacramento –por ejemplo, la eucaristía– se explica como un símbolo, hay quienes temen que, de esa forma, lo que se está haciendo es negar la presencia real de Cristo en ese sacramento.

Quienes piensan de esta forma dan a entender que no comprenden adecuadamente lo que es el símbolo. Seguramente, la mentalidad científica, tan predominante en nuestra cultura, nos dificulta la adecuada comprensión de la relación entre “sacramento” y “realidad”. Esta comprensión defectuosa queda resuelta cuando se recuerda que el símbolo es siempre comunicación no de “ideas”, y menos aún de “cosas”, sino que es

comunidad de “experiencias”. Ahora bien, las “cosas”, los objetos, o se dan tal cual, como son en su realidad tangible, o no se dan. Si yo doy un billete de cien euros “simbólicamente”, el hecho real es que no doy ese dinero. Porque el dinero es una cosa. Y eso no se puede comunicar mediante un símbolo. Pero, cuando hablamos de símbolos, no nos referimos a nada de eso. Nos referimos a “realidades”, pero de otro orden. Tan real como el dinero es el amor. Pero ¿cómo se puede expresar y comunicar el amor entre dos personas? Se puede comunicar dando cosas: dinero, joyas, objetos de valor, etc. Pero todo eso expresa amor (y no interés) en la medida, y sólo en la medida, en que mediante tal objeto se expresa una experiencia. Y entonces el objeto —un ramo de flores, por ejemplo— se convierte en símbolo.

Pero hay más. Porque si todo este asunto se piensa más despacio, pronto se advierte que en la vida humana hay realidades que solamente se pueden expresar y comunicar simbólicamente. Las grandes experiencias, que dan sentido a la vida, sólo mediante símbolos pueden adquirir su manifestación más real y verdadera. De ahí que, en el caso de los sacramentos, las experiencias que se transmiten a través de ellos solamente pueden resultar auténticamente reales mediante las expresiones simbólicas que, en cada cultura, sirven de vehículo a la experiencia en cuestión. He ahí la razón por la que los sacramentos, además de “signos”, son también “símbolos” eficaces de la comunicación de Dios y de nuestra comunicación con Dios.

Sacramentalidad y teología de la Iglesia

De todo lo dicho se siguen algunas consecuencias básicas para la teología de la Iglesia como sacramento. Ante todo, se entiende la razón por la que la Iglesia es presentada como

sacramento. La Iglesia no existe para sí misma, sino para los hombres y mujeres de este mundo. Esto, obviamente, quiere decir que la Iglesia es ella misma cuando se comunica con los seres humanos de cada tiempo y de cada cultura. Ahora bien, la comunicación con los humanos se realiza mediante signos y símbolos, lo cual quiere decir que la Iglesia es, por su misma razón de ser, sacramento, es decir, signo y símbolo de comunicación con la humanidad. En segundo lugar, es necesario comprender que, por más verdadero que resulte que la Iglesia tiene que ser comunicación de mensajes ideológicos o de conocimientos (las verdades de la fe), en todo este asunto es capital comprender que lo primero y principal que la Iglesia tiene que comunicar y contagiar son experiencias. Se trata de las experiencias fundamentales de la vida: la fe-confianza, el amor, la esperanza, la paz, la bondad, etc. Esto quiere decir que, en la Iglesia, más importantes que los signos (las verdades) son los símbolos (las experiencias). En tercer lugar, si tanto los signos como los símbolos son siempre expresiones culturales, de ahí se sigue que la Iglesia, si quiere ser ella misma en cada tiempo y en cada cultura, no tiene más remedio que adaptarse, en cada momento histórico, en cada cultura y en cada sociedad, a las mediaciones significativas y simbólicas que viven y utilizan las gentes de los distintos tiempos y culturas de la humanidad. Por eso, no es imaginable que la Iglesia pueda ser fiel a sí misma y al designio de Dios sobre ella si se empeña en mantener e imponer una uniformidad de expresiones significativas y simbólicas que sean idénticas en todo el mundo. Los signos y los símbolos no se imponen por decreto, sino que son manifestaciones fundamentales de la vida, de la cultura y de la sociedad.

Así, si la Iglesia se toma en serio lo que ella es, tiene que aparecer como sacramento de salvación, y por eso mismo la Iglesia tendría que

comportarse, vivir y aparecer ante la gente de forma que no hiciese falta presentar el mensaje mediante numerosas y eruditas teologías especializadas, al alcance de los sabios y entendidos de este mundo. La Iglesia-sacramento tiene que ser y vivir de tal forma que se meta por los ojos de la gente. Y de tal forma que la gente la vea y la sienta como algo que les es connatural y propio. De no ser así, algo muy serio falla en la Iglesia.

Importancia de lo visible en la Iglesia

A veces, se dice que lo meramente externo y visible en la Iglesia no es determinante para que ella sea lo que tiene que ser y cumpla con su misión en este mundo. En este sentido, se afirma que, a fin de cuentas, lo mismo da que el papa o el obispo vivan en un palacio o pasen la vida en una vivienda corriente, más o menos como la casa que puede tener cualquier ciudadano. Y algo parecido se dice de los lugares de culto, de las vestimentas y medios de transporte, de la forma de presentarse en público, etc. Por el contrario, si somos consecuentes con la sacramentalidad de la Iglesia, debe quedar bien claro, de una vez por todas, que lo visible de la Iglesia, es decir, lo que entra por los sentidos y lo que todo el mundo percibe, no es una cosa sin importancia o algo meramente accidental. Lo visible y palpable de la Iglesia es una categoría estrictamente teológica. Es decir, se trata de algo que toca el ser mismo de la Iglesia como sacramento. Y, al mismo tiempo, eso que se mete por los ojos de la gente debe estar siempre organizado de forma que espontáneamente lleve a los hombres y mujeres a percibir que Jesús y su mensaje siguen presentes en el mundo y en la historia. Esto quiere decir que la organización externa de la Iglesia, su derecho, sus costumbres, su funcionamiento, su estilo de vida, sus pautas de comportamiento y, en general, todo lo que en ella es perceptible debe estar organizado y debe funcionar de tal manera que la gente,

al ver todo eso, se sienta espontáneamente movida y motivada para pensar que el Evangelio sigue adelante en este mundo.

Por otra parte, es decisivo tener presente que todo lo dicho no es algo meramente aconsejable desde el punto de vista de la ética o de la espiritualidad. Lo que aquí está en juego es la efectividad de la Iglesia, es decir, en esto la Iglesia se juega el ser o no ser de su misión en el mundo. Por una razón que Tomás de Aquino supo explicar con una de sus formulaciones magistrales: “Los sacramentos son causa (de aquello para lo que están instituidos) en cuanto que lo significan”¹. Es decir, en la Iglesia, la “causalidad” está ligada a la “significatividad”. Dicho de otra forma: la Iglesia produce y causa ante la gente aquello que la gente percibe que la Iglesia significa, lo que la Iglesia expresa, lo que los humanos perciben en ella y en su forma de aparecer y manifestarse en la sociedad. Utilizando la vieja clasificación de causalidades de la teología escolástica, se puede afirmar que la causalidad de la Iglesia no es “eficiente”, sino “ejemplar”. Tal es, en efecto, la cualidad propia de los sacramentos como causa de salvación. Lo que nos viene a decir que la Iglesia-sacramento es causa de salvación en la medida, y sólo en la medida, en que es una institución ejemplar para los ciudadanos de una determinada cultura y de una sociedad concreta.

Ahora bien, la consecuencia que se sigue de lo dicho es fuerte. Porque eso nos viene a decir que en la Iglesia tienen que cambiar muchas cosas y se tiene que producir una reforma muy profunda si es que sinceramente se quiere que la Iglesia sea eficaz en el cumplimiento de la misión que tiene que llevar a cabo en este mundo: la

¹ Tomás de Aquino, “Sacramenta significando causant”: *De Veritate*, q. 27, a. 4 ad 13.

salvación, ser “sacramento de salvación”. Por una razón que entiende cualquiera, a saber: los valores que son significativos para las gentes de la cultura actual no son ya los mismos que tenían significación y ejemplaridad para los hombres y mujeres de tiempos pasados. Por ejemplo, en los tiempos del antiguo régimen, el poder monárquico y la autoridad impositiva eran valores que los ciudadanos acogían como lo más natural del mundo. Valores, por eso mismo, en los que los fieles cristianos veían lo mejor y hasta lo más ejemplar que podían hacer, que era, ni más ni menos, que someterse al soberano, sin disentir ni protestar.

Hoy, la gente ya no piensa así, ni ve en la sumisión un valor supremo. De ahí que mientras la Iglesia siga actuando sobre la base de una teología y una ley que obligan al sometimiento incondicional, es seguro que la Iglesia difícilmente cumplirá con su dimensión sacramental. Y, lo que es peor, la Iglesia puede llegar a ser una institución carente de credibilidad, ya que, al proceder de esa forma, se ve privada de la ejemplaridad necesaria para poder interesar a los fieles y, menos aún, a quienes se resisten a creer en ella. Otro ejemplo en el mismo sentido, quizá más elocuente que el del poder, es el que se refiere a la nueva mentalidad sobre el sexo y todo lo que la sexualidad abarca en la vida de las personas. Nadie duda ya de que, en este orden de cosas, estamos asistiendo a un cambio tan profundo y tan rápido que, como es bien sabido, la mayoría de la población, cuando oye los sermones, discursos y consignas de la Iglesia sobre la vida sexual, lo menos que hace es sonreír con aire de displicencia, si no es que llega a la indignación y al desprecio. Es importante caer en la cuenta de que, cuando ocurre esto, estamos ante un fallo que no es sólo de orden “moral”, sino que además se trata de una desviación “teológica”, en el sentido más fuerte y propio de esa palabra. Y lo peor de todo, en este asunto, es que

no se ve camino para un posible encuentro entre el discurso eclesiástico y la mentalidad moderna. Al contrario, se trata de caminos contrapuestos, que cada día se alejan más y más el uno del otro.

Y, por último, a los dos ejemplos anteriores se ve como algo evidente añadir el “desajuste sacramental” que padece la institución eclesiástica en su forma de aparecer públicamente ante las gentes de nuestro mundo y en la sociedad actual. Para decirlo con más claridad, se trata de la imagen de ostentación, pompa y boato con que a veces algunos obispos y miembros de la jerarquía aparecen en los medios de comunicación y ante las multitudes que congregan en actos públicos, y de la de sus lugares de residencia, medios de transporte, títulos e insignias que utilizan, espacios que ocupan, etc. Siempre los primeros y siempre de forma llamativa y sin miedo al ridículo que mucha gente advierte en semejantes formas de conducta pública. Nada de eso es intrascendente desde el punto de vista “teológico”. Porque afecta, de forma muy clara y determinante, a la imagen, al signo y, por tanto, al sacramento que es la Iglesia. Ciertamente, semejante imagen está muy lejos de aquello y de Aquel a quien los sucesores de los apóstoles tienen que hacer presente o deben representar. A fuerza de “vanidad ingenua” y acumulada, por la fuerza y la debilidad (ambas cosas) del “parecer” superpuesto al “ser”, la sacramentalidad de la Iglesia ha quedado mortalmente herida. Lo que es tanto como decir que la misión salvadora de la Iglesia –si es que el Concilio Vaticano II dijo la verdad– ha sido reducida y, a veces, anulada.

La cosa está clara. Las leyes que rigen el ordenamiento interno y externo de la Iglesia, tanto el Código de Derecho Canónico como la constitución o ley fundamental del Estado de la Ciudad del Vaticano, están pensadas y redactadas de tal forma que, en tales documentos, parece que quedan diluidos los derechos humanos de los miem-

bros de la Iglesia y de los ciudadanos en general. Nadie se debería sorprender de que, según no pocas encuestas de opinión pública, en algunos lugares la Iglesia sea la institución que tiene hoy menos credibilidad entre las generaciones jóvenes. Y lo que se dice de las leyes hay que decirlo —con más razón— de la teología, de la moral, de la espiritualidad y de la liturgia. Si la Iglesia sigue enseñando que para acercarse a Dios hay que mortificar lo humano y hay que despreciar las cosas de este mundo, es seguro que no será vista como sacramento (signo o símbolo) de salvación.

En definitiva, se trata de comprender que si el sacramento es “signo” o “símbolo” (de algo para alguien), la Iglesia significa y simboliza, ante amplios sectores de la sociedad, cosas que poco o nada tienen que ver con aquello que ella, por su propia misión y destino, tiene que significar y simbolizar ante los hombres. He aquí uno de los problemas más fuertes que la Iglesia tiene que afrontar y resolver en este momento.

El problema de fondo

Sin duda alguna, si en la Iglesia terminara por imponerse una teología, una moral, una espiritualidad y una liturgia que, en lugar de favorecer la imagen de la Iglesia como sacramento, lo que pueden hacer es dañar esa imagen, el motivo de tal desviación no habría que buscarlo primordialmente en causas de orden moral. Es decir, la Iglesia no anda mal por el anquilosamiento trasnochado, egoísta y conservador de los hombres del clero.

Es evidente que los defectos del clero influyen negativamente en la misión de la Iglesia. Pero el fondo del problema está en otra cosa. Para poner en claro este asunto, seguramente lo más sencillo y lo más directo es hacerse esta pregunta: los sacramentos cristianos y, por tanto, el sacramento que es la Iglesia, ¿se explican “desde arri-

ba” o “desde abajo”? Si decimos que los sacramentos se explican desde arriba, eso equivale a afirmar lo siguiente: en la Iglesia hay sacramentos, y la misma Iglesia es sacramento porque Dios lo ha dispuesto así, porque Cristo lo instituyó todo así, y, en consecuencia, la Iglesia (que representa a Cristo) es el cauce a través del cual la gracia divina llega a la humanidad. En este supuesto, como es lógico, es la Iglesia la que dispone de los sacramentos; ella es la que los administra, los concede o los niega, porque la Iglesia es el medio instrumental que está sobre los hombres y por mandato divino, y tiene el poder y el privilegio de administrar la gracia de Dios para salvar a los mortales.

Por el contrario, si decimos que los sacramentos, incluida la Iglesia como sacramento, se justifican desde abajo, es lo mismo que decir lo siguiente: hay sacramentos porque los seres humanos nos comunicamos, y recibimos comunicación mediante signos y símbolos. Es decir, los humanos expresamos y recibimos nuestras ideas y experiencias fundamentales mediante signos y expresiones simbólicas. Y Dios (que respeta la condición humana hasta sus últimas consecuencias) interviene y actúa en la vida de las personas a través de las mediaciones de las que disponemos para dar y recibir, para comunicar nuestras ideas (signos) y nuestras experiencias fundamentales (símbolos), teniendo en cuenta, como ya se dijo antes, que las experiencias fundantes de la vida no se pueden comunicar al ser humano si no es mediante los símbolos que configuran culturalmente incluso nuestro cerebro. Además, cuando se trata de experiencias colectivas, precisamente para unificar tales experiencias, la comunicación simbólica se realiza mediante rituales establecidos por las tradiciones de cada cultura o, eventualmente, de cada institución.

Ahora bien, estando así las cosas, la diferencia determinante que hay entre la primera (desde

arriba) y la segunda (desde abajo) de estas dos explicaciones está en que, cuando el sacramento se explica “desde arriba”, la mediación a través de la cual interviene Dios es el rito, es decir, el gesto sagrado al que se le atribuye un efecto inmediato y, de alguna manera, automático, para santificar al creyente, con tal de que el sujeto no ponga obstáculo (“óbice”, en el lenguaje teológico tradicional). Es esto lo que en teología se llama la eficacia *ex opere operato*.

Por el contrario, en la segunda explicación, cuando el sacramento se justifica “desde abajo”, la mediación a través de la cual interviene Dios es la “experiencia” humana que vive el sujeto (y la comunidad) que realiza y celebra el sacramento. Lo cual resulta perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que, como ya se ha dicho, los seres humanos estamos constituidos de tal forma que las experiencias fundamentales de nuestra vida las expresamos y comunicamos mediante gestos simbólicos, que, cuando son colectivos, necesitan un común acuerdo y, en ese sentido, se ritualizan.

Dicho esto, se comprende lo que está en juego en todo este asunto. Si el sacramento se entiende y se practica de acuerdo con la efectividad “desde arriba”, eso lleva inevitablemente al “ritualismo” y, desde ahí, a la “magia”, cosa que no sirve sino para engañar al sujeto o a la institución que se aferra a la exacta ejecución del ritual. Por el contrario, si el sacramento se pone en práctica de acuerdo con la segunda explicación, es decir, pensando en la efectividad “desde abajo”, eso es lo único que resulta coherente, por las razones que más adelante se van a explicar. De momento, quede claro que no se trata de poner en duda la absoluta necesidad de la intervención de Dios y de la gracia divina. El problema no está en eso. El problema está en saber si Dios actúa en la vida y en la historia humana, si Él se comunica con nosotros, nos humaniza y nos hace mejores

personas “mediante el rito” o “mediante la experiencia humana” que se expresa ritualmente. Sin olvidar que este planteamiento afecta, por supuesto, a los sacramentos que celebra la Iglesia.

Pero no sólo a eso. Antes que a la praxis de cada uno de los sacramentos, lo que se acaba de indicar afecta, ante todo, a la Iglesia como sacramento. Es más, el problema se centra, sobre todo, en la comprensión de la sacramentalidad de la Iglesia. Porque según y cómo se entienda dicha sacramentalidad, así es como se entienden y se ponen en práctica cada uno de los sacramentos. Y es que si, efectivamente, en la teología y en la pastoral de los sacramentos lo que más se impone es la exacta ejecución del ritual, eso se debe a que, en la forma fundamental de comprender la Iglesia, lo que más se cuida, lo que más se urge y lo que, en cualquier caso, no se tolera es precisamente que la institución como tal, en su organización, sus poderes, sus autoridades y su imagen en bloque, todo eso se respete, se acepte, se quiera, se defienda desde todos los puntos de vista posibles. Semejante mentalidad, que se suele presentar como la puesta en práctica del mayor amor a la Iglesia, es en realidad el clavo ardiendo al que se agarran todos los que se afanan, más por alcanzar la “seguridad” que proporciona lo institucional, lo normativo y lo ritual bien asimilado y ejecutado que por acercarse a la “coherencia” que viven y tienen los que se arriesgan a orientar su vida por el camino que va trazando la experiencia humana, auténticamente humana, por los desconocidos caminos de la vida.

“Magia” sacramental en la Iglesia

Se ha dicho que el problema que plantea la interpretación del sacramento explicado en su eficacia “desde arriba” consiste en que por ese camino desembocamos en el ritualismo. Y de ahí,

en la magia sacramental. Ahora bien, todo lo que es magia (o se roza con ella) tiene como característica propia la “eficacia automática”. En efecto, el que ejecuta un acto de magia lo hace persuadido de que, si realiza ese acto observando todos los detalles que impone el ritual, por eso sólo, y por eso mismo, el acto produce automáticamente el efecto apetecido, sea el que sea. Por eso precisamente la magia es tan seductora para muchos espíritus: por la sencilla razón de que mediante un esfuerzo o un ejercicio, que puede ser relativamente simple y que siempre es controlable, se consigue un efecto que no suele estar a nuestro alcance o rebasa nuestras capacidades. Esto es lo que explica la seducción que la magia ejerce sobre mucha gente.

La cuestión está en comprender que la magia está presente en la vida bastante más de lo que sospechamos. Porque puede (y suele) estar actuando en cosas tan simples como son tantos actos sencillos de mera superstición a los que muchas personas atribuyen el automatismo del acto propiamente mágico. Como es lógico, en tales casos, se trata de cosas sin importancia. Lo verdaderamente serio en la vida está en la seguridad que, con tanta frecuencia, percibimos por el hecho de pertenecer a tal institución, a tal grupo o a tal corriente de mentalidad o ideología. Se trata, en este caso, de un mecanismo que actúa sobre todo en las cuestiones más fundamentales de la vida, concretamente en la política y en la religión. En la política, mediante el sentimiento de identidad que proporciona la pertenencia a una nación, a una tendencia, a un partido, y que con relativa frecuencia desemboca en el fanatismo, en el fundamentalismo o en conductas de tipo nacionalista. Cuando se trata de la religión, lo que la “magia sacramental” produce es el sentimiento de seguridad que ofrece la garantía (engañosa) que genera la exacta fidelidad y la fiel pertenencia a una institución que se considera a

sí misma como el “pueblo elegido”, la “religión verdadera”, el “camino seguro” de la salvación. El común denominador de todos estos sentimientos es siempre el mismo: el mecanismo oscuro de un oculto automatismo de eficacia que no se puede ni poner en cuestión.

Esto es lo que explica que muchas personas den más importancia a su fiel pertenencia a la Iglesia que a su fiel observancia del Evangelio. Porque lo primero pertenece al orden del ritual mágico, mientras que lo segundo se sitúa en el ámbito de la experiencia arriesgada y exigente. Lo primero da seguridad, en tanto que lo segundo expone al peligro. La confrontación de la libertad de Jesús con la observancia de los fariseos tiene en esto su exponente más conocido. A este propósito, resulta ilustrativo recordar que, por lo que cuentan los evangelios, para los fariseos, Dios actuaba en sus vidas a través de la fiel pertenencia al pueblo de los “hijos de Abrahán” (cf. Lc 3,8), mientras que, para Jesús, lo determinante en la vida es “pasar haciendo el bien” (Hch 10,38).

Como es lógico, quienes se aferran a la sacramentalidad mágica de su pertenencia y su sumisión a la Iglesia, necesariamente incurren en una práctica sacramental diaria que se centra sobre todo en observar exactamente las rúbricas, las normas litúrgicas y los ceremoniales con el mayor respeto y la más estricta fidelidad. Porque a todo eso es a lo que se le atribuye la eficacia en orden a recibir la gracia que el sacramento proporciona. De ahí la tentación de una eclesiología, una pastoral e incluso una espiritualidad a veces anquilosada en un pasado que ya poca gente entiende y que a pocos ciudadanos interesan. Por otra parte, esto es lo que explica que haya, en muchos países, una población ampliamente “sacramentalizada”, pero que no es precisamente ejemplar por su coherencia ética o simplemente por su humanidad en las relaciones que mantiene y en los distintos ámbitos de la vida en que se

desenvuelve. Cosas, todas ellas, de las que muchos cristianos se lamentan sin encontrarle la adecuada y necesaria solución.

Por lo demás, aquí no vendrá mal recordar que la conocida fórmula de la eficacia sacramental *ex opere operato*, recogida en la sesión séptima del Concilio de Trento (DS 1608), no se refiere en absoluto a nada que tenga que ver con la magia que aquí se critica. Esa fórmula, como bien analizó O. Semmelroth (*LTK* 7, 1.184), tiene un origen cristológico. Y se refiere únicamente al origen de la gracia, que se recibe en el sacramento. De forma que el sentido de la fórmula está en que la gracia sacramental no tiene su origen ni en la fe del que recibe el sacramento, ni en la santidad del ministro que lo administra, sino únicamente en la vida y muerte de Cristo. En consecuencia, al hablar de la eficacia sacramental, habría que decir que los sacramentos comunican la gracia *ex opere operato a Christo*, es decir, comunican la gracia por la obra realizada por Cristo. Por tanto, deducir de esa fórmula consecuencias que lleven a practicar los sacramentos y la liturgia con más fidelidad al rito que a la experiencia propia del que tiene viva la “peligrosa memoria” de la muerte de Jesús (J. B. Metz) equivale a hacerle decir al canon de Trento lo que en realidad nunca quiso decir.

De acuerdo con la vida

La vida de una persona no cambia ni mejora por la eficacia que puedan tener sobre ella determinados rituales sagrados que, de una manera o de otra, terminan siendo rituales mágicos. La vida de una persona cambia y mejora cuando esa persona vive experiencias que tocan en el fondo mismo de su ser y que, por eso, modifican sus afectos y sentimientos (su sensibilidad), y desde ahí cambia también su forma de pensar, sus criterios, los valores que determinan su vida; en defi-

nitiva, todo su comportamiento. Se suele decir que las cosas (y entre ellas, la vida) no cambian “por arte de magia”, incluso cuando a esa magia le pongamos nombres divinos, ya sea que hablemos de “signos sagrados”, de “signos sacramentales” o de “eficacia sacramental”. Teniendo en cuenta que todo eso es exactamente aplicable en igual medida a todo lo que decimos de la “institución divina” que tiene, según se dice en ambientes teológicos, la virtualidad de transformarnos, de santificarnos, de hacernos semejantes a Dios y cosas por el estilo. De sobra sabemos que, con frecuencia, todo eso no pasa de ser mera retórica, sin contenidos que respondan y se correspondan con realidades tangibles en la vida y en la sociedad.

Será conveniente recordar aquí, de nuevo, que hay magia en un gesto o una decisión humana cuando a ese gesto o a esa decisión se les atribuye una eficacia automática. Porque se piensa que en el gesto mismo o en la decisión, sin más, intervienen fuerzas sobrehumanas que van a modificar nuestro destino, nos dan seguridad y con eso sólo nos garantizan que estamos en el recto camino, en la verdad incuestionable y en el medio seguro de la salvación. Sin embargo, la experiencia nos dice que la vida no funciona así. Todos sabemos que no existe relación, en la vida real, entre la fidelidad a una pertenencia fielmente mantenida y lo que es la vida y las relaciones humanas del fiel observante o del perseverante que se mantiene en la institución aun a costa de cualquier renuncia. El sacramento no es nunca un hecho o un fenómeno al margen de la vida. Sobre todo, al margen del comportamiento ético de las personas. Esto explica que haya cristianos que se pasan cuarenta años recibiendo sacramentos y luego resulta que, al cabo de tantos años y de tantos sacramentos, esas personas tienen al final los mismos defectos y las mismas miserias que tenían al comienzo. Y lo que decimos de los

sacramentos (por ejemplo, la eucaristía o la penitencia), hay que decirlo también —y con más razón— de la fiel perseverancia en la institución Iglesia como sacramento de salvación. No por vivir en ella, y menos aún por ocupar en ella cargos relevantes, alguien tiene garantizada la salvación, la coherencia de su vida, la aportación que tiene que hacer para el bien de este mundo. En las mejores instituciones ha habido siempre personas desaprensivas o, por lo menos, vividores cuya existencia ha transcurrido en la esterilidad.

Y es que lo decisivo para el logro o el fracaso de una persona no es ni la institución a la que pertenece, ni los ceremoniales que practica o los rituales a los que somete. Lo decisivo en la vida es la vida misma, la forma de vivir y de relacionarse con los demás y con la sociedad. Es más, con bastante frecuencia, los usos ceremoniales y los ritos que la sociedad nos impone son un buen disfraz que sólo sirve para ocultar la verdad de una vida. Por eso, como bien sabemos por la experiencia, la sacramentalidad de la Iglesia, así como la práctica de los siete sacramentos, se puede convertir de hecho en el ropaje que encubre una realidad muy distinta de lo que todo eso aparenta.

De acuerdo con el Nuevo Testamento

La religión de Israel, desde muy antiguo, pero sobre todo en tiempos de Jesús, había centrado sus preocupaciones en la exacta observancia de los ritos y ceremoniales del culto sagrado. Así las cosas, el cristianismo representó una ruptura radical con aquella situación y la mentalidad que la sustentaba. El autor de la carta a los Hebreos afirma que todos aquellos ceremoniales (hoy diríamos “sacramentos”) “no pueden transformar en su conciencia al que practica el culto” (Heb 9,9). Y la razón está en que tales “sacramentos” o ceremoniales “se relacionan sólo con alimentos, bebidas y diversas abluciones, observancias externas

impuestas hasta que llegara el momento de poner las cosas en su punto” (Heb 9,10). Con esto se nos viene a decir que el culto puramente ritual es enteramente ineficaz (Albert Vanhoye). Lo que significa, obviamente, que cuando el sacramento se reduce a simple ceremonial o, en otras palabras, a lo meramente externo y vacío de experiencia, eso no pasa de ser un engaño para quien lo pone en práctica.

Esto mismo es lo que se dice en los evangelios. Y se dice con una fuerza que llama la atención. Concretamente, en Mc 7,3-4, donde el evangelio informa de la importancia que los israelitas concedían a los rituales religiosos. La reacción de Jesús ante semejante comportamiento es de denuncia contundente: “Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. El culto que me dan es inútil” (Mc 7, 6-7; cf. Is 29,13). Jesús, por tanto, desautoriza el culto religioso basado en meros ceremoniales a los que, de acuerdo con las prácticas de carácter mágico, se les atribuye un efecto automático. Porque si todo este asunto se piensa con cierta detención, lo que en el fondo se detecta es que se pone la fe y la confianza en los gestos, como tales, y no en Dios y en el fiel cumplimiento de su santa voluntad. Sin duda, por eso Jesús insiste en que la relación del hombre con Dios tiene su raíz y su razón de ser donde está el “corazón”, lo más profundo y auténtico de la experiencia humana (Mc 7,15.20-23).

La Iglesia, según afirma el Concilio Vaticano II, tiene su origen en Jesús y en el anuncio del Reino de Dios (LG 5, 1). Pues bien, en todo este asunto es capital tener muy en cuenta que Jesús cambió radicalmente el sentido de la religión. Para Jesús, lo que importa no es lo meramente externo, lo ritual, las ceremonias y las observancias; lo que importa es lo que a cada ser humano le brota de la sede de sus sentimientos, intereses y experiencias más fuertes, lo que en el lenguaje

bíblico se llama el “corazón”. Por eso, incluso el relato litúrgico de la institución de la eucaristía no se puede interpretar como un ritual de eficacia automática, ya que san Pablo reconoce que, si eso se hace en un grupo dividido y enfrentado, en realidad tal rito no es “la cena del Señor” (1 Cor 11,20), lo cual quiere decir que un condicionamiento social invalida un ceremonial religioso. Si la conducta es socialmente incorrecta, el ritual es religiosamente inválido. El cristianismo desplazó la sacralidad, de forma que de su sitio “natural”, que es “lo sagrado”, la situó donde nadie hasta entonces la había situado, en “lo social”. Seguramente, ésta es la razón por la que el evangelio de Juan, cuando relata la cena de despedida con sus discípulos, precisamente en el sitio en que los evangelios sinópticos cuentan la institución de la eucaristía, entre el anuncio de la traición de Judas y el anuncio de la negación de Pedro, exactamente en ese sitio Juan pone, en lugar del ritual eucarístico, el mandato del amor a los demás (Jn 13,34-35). Según la reflexión teológica, más elaborada, del cuarto evangelio, lo que interesa de verdad, en el tema de la eucaristía (el sacramento central de la Iglesia), no es la repetición exacta del ceremonial, sino la experiencia profunda que se expresa mediante el símbolo religioso. Y esa experiencia no es otra que lo central de la vida humana: el amor mutuo.

Todo esto explica que, a juicio del cristianismo primitivo, la “religión pura y sin tacha a los ojos de Dios” no es la religión de las observancias ceremoniales o los ritos fielmente repetidos, sino “mirar por los huérfanos y las viudas en sus apuros” (Sant 1,27). En eso consiste el “culto auténtico” del que habla san Pablo: en ofrecer la propia existencia como el “sacrificio” religioso que agrada a Dios (Rom 12,1-2). Y no vale decir que la gracia de Dios se nos comunica por medio de la “imposición de manos” (2 Tim 1,6), es decir, por el ritual religioso que tiene esa efectividad por sí

mismo. Porque no es seguro que sea eso lo que dice el texto de la segunda carta a Timoteo, ya que tal traducción es dudosa. Además, la misma carta alude enseguida al “espíritu de valentía y amor” (2 Tim 1,7). Sin duda, eso es lo que importa.

La Iglesia “sacramento” y el origen de los “sacramentos”

Como es bien sabido, la teología de los sacramentos no llegó a cuajar definitivamente hasta bien entrado el siglo XIII. Ni el concepto de sacramento ni el número de los sacramentos fueron ideas teológicas debidamente asentadas hasta los tiempos de la gran escolástica. Se suele admitir convencionalmente que fue Pedro Lombardo (siglo XII) quien dio la noción de sacramento, que luego elaboraron y precisaron los grandes teólogos del siglo XIII. Y en cuanto al número de los sacramentos, sabemos que, en pleno siglo XII, había autores que hablaban sólo de tres sacramentos, como es el caso de san Bernardo, y también había quienes enumeraban más de treinta sacramentos, cosa que se dice en la teología de Hugo de san Víctor. Más aún, todavía en el siglo XIV hay sínodos locales que mencionan entre los sacramentos la consagración de un abad o la sepultura de un cristiano.

Por otra parte, ya se sabe que, en la Edad Media, cuando se estructura la teología como un conjunto de saberes sistematizados, nacen los distintos tratados teológicos (sobre Dios, sobre Cristo, sobre la gracia, los sacramentos, etc.), pero, sorprendentemente, en aquella sistematización teológica no apareció el tratado sobre la Iglesia. Los historiadores de la teología han discutido el motivo de este silencio. El hecho es que, en aquellos tiempos, quienes escribían sobre la Iglesia no eran los teólogos, sino los juristas y

canonistas. Porque hablar de la Iglesia, para los hombres del Medievo, era hablar de la “potestad eclesiástica”. Abundan, en efectos, los tratados *De auctoritate et Potestate Ecclesiastica*. Así las cosas, hoy vemos claro que en aquellos siglos ni nació, ni pudo nacer, un tratado completo sobre los sacramentos. Porque no se había elaborado el tratado de la Iglesia como sacramento. Dicho de otra forma, sólo a partir del Concilio Vaticano II podemos tener una teología más elaborada y completa sobre los sacramentos cristianos.

Ahora bien, todo esto nos viene a decir que ahora es cuando podemos tener una idea más completa y, por tanto, más profunda de lo que es el sacramento y sobre el origen de los sacramentos. Ya dijo K. Rahner que en la Iglesia hay sacramentos porque Cristo fundó su Iglesia como sacramento. Históricamente, resulta imposible saber si Jesús instituyó el sacramento del matrimonio o del orden, por poner dos ejemplos concretos. No hay datos para eso en el Nuevo Testamento. Entonces, ¿en qué sentido se puede afirmar que Cristo instituyó los siete sacramentos que celebra la Iglesia? En cuanto que Jesús, al anunciar el Reino de Dios, puso el origen o fundamento de la Iglesia (LG 5, 1). Y lo hizo mediante el movimiento de creyentes y discípulos que se congregaron junto a él y siguieron su vida y sus enseñanzas. Ahí estuvo el origen de la Iglesia. Y, por tanto, el origen de los sacramentos también. La Iglesia, como signo visible de la presencia invisible de Cristo entre los hombres. Y así también, signo de los sacramentos, que hacen presente y operante a la Iglesia en los momentos más determinantes de la vida humana.

Pero todo esto nos viene a decir algo de extrema importancia, a saber: si la Iglesia es el signo visible de la presencia invisible de Cristo en el mundo, y si de esa manera la Iglesia y los sacramentos hacen visible a Cristo, que ya no está al alcance de nuestra vista, todo esto conlleva y

exige que los sacramentos se celebren de forma que, en ningún caso, la Iglesia aparezca ante la gente como signo o manifestación de cosas que poco o nada tienen que ver con lo que, de hecho, fue la existencia de Jesús, el Mesías (Cristo), entre los hombres. Por tanto, los sacramentos no se deben celebrar jamás como actos que en realidad resulten ser:

1) Actos sociales; por ejemplo, en el caso de bautizos, primeras comuniones, bodas o no pocas misas, celebraciones en las que lo central en el acto no es precisamente la memoria o el recuerdo de Jesús, sino el estatus social, el rango económico o la ocasión para el lucimiento y la frivolidad de no pocas personas o familias.

2) Actos militares, como es el caso de determinadas celebraciones que son utilizadas por las fuerzas armadas para atestiguar los valores que pretenden inculcar a la población.

3) Actos de carácter político, cosa que suelen hacer los partidos políticos de derechas cuando quieren afirmar su confesionalidad militante o legitimar su razón de ser en la sociedad.

En ninguno de estos casos, la Iglesia puede ceder ante la manipulación, las formas más disimuladas de soborno o —lo que es más detestable— el simple interés económico o la defensa de ciertos privilegios. En tales casos, el sacramento queda adulterado de raíz, ya que, en lugar de hacer visible a Cristo, lo que hace patente es la presencia del Anti-Cristo en el mundo.

Para una reforma de la Iglesia

Se ha dicho muchas veces que la Iglesia está siempre necesitada de reforma (*ecclesia semper reformanda*), pero la experiencia histórica nos enseña que tal necesidad de reforma se ha puesto con demasiada frecuencia más en la conversión personal de los cristianos que en la renovación y el cambio de las estructuras organizativas de la

misma Iglesia. Al decir esto, no se trata de establecer una disyuntiva, en el sentido de optar por lo uno o por lo otro. Por supuesto, ambas cosas son necesarias. Pero es importante caer en la cuenta de que, cuando todo el problema de la Iglesia se pone en la conversión de los individuos, con eso se está indicando que el centro de las preocupaciones de la Iglesia tiene que ser la conversión del pecado y la santidad de sus miembros. Y es evidente que eso le tiene que preocupar a la Iglesia y por eso se tiene que interesar. Pero si la Iglesia se queda sólo o principalmente nada más que en eso, tiene el peligro de incurrir en un error que le ha costado muy caro a ella misma y a los pueblos y culturas en los que la Iglesia ha estado o sigue estando implantada. Se trata del error que consiste en anteponer el tema del “pecado”, que ofende a Dios, al problema del “sufrimiento”, que hace desgraciados a los hombres. Como es lógico, cuando hablamos de conversión y santidad, nos estamos refiriendo al asunto del pecado y de las ofensas a Dios.

Ahora bien, una Iglesia centrada en ese asunto es una Iglesia que se centra y se concentra en administrar sacramentos. Porque para eso están los sacramentos, desde el bautismo, “para el perdón de los pecados”, hasta la eucaristía, en la que recibimos el cuerpo “que se entrega por vosotros” y la sangre “que se derrama para el perdón de los pecados”. De ahí que, a partir de esta mentalidad, todo el sistema sacramental de la Iglesia está pensado y organizado para resolver el problema del pecado, no para humanizar este mundo y aliviar el dolor humano. El bautismo, para limpiarnos del pecado original y darnos la gracia que santifica. La confirmación, para complementar el compromiso bautismal en esa misma dirección. La penitencia, como sacramento específico y propio para perdonar los pecados. La eucaristía, para unirnos al sacrificio de Cristo, que murió por nuestros pecados. La unción de los enfermos, por más que se diga que es para darnos vida y salud,

de facto es un sacramento que se administra a los moribundos para que Dios les perdone los pecados que no se les han perdonado mediante el sacramento de la penitencia. El matrimonio, como sacramento a partir del cual las personas se pueden expresar su amor sin pecar. Y el orden sacerdotal, como el sacramento que confiere el poder de consagrar la eucaristía y el poder de perdonar sacramentalmente los pecados, como afirma el canon primero de la sesión XXIII de Trento (DS 1771). Con esta sencilla enumeración de los sacramentos de la Iglesia, cualquiera se hace una idea aproximada de la centralidad avasalladora que el tema del pecado tiene en la teología sacramental de la Iglesia.

Ahora bien, si los sacramentos de la Iglesia están concebidos así y administrados pastoralmente a partir de semejante mentalidad, esto es el indicador más claro de que la Iglesia toda entera está presente en este mundo como la institución que tiene la tarea y misión de gestionar y resolver el problema del pecado. Un problema que los dirigentes eclesiásticos se han encargado de argumentar y presentar de forma tan desproporcionada que, por evitar pecados o por perdonarlos cuando ya se han cometido, a veces no se ha dudado en causar sufrimientos indecibles a personas y grupos enteros en este mundo. Las consecuencias que se han seguido de semejante teología han sido destructivas para la Iglesia. Porque una institución que se presenta para eso (resolver el pecado), interesa cada día menos al común de los mortales, cuya preocupación central en la vida es distinta (sufrir lo menos posible). Además, porque una Iglesia empeñada en esa tarea no ha tenido más remedio que presentar a un Dios que poco tiene que ver con el Padre de Nuestro Señor Jesucristo del que nos hablan los evangelios. Y, sobre todo, porque una Iglesia organizada para gestionar de esa forma el tema del pecado ha terminado por organizar una liturgia, unos rituales,

una pastoral y hasta una legislación que se han convertido en una carga pesada para muchos y en un oscuro conjunto de ceremonias arcaicas que la gran mayoría de los fieles apenas entiende.

Todo esto nos viene a decir que si la Iglesia quiere tomar en serio su propia reforma en estos tiempos, lo primero que tendría que revisar es su teología sacramental. Y revisarla a partir de su eclesiología. Es verdad que la teología de la Iglesia, tal como quedó formulada en el Concilio Vaticano II, no es ya una teología obsesivamente centrada en el perdón de los pecados. Eso es cierto. Pero no es menos verdad que la teología de los sacramentos, tal como se venía enseñando desde Trento, quedó intacta en el Concilio. Con lo que la afirmación de la Iglesia como sacramento no ha pasado, *de facto*, de ser una afirmación novedosa, pero sin consecuencias prácticas y renovadoras ni para la misma Iglesia ni para la renovación de la vida sacramental de los cristianos. Es verdad que después del Concilio se han traducido y renovado los rituales de sacramentos, pero ha sido una renovación tímida, indecisa y que, en todo caso, se ha hecho a partir de la teología y de la pastoral sacramental que se venía practicando desde siglos antes del Vaticano II. No cabe duda de que, en este orden de cosas, algo se ha mejorado, pero el fondo del problema ha quedado tal como estaba. Y el resultado ha sido el masivo abandono de las prácticas sacramentales por parte de amplios sectores de la población, sobre todo en las sociedades avanzadas del Primer Mundo.

La conclusión que cabe deducir de lo dicho es que si la Iglesia pretende asumir en serio su propia reforma, tal empeño tiene que empezar por afrontar el problema de los sacramentos. De hecho, como es bien sabido, el indicador más claro de la crisis que padece la Iglesia en las sociedades avanzadas es precisamente el abandono de las prácticas sacramentales en grandes sectores de

la población que, hasta hace sólo algunos años, venían siendo cristianos “practicantes”. Esto viene a decir que si la crisis se nota antes que nada en el abandono de las prácticas sacramentales, la reforma vendrá mediante la recuperación de tales prácticas. Precisamente, si algo nos ha enseñado la experiencia del postconcilio ha sido que la Iglesia no se renueva o se reforma mediante la sola renovación ideológica de su teología. El Vaticano II elaboró una teología renovada de la Iglesia, pero tal teología, por sí sola, no ha renovado a la Iglesia. De ahí que, a estas alturas y después de cuarenta años, la “recepción” del Concilio está no sólo frenada en buena medida, sino que se puede decir que la recepción del Vaticano II se hace así inviable. Para tal recepción, la teología conciliar no basta. Las leyes eclesiásticas y la gestión de gobierno de la Iglesia no parecen estar hoy decididas a que se ponga en práctica tal recepción por parte del pueblo cristiano. Quizá todo esto nos viene a decir que de la misma manera que la primera percepción de la crisis religiosa actual se advierte sobre todo en el abandono sacramental, la renovación o reforma de la Iglesia tendrá su manifestación más obvia cuando los cristianos celebren los sacramentos menos dependientes de la mera ejecución de las normas establecidas. Y más atentos a los símbolos que hoy puede asimilar nuestra cultura, nuestros valores, nuestros intereses y, sobre todo, nuestros problemas. Porque si los sacramentos no responden a todo eso, no serán los signos y los símbolos mediante los que los hombres de nuestro tiempo pueden vivir la experiencia de la comunicación de Dios y del encuentro con Dios.

La razón de ser de este protagonismo de las prácticas sacramentales en la reforma de la Iglesia está en que, como sabemos, los sacramentos son la manifestación, en los momentos más determinantes de la vida, del sacramento primordial que es la misma Iglesia. Lo cual quiere decir que la crisis de

las prácticas sacramentales es, en definitiva, la manifestación más visible de la crisis de la Iglesia en su totalidad. Por otra parte, no conviene olvidar que los sacramentos (y la forma concreta de celebrarlos) son la dimensión más inmediatamente visible de la Iglesia. Por lo general, el pueblo cristiano no tiene a su alcance el conocimiento de los complicados estudios y análisis teológicos de la Iglesia. Lo que la gente ve y oye son bautizos y misas, confesiones, bodas y ordenaciones de clérigos. Así se hace presente (o ausente) la Iglesia para la mayor parte de la población cristiana. De ahí la importancia determinante de una renovación y actualización de tales celebraciones para conseguir así una reforma a fondo de la Iglesia.

Concretando más, es urgente que los sacramentos dejen de ser meros actos sociales, como de hecho lo son para muchos ciudadanos. Esto se nota especialmente en determinados sacramentos, como es el caso de bautizos, comuniones y bodas. Más importante aún es que los sacramentos dejen de ser utilizados como ocasiones privilegiadas para determinadas manifestaciones de carácter político. La eucaristía y el matrimonio son, en este sentido, insistentemente adulterados en actos eclesiásticos que se utilizan para satisfacer los intereses de determinados grupos políticos o de instituciones públicas. Es evidente que, en tales ocasiones, la sacramentalidad de la Iglesia queda seriamente dañada. Con lo que estamos afirmando que ese tipo de actos sociales o políticos pervierten no sólo la celebración del sacramento, sino además el ser mismo de la Iglesia, que no es ni una institución social ni un grupo de presión política.

Por otra parte, si recordamos que, como ya se ha dicho, las grandes experiencias de la vida solamente se pueden comunicar simbólicamente, es decir, mediante los símbolos que vehiculan tales experiencias, resulta evidente que una Iglesia que transmite ideas y verdades, normas, mandatos y

prohibiciones, esa Iglesia, por mucho que se afane en semejante tarea y por muchos medios de comunicación que tenga para tal efecto, si no hace presentes en la sociedad y en la intimidad de las personas las experiencias que pueden dar sentido a la vida, será una Iglesia con muy poca presencia en la sociedad y en la vida de la gente. Porque, a fin de cuentas, da la impresión de que las verdades y las normas que impone la religión son cosas que interesan menos cada día. Seguramente, en esto radica el fracaso creciente de la Iglesia en su empeño por comunicarse con las gentes de la cultura de nuestro tiempo. A la gente le interesa poco y le preocupa menos la ideología que pueda difundir el hombre “religioso”. Lo que la gente espera y necesita son experiencias que den sentido a sus vidas. Y eso o se hace mediante la celebración comunitaria y la experiencia religiosa en el silencio y la paz del retiro interior, o no se hace de ninguna manera. Por esto, en definitiva, es tan decisiva la reforma de la Iglesia-sacramento. Y tan urgente una renovación en profundidad de todos y cada uno de los sacramentos de la Iglesia.

Bibliografía

- Castillo, J. M., “Sacramentos”, en J. J. Tamayo (ed.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2006, 812-820.
- Dulles, E., *Modelos de Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975, 67-80.
- Estrada, J. A., *Del Misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 77-116.
- Rahner, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.
- Schillebeeckx, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1966.

Schulte, R., “Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical”, en *Mysterium Salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 53-69.

Semmelroth, O., *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1965.

———, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1969, 521-570.

Sinodalidad

Jaume Fontbona Missé

¿Qué significa sinodalidad?

La acción de caminar todos los cristianos juntos y con varios ritmos se llama *sinodalidad*. Se trata de un neologismo procedente del griego eclesiástico *synodia*: grupo de personas que caminan juntas, una palabra que consta de la preposición *syn* (“con”) y del sustantivo *hodos* (“camino”). La sinodalidad respeta la igualdad radical de todos y todas los bautizados y bautizadas. En efecto, todos y todas, por el bautismo y la confirmación, somos responsables de la edificación de la Iglesia y de la inculturación del único Evangelio allí donde vivimos y existimos; participamos del único sacerdocio de Cristo, de su entrega al Padre para que el mundo sea tal como el Padre lo quiere, de su misión de abrir paso al Reino de Dios. Pero aunque seamos radicalmente (de raíz) iguales, por los sacramentos del bautismo y de la confirmación, somos radicalmente (también de raíz) diferentes, por el sacramento del orden (episcopado, presbiterado, diaconado)¹.

¹ Concilio Vaticano II, constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 10: “El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque su diferencia es esencial, no sólo gradual, sin embargo se ordenan el uno para el otro, porque ambos participan, del modo suyo propio, del único sacerdocio de Cristo”.

La sinodalidad pone en el mismo camino a los pocos cristianos que han recibido el sacramento del orden con los muchos cristianos que no lo han recibido, pues todos están llamados por el Espíritu Santo, desde la propia vocación y misión, a ser santos, como lo es nuestro Padre celestial, y a continuar la obra de Jesucristo en el mundo. La sinodalidad también hace que caminen juntas las Iglesias locales de una misma región, nación o país, con una identidad socio-cultural y lingüística propias, y también todas las Iglesias locales, dispersas de Oriente a Occidente, con la Iglesia que las preside en el amor, la Iglesia de Roma. La sinodalidad se ejerce, propiamente, a nivel local, es decir, en el seno de una diócesis; a nivel interlocal, en una agrupación de diócesis o de Iglesias locales, y a nivel ecuménico, entre las diversas Iglesias locales de Oriente a Occidente y del Norte al Sur. También se puede hacer experiencia sinodal (de camino en común, aunque con ritmos diferentes) a nivel parroquial y arciprestal, así como en el seno de los movimientos de Acción Católica.

El hecho de caminar juntos o de hacer camino en común supone decidir y trabajar en equipo, es decir, en consenso. No se trata de llevar a cabo lo que decide la mayoría o la minoría más fuerte, sino de hacer lo que se decide en comunión entre nosotros y con Dios y con los pobres. La sinodalidad hace aparecer la estructura relacional de la Iglesia, es decir, la estructura de raíz sacramental. Los sacramentos que estructuran a la Iglesia son los de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía) y el del orden (obispo, presbíteros y diáconos). Todos los bautizados y confirmados existimos en relación con la Trinidad (Padre e Hijo y Espíritu Santo), con la Iglesia y con el mundo. Y la estructura sacramental posibilita que no se confunda la persona cristiana ni con la Iglesia ni con el mundo, y que la Iglesia no se confunda ni con la Trinidad ni con el mundo.

La sinodalidad hace aparecer la alteridad. En la Iglesia, nada se monta por iniciativa propia; tampoco nos lo hacemos nosotros mismos, aunque lo decidamos todo democráticamente o asambleariamente, sino que todo lo recibimos como un don de Dios (incluida la institución) y, al mismo tiempo, como una búsqueda suscitada y guiada por el mismo Espíritu Santo.

La sinodalidad de la Iglesia

La Iglesia debe visibilizar en su estructura que ya es comunión con Dios y con los pobres (sus preferidos) y entre nosotros. Desde los orígenes lo manifiesta en lo que llamamos sinodalidad (la imagen joánica de la vid y los sarmientos expresaría este quehacer sinodal). Los cristianos estamos sacramentalmente orientados a caminar conjuntamente, pues somos un solo en Cristo Jesús (1 Cor 10,16-16; 12,12-13; Gál 3,26-29). Las raíces de la sinodalidad deben buscarse en la eclesiología de comunión y en el dinamismo sinodal de la Iglesia de los primeros siglos. También el desarrollo eclesial de la noción sociológica de subsidiaridad ayuda a descentralizar el poder depositado en la Iglesia de Roma y en su curia.

La exhortación apostólica postsinodal “Los pastores de la grey” (*Pastores gregis*), firmada por Juan Pablo II el 16 de octubre de 2003, precisa que el Concilio Vaticano II, que nunca usó el término “subsidiaridad”, impulsó no obstante la participación entre los organismos de la Iglesia, desarrollando una nueva reflexión sobre la teología del episcopado que está dando sus frutos en la aplicación concreta del principio de colegialidad en la comunión eclesial. Los Padres sinodales estimaron que, por lo que concierne al ejercicio de la autoridad episcopal, el concepto de subsidiaridad resulta ambiguo, e insistieron en profundizar teológicamente en la naturaleza de la autoridad episcopal a la luz del principio de comunión. En la asamblea

sinodal se habló varias veces del principio de comunión (*Pastores gregis* 56). Se trata de una comunión orgánica, que se inspira en la imagen del cuerpo de Cristo de la que habla el apóstol Pablo cuando subraya las funciones de complementariedad y ayuda mutua entre los diversos miembros del único cuerpo (1 Cor 12,12-31).

Ciertamente, la subsidiaridad no se puede aplicar a la colegialidad episcopal, pues existe un único episcopado, pero sí a la sinodalidad eclesial, pues se trata de articular las decisiones según la estructuración triádica de la Iglesia extendida por el orbe, a nivel local, a nivel regional o nacional y a nivel ecuménico. En cambio, dentro del único episcopado, la articulación viene dada por el denominado “principio de comunión”, es decir, la igualdad radical de todos los obispos en comunión; y en el seno de esta comunión episcopal está el obispo de Roma como la cabeza en el cuerpo. *Pastores gregis* 56, donde se habla de la relación del obispo diocesano con la “autoridad suprema” (es decir, el colegio episcopal, que siempre incluye al obispo de Roma), nota que la autoridad episcopal de cada obispo local, recibida por el sacramento del orden, no queda suprimida por la autoridad episcopal del obispo de Roma, sino, al contrario, “afirmada, consolidada y protegida”, y así como ningún obispo está solo, sino en continua relación con el colegio episcopal y su cabeza (el obispo de Roma), y sostenido por ellos, tampoco el obispo de Roma está solo, sino siempre en relación con los otros obispos y sostenido por ellos, pues juntos constituyen el único episcopado que vela por la Iglesia, que también es una. El sistema sinodal de los primeros siglos expresaba la comunión entre las diversas Iglesias locales y la radical igualdad entre todos los obispos². En efecto, la unión común constituía una

² Cf. Ioannis Zizioulas, *La unidad de la Iglesia en la divina eucaristía y en el obispo durante los tres primeros si-*

necesidad eclesiológica de cada Iglesia local y sin ella su catolicidad era impensable³. Precisamente la unidad de la Iglesia pasaba por la Iglesia local, porque la estructura conciliar surgía de la estructura sinodal de la asamblea eucarística local, pero también porque los obispos diocesanos eran los únicos que participaban en las decisiones de los primeros concilios⁴.

La sinodalidad hace posible que la estructuración de la Iglesia una (la católica) en el mundo sea triádica, es decir, la articulación de cada Iglesia local con la comunión de las Iglesias locales dispersas por el orbe comprende un tercer elemento articulante, que “agruparía” un grupo de Iglesias locales enraizadas en una “nación” (*ethnos*) definida por su identidad sociocultural e histórica. En definitiva, la sinodalidad manifiesta la naturaleza comunional o relacional de la Iglesia en un lugar (Iglesia local), en una realidad sociocultural definida (una agrupación de Iglesias locales) y en el mundo (la comunión de Iglesias locales extendidas por el universo). El ejercicio de la sinodalidad debe fundarse en la eclesiología de comunión, una eclesiología enraizada en el misterio de la eucaristía y de la Santísima Trinidad, es decir, en la comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu, y en la comunión con Dios y con los pobres y entre los cristianos.

La 1 Pedro aparece como modelo de eclesiología de comunión. En efecto, la Iglesia es obra del Padre y del Hijo (1,3-9) y obra del Espíritu

glos (en griego), Atenas 1965, ²1990. Versión francesa de Jean-Louis Palierne de la segunda edición: *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (Théophanie), Desclée de Brouwer, París 1994 (con un nuevo prefacio del actual metropolitano Juan de Pérgamo), 200-202.

³ Cf. Ioannis Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, 201.

⁴ Cf. Ioannis Zizioulas, “Épiskopè et Épiskopos dans l'Église primitive”: *Irénikon* 56 (1983) 500.

(1,10-12). Los primeros números de la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II también nos la presentan así (LG 2-4). La Iglesia aparece como una casa (*oikos*), donde el amo es el Padre; Cristo es el jefe de los pastores (*princeps pastorum* o archipastor: 5,4) y el modelo (2,21-25) de todos los fieles, y el Espíritu Santo es quien une la diversidad (4,10) en la “fraternidad” (5,9). En consecuencia, la Iglesia aparece como comunión de hermanos fraguada por el Padre y el Hijo en el Espíritu. El equipo que preside esta Iglesia local (los *presbyteroi*) pace al pueblo, que Dios se ha escogido, vigilándole (5,2-3), puesto como fundamento y modelo al Cristo, el pastor que vigila (2,25).

En sintonía con Jesucristo (2,21-25), que es Siervo (Is 53), por la pasión y muerte, y Pastor (Ez 34), por la exaltación o resurrección, los del equipo que preside deben situarse en el seno de la comunidad (5,1), del mismo modo que ésta se sitúa “entre ellos” (5,2); así, nadie está por encima ni por debajo, ni al margen.

La práctica sinodal interacciona el sentido de la fe de los fieles recibido del Espíritu (el *sensus fidelium*) y el ministerio de la memoria (el episcopado), también recibido del Espíritu, para llegar juntos al consenso. Un ejemplo de ello es la denominada asamblea de Jerusalén (Hch 15). Esta asamblea se reúne para solucionar un conflicto que afecta a la comunión (Hch 15,2): en primer lugar, la asamblea relaciona los signos de los tiempos (relato de Pedro: 15,7-12) con la Palabra de Dios (relato de Santiago: 15,13-21). En efecto, Pedro relata la igualdad entre los creyentes “judíos” y “gentiles” en los signos de los tiempos: el designio de Dios se ha manifestado en que el Espíritu ha sido dado también a los gentiles (15,7b-8); Dios no hace diferencias entre judíos y gentiles (15,9a); la fe (no la Ley/circuncisión) purifica el corazón humano (15,9b). Luego Santiago confirma el relato de Pedro en la

Escritura, primero en el designio de Dios: la reunión de las naciones en torno a Israel (15,14; Lc 2,19-32); y después en la misma Escritura: la reconstrucción de la casa de David: 15,16 (Am 9,11-12). En segundo lugar, la asamblea se pone de acuerdo, unánimemente, en lo esencial, es decir, la evangelización de los gentiles (15,25). Y, finalmente, la asamblea decide, a causa de la diversidad de opiniones y situaciones, y para que lo esencial pueda realizarse, pactar lo que sea necesario para caminar juntos, sinodalmente. Este pacto o compromiso entre los Doce (con Pedro) y el colegio de los ancianos (con Santiago) que presiden la Iglesia de Jerusalén (15,28), recoge, ni más ni menos, la propuesta de Pedro (Espíritu Santo): No imponeros más cargas (15,10), y la de Santiago (Moisés): ...que estas indispensables (15,20). He aquí la dinámica sinodal que inspirará los sínodos y los organismos sinodales de las Iglesias locales de Oriente y de Occidente.

Estructuras sinodales de la Iglesia local

La simbiosis entre la institución y la comunidad de los fieles se expresa mediante las estructuras sinodales de la Iglesia local. El actual directorio para el ministerio pastoral de los obispos, *Apostolorum Sucesores* (AS), del 22 de febrero del 2004, señala los siguientes organismos de participación en la función pastoral del obispo diocesano: el sínodo diocesano (AS 166-174), la curia diocesana (AS 176-177), el consejo presbiteral (AS 182), el Colegio de consultores (AS 183), el consejo pastoral (AS 184), el Cabildo de canónigos (AS 185-187), el consejo diocesano de asuntos económicos (AS 192). De los citados organismos de participación y colaboración en una Iglesia local, sólo destacaremos por su importancia sinodal: el sínodo local (que reúne a toda la Iglesia local), el consejo del *presbyterium* (que

reúne a una representación del colegio presbiteral), el consejo pastoral (que puede existir a nivel diocesano, arciprestal, parroquial), y añadimos, además, la Acción Católica. En los diferentes organismos sinodales locales, toda decisión que afecte a la comunión eclesial debe ser “recibida” por el obispo diocesano o por su representante autorizado por el don recibido en la ordenación (presbiteral o diaconal). El ministro ordenado siempre puede ejercer su libertad inherente a la responsabilidad recibida con el don del Espíritu en la ordenación (CIC 127).

Conviene notar la diferencia entre un organismo sinodal y un organismo colegial. El sinodal hace interactuar el sacerdocio común de los fieles con el sacerdocio ministerial, y se estructura a nivel local, nacional y ecuménico. El colegial hace interactuar a los miembros de un mismo colegio, y también puede ser local, nacional y ecuménico. Y esto es debido a la naturaleza del sacramento del orden. Recordemos que todos los bautizados caminan juntos, y esto, como ya se ha notado, define el carácter sinodal de cada Iglesia local y de toda la Iglesia de Dios, pues existe como comunión. Y en el seno de la comunidad sacerdotal surge el ministerio pastoral, que está a su servicio. Aparece como don del Espíritu a la Iglesia. En efecto, el Espíritu es la fuente de donde brota el ministerio pastoral. Y el Espíritu concede este don (1 Tim 4,14) al servicio de la comunión y de la unidad en la fe del cuerpo de Cristo, la Iglesia. En consecuencia, el ministerio de comunión es un factor esencial e indispensable que viene del Espíritu para que Cristo haga nacer a la Iglesia⁵.

Además, en el seno del único ministerio de comunión, el Espíritu suscita la diversidad: obis-

⁵ Cf. Jaume Fontbona, *La comunió dels sants* (Horitzons 28), Claret, Barcelona 2005, 60.

po, presbíteros y diáconos. Diversidad determinada por el don recibido en la ordenación y por su origen apostólico. Precisamente el diaconado, por su origen apostólico (la plegaria de ordenación diaconal recuerda a los Siete de Hch 6,1-7), es un orden no colegial respecto al episcopado y al presbiterado, ambos colegiales⁶. La liturgia de la ordenación expresa con la imposición de las manos este carácter colegial o no, cuando todos los miembros del mismo colegio imponen las manos al nuevo candidato. Esto no se da en el caso del diaconado, pues sólo es el obispo quien impone las manos al ordenado de diácono. El ingreso al respectivo orden se visibiliza con el beso de paz que se dan entre los miembros del propio orden, es decir, obispo con obispos, presbítero con presbíteros, diácono con diáconos; además, el recién ordenado recibe el beso de paz del propio obispo u obispo que preside la ordenación. Esto también pasa en el sacramento de la confirmación, donde el beso de paz con el obispo expresa que el recién confirmado entra a formar parte del *ordo* de los cristianos, de la comunidad sacerdotal.

La Iglesia ha recibido, pues, del Señor resucitado el ministerio de comunión y los apóstoles lo han transmitido a sus colaboradores y sucesores, o bien en su plenitud, a los obispos, o bien bajo particulares aspectos, a los presbíteros y diáconos (cf. LG 20; 28). Gracias al diálogo ecuménico entre las Iglesias y comunidades eclesiales, surge la posibilidad de definir la identidad del ministerio de comunión desde su triple dimensión constitutiva, es decir, la dimensión personal, la colegial y la sinodal. En consecuencia, la dimensión personal está caracterizada por el don recibido en la ordenación, un don para una misión y que confiere una identidad personal, la propia de

⁶ Cf. Jaume Fontbona, *La comunió dels sants*, 64-66, 71.

obispo o de presbítero o de diácono. En concreto, el obispo recibe el don de la autoridad para regir y santificar (*spiritus principalis*), el presbítero el don para colaborar con el obispo y aconsejarle en el gobierno pastoral (*spiritus consilii*), y el diácono el don del servicio a la Iglesia y a los pobres (*spiritus sollicitudinis*). El diaconado sería un orden estrictamente ministerial, abierto a posibilidades aún por definir y descubrir, que vincula el servicio del Evangelio y de la liturgia con el servicio a los pobres y la solidaridad.

La dimensión colegial expresa el vínculo sacramental entre los que forman parte del mismo orden: el colegio episcopal (un único episcopado en la única Iglesia de Dios) y el colegio presbiteral (un único presbiterio en la Iglesia local). Finalmente, la dimensión sinodal caracteriza el caminar juntos con la comunidad sacerdotal, con una Iglesia local determinada, o con una agrupación de Iglesias locales, o en la comunión de Iglesias locales; eso sí, de modo organizado o estructurado, pues cada ordenado forma parte de la comunidad de los fieles por los sacramentos de la iniciación cristiana (el bautismo, la confirmación y la eucaristía) y no puede prescindir de ella: está también vinculado sacramentalmente con ella⁷.

Los sínodos locales

Durante los tres primeros siglos, una Iglesia local se reúne en sínodo obligatoriamente para la elección del nuevo obispo, y, facultativamente, cuando el obispo diocesano lo cree conveniente para el gobierno pastoral de la Iglesia local. La Iglesia local elige, pues, al nuevo obispo reunida en sínodo, pero no tiene ningún poder para hacer

⁷ Cf. Jaume Fontbona, *La comunió dels sants*, 67-68.

del obispo elegido (*episcopus electus*) obispo de hecho (*episcopus effectus*). El hecho de ser ordenado por los obispos de las Iglesias locales vecinas fundamentalmente indica dos cosas: que una Iglesia local sólo es Iglesia en la comunión con las demás Iglesias locales que están en comunión entre ellas y con la Iglesia de los apóstoles, y que un obispo no recibe su autoridad de la comunidad que le ha elegido (como el presidente de un Estado democrático), sino de Dios en la comunión de las Iglesias por medio de la ordenación episcopal.

Una Iglesia local reunida en sínodo ejerce su función real de cuerpo eclesial de Cristo cuando escoge al que será ordenado su obispo, y su función profética cuando pone a punto las cuestiones doctrinales que enturbian la autenticidad de su fe. Y en toda reunión sinodal hay el mismo dinamismo comunal que hay en la asamblea eucarística, donde la Iglesia celebra el memorial del sacrificio del Señor y ejerce su función sacerdotal de cuerpo eclesial de Cristo.

Después del Concilio de Nicea I (325), todos los sínodos, sean denominados locales o ecuménicos, son siempre organismos sinodales que tratan de asuntos disciplinarios y de cuestiones doctrinales, que superan los límites de una Iglesia local y son comunes a varias Iglesias locales. Pero todos los sínodos, sin excepción alguna, son sínodos de obispos. Por eso el medio para difundir los puntos clave sobre la vida cristiana personal y comunitaria decididos en estos sínodos será la reunión del *presbyterium*, en simbiosis con la visita pastoral del obispo en las parroquias, que aparecen en los albores del siglo IV. El *presbyterium* constituye el consejo de gobierno del obispo y debe reunirlo, pues la comunión de la Iglesia local en torno al obispo depende ello, una vez los presbíteros se han dispersado para atender las parroquias, los núcleos de población de los alrededores de la ciudad. Cuando el cristianismo será

la religión oficial del Imperio romano, las asambleas provinciales civiles influirán en los sínodos locales o provinciales y en los reconocidos como ecuménicos, pues está en juego la comunión de la Iglesia de Dios con un segmento de humanidad concreto. Sin embargo, esta influencia de la sociedad civil no impedirá que los sínodos reflejen la naturaleza comunal de la Iglesia de Dios en un lugar.

El Código de Derecho Canónico (CIC) de la Iglesia latina define el sínodo local como asamblea de la Iglesia local (cf. CIC 460). Y el Directorio para el ministerio pastoral de los obispos (AS) señala su finalidad: “En su doble dimensión de acto de gobierno episcopal y evento de comunión, el sínodo es medio idóneo para aplicar y adaptar las leyes y las normas de la Iglesia universal a la situación particular de la diócesis, indicando los métodos que es necesario adoptar en el trabajo apostólico diocesano, superando las dificultades inherentes al apostolado y al gobierno, animando obras e iniciativas de carácter general, proponiendo la recta doctrina y corrigiendo, si existieran, los errores sobre la fe y la moral” (AS 168).

En definitiva, el sínodo diocesano ayuda al obispo diocesano en la edificación de la propia Iglesia diocesana y en la inculturación del Evangelio en la realidad de la diócesis. El sínodo diocesano, en estrecha relación con su “centro”, que es la eucaristía, manifiesta la Iglesia local en su misma existencia de comunión. Por otro lado, las otras Iglesias locales deben reconocerse en las decisiones tomadas por el sínodo diocesano. Esto revela una sana tensión entre lo *ad intra* —aquello que, de instinto, pueblo cristiano (*plebs*) y ministerio ordenado local (*ordo*) sienten como propio, pues pertenece a su realidad eclesial local— y lo *ad extra* —el obispo siempre testimonia al otro, lo común con las otras Iglesias—, para que sea la auténtica Iglesia de Dios católica en aquel lugar.

Por la recepción, una comunidad, una persona, integra o asume un deseo (surgido de la fe), una visión (vinculada a la fe), una proposición (que expresa la fe), una declaración (de fe) o una definición (de fe) que, en el seno de la comunión eclesial de la cual forma parte, le son propuestos, para guardar la Iglesia en su fidelidad al Evangelio de Dios. Aquí se conjugan ministerio episcopal y *sensus fidelium* (el sentido de la fe de los fieles, suscitado por el mismo Espíritu Santo en el seno de cada Iglesia local). El sínodo exige una doble recepción: 1) por el obispo diocesano, que debe recibir todo lo que dice la Iglesia diocesana reunida; y 2) por toda la Iglesia diocesana, que debe recibir lo que el obispo diocesano firma como decisiones sinodales (decretos y declaraciones aprobadas). Así pues, la referencia al obispo como primer artesano de la comunión sinodal es fundamental; si no se hiciera, se alteraría la naturaleza del sínodo, asamblea de la Iglesia local tal como se “recibe” de Dios por los apóstoles en la comunión del Espíritu.

El sínodo local también es un acontecimiento litúrgico, pues manifiesta la reunión y la unidad en la diversidad del cuerpo de Cristo, bajo la fuerza del Espíritu. Se trata verdaderamente de la convocación de toda la Iglesia local ante Dios. Además, la comunión diocesana, expresada en el sínodo, incluye la comunión con la Iglesia de Roma, pero no como algo que viene de fuera, sino que surge “desde dentro”.

El consejo del “presbyterium”

El obispo diocesano es impensable sacramentalmente sin los presbíteros de su diócesis, que forman con él la realidad colegial del *presbyterium* (el obispo con los presbíteros). El que el Concilio Vaticano II (decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros: *Presbyterorum ordinis* = PO)

defina a los presbíteros como “necesarios colaboradores y consejeros” (*necessarii adiutores et consiliarii*, PO 7) de su obispo diocesano es la justificación eclesiológica de la existencia del consejo del *presbyterium* como estructura colegial permanente de la Iglesia local. Por la ordenación sacramental, los presbíteros son constituidos en miembros del *presbyterium* (LG 28). Cada presbítero es, pues, por la ordenación, co-presbítero. En efecto, la ordenación presbiteral crea simultáneamente presbíteros y presbiterio (cf. *De ordinatione* 105). Al ser constitutivo del presbítero existir en relación y caminar junto con los demás presbíteros y su obispo, como afirma el Vaticano II: co-gobiernan (PO 2), está el consejo presbiteral o del *presbyterium* (cf. PO 7).

El *motu proprio Ecclesia sanctae* (6/08/1966) de Pablo VI instituye, en el seno del *presbyterium* único, el consejo presbiteral como un grupo o senado de presbíteros que representan al presbiterio diocesano. La finalidad de este consejo consiste en colaborar eficazmente con el obispo en el gobierno de la diócesis.

En el seno de este consejo, el obispo escuchará a sus presbíteros, les consultará y discernirá con ellos las necesidades de la acción pastoral y el bien de la diócesis⁸. Idea recogida en el derecho canónico (CIC), en efecto, el canon 495 § 1 dice: En cada diócesis debe constituirse el consejo presbiteral, es decir, un grupo de sacerdotes que sea como el senado del obispo, en representación del presbiterio, cuya misión es ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del pueblo de Dios que se le ha encomendado.

El consejo del *presbyterium* manifiesta la comunión sacramental y la unidad de misión de

⁸ *Enchiridion Vaticanum* 2, 782.

todos los presbíteros (religiosos incluidos) con su obispo. Se trata, pues, de una institución colegial que manifiesta la comunión sacramental de todo el *presbyterium* (cabeza y cuerpo) y que sirve al gobierno de la diócesis (*in regimine diocesis*)⁹. La concelebración eucarística es la fuente de esta sacramentalidad del *presbyterium* presidido por su obispo. En resumen, la raíz de la unidad del *presbyterium* es sacramental: unión a Cristo-cabeza y pastor y misión recibida *in solidum*. Presbíteros y obispo diocesano comparten misión y responsabilidad en el gobierno, pues todos constituyen un único presbiterio¹⁰. El Código de Derecho Canónico latino (CIC 500, 3) reconoce que el consejo presbiteral nunca puede actuar sin el obispo diocesano, pues es su cabeza.

El consejo del *presbyterium* pertenece a la estructura de la Iglesia local y es indispensable. En cambio, es facultativo el consejo episcopal (CIC 473, 4). El consejo del *presbyterium* participa formalmente como cuerpo presbiteral en el gobierno de la Iglesia local. Éste no es el caso del consejo pastoral diocesano, formado por presbíteros (religiosos o no), religiosas, laicos y laicas¹¹. Por otro lado, mientras el consejo presbiteral es un organismo colegial, el consejo pastoral es sinodal.

La relación obispo-presbíteros tiene un doble sentido: así como el presbítero no puede prescindir del obispo, tampoco éste puede prescindir de sus necesarios consejeros y colaboradores. El obispo necesita el *consensus* (y no solamente consultarlo) de su consejo presbiteral en algunos

⁹ *Presbyterorum ordinis* 7; CIC 495, 1; *Apostolorum Successores* 182.

¹⁰ *Lumen gentium* 28: “*unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt*”.

¹¹ CIC 551-514; 443, 5; 463, 1, 5; *Apostolorum successores* 184.

casos; en concreto, el canon 500 §2 dice: El consejo presbiteral tiene sólo voto consultivo; el obispo diocesano debe oírlo en los asuntos de mayor importancia, pero necesita de su consentimiento únicamente en los casos determinados expresamente por el derecho.

Mientras que el Código latino enumera los casos en que el obispo debe consultarlo, no indica los casos en los que debe pedir su consenso. El obispo debe consultar al consejo presbiteral en todos los otros casos de mayor importancia¹². Además, la ley canónica establece que debe ser consultado en las siguientes cuestiones particulares: cánones 461 (convocación del sínodo diocesano);, 515 § 2 (erección, supresión y modificación de parroquias); 1215 § 2 (erección de iglesias), 1222 § 2 (reducción de una iglesia a uso profano), 1263 (tributos).

La relación dinámica y creativa (colegial) entre obispo y presbíteros pelagra cuando el obispo no decide con su consejo presbiteral, cuando el consejo episcopal ocupa el lugar del consejo presbiteral. Se trata de no poner en peligro la misma gracia presbiteral dada por el Espíritu a la Iglesia, es decir, la de ser buen colaborador del orden episcopal.

El consejo pastoral diocesano

El citado *motu proprio Ecclesiae sanctae* (6/8/1966) establece los cimientos para que el consejo pastoral diocesano sea un organismo sinodal permanente, y nota que su finalidad, fruto del Concilio Vaticano II (cf. CD 27), consiste en estudiar, examinar todo lo que afecta a la acción pastoral diocesana, y proponer conclusiones prácticas para que la vida y la acción del

¹² *Apostolorum successores* 182.

pueblo de Dios sea conforme al Evangelio¹³. El derecho canónico recibe su constitución y afirma que corresponde al consejo pastoral diocesano, “bajo la autoridad del obispo, investigar y ponderar todo lo que se refiere a las actividades pastorales y proponer conclusiones prácticas” (CIC 511). La diferencia entre los consejos pastoral y presbiteral radica en la identidad del ministerio presbiteral. Mientras el consejo del *presbyterium* ayuda al obispo en el gobierno de la diócesis, el consejo pastoral le ayuda a obedecer los signos de los tiempos e ir de acuerdo con el *sensus fidelium*.

En el seno del consejo pastoral interactúan y caminan juntos el ministerio de la memoria con el *sensus fidelium*. En otras palabras, interactúan “las dos orejas” con que la Iglesia local recorre el camino de Jesús hacia al Padre (cf. Lc 9,51): Con una oreja (la derecha), escucha el ruido de fondo que recibe por el ministerio apostólico y que une el hoy con el acontecimiento primordial de Pascua y Pentecostés (coge la sintonía en el tiempo) y que se oye igual en todas las Iglesias locales del mundo (coge la sintonía en el espacio). Con la otra oreja (la izquierda), escucha el gozo y la esperanza, las tristezas y angustias (cf. *Gaudium et spes* 1) de los niños, jóvenes y adultos de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos; escucha las preguntas sobre el origen y el destino del mundo creado; escucha el ruido de las guerras, de las luchas por la justicia y la paz y por los derechos humanos; escucha el grito de los trabajadores y de los explotados; escucha las manifestaciones de la fe del pueblo y los varios sonidos que el sentido de la fe de los fieles da a la escucha de la Palabra de Dios.

Los fieles que forman parte del consejo pastoral representan la porción del pueblo de Dios confiada al obispo diocesano (CIC 512,2); por lo

¹³ *Enchiridion Vaticanum* 2, 786.

tanto, es representativo de los fieles de toda la diócesis. Y si en una diócesis existen varios ritos, el consejo es interritual¹⁴. Lo que realmente importa no es que el consejo pastoral sea definido como consultivo, sino que muestre el vínculo entre la cabeza y el cuerpo y manifieste el lazo sacramental entre el que representa al Esposo y los que representan a la Esposa. El consenso, surgido de la unanimidad (como reflejo de la acción del Espíritu), ayuda a ponerse de acuerdo en lo esencial y a pactar lo necesario para caminar juntos los fieles de una Iglesia local con las otras Iglesias locales, que viven en comunión con la Iglesia de Roma (comunión en el espacio) y con la Iglesia de Jerusalén (comunión en el tiempo).

La Acción Católica

La sinodalidad en la Iglesia local pone en el mismo camino el ministerio de comunión local (el *presbyterium* y los diáconos) con el resto de los fieles cristianos de la diócesis. Y un ejemplo cotidiano de ello es la denominada Acción Católica (AC). Así pues, la AC es el organismo sinodal cotidiano de la Iglesia local, pues no sólo pone en el mismo camino, el de la Iglesia, el de Cristo hacia al Padre, el ministerio apostólico y la vida y acción de los cristianos que militan en la AC, sino también porque interactúan la Palabra recibida por el ministerio apostólico con la Palabra a inculturar en la humanidad presente en la diócesis, procurando que llegue a todos los rincones de la compleja y plural realidad diocesana.

El Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia del Concilio Vaticano II, *Ad gentes* (AG), al final del número 15 y dentro del capítulo dedicado a la obra misionera, afirma: Ahora bien:

¹⁴ *Ecclesiae sanctae* 18, 5; *Enchiridion Vaticanum* 2, 79.

para la plantación de la Iglesia y el desarrollo de la comunidad cristiana son necesarios varios ministerios [*varia ministeria*], que todos deben favorecer y cultivar diligentemente, con la vocación divina suscitada de entre la misma congregación de los fieles; entre estos oficios [*munera*] se cuentan los ministerios de los sacerdotes, de los diáconos y de los catequistas y la Acción Católica. Los obispos españoles, en el Documento Cristianos laicos, Iglesia en el mundo (CLIM), subrayan “la singular forma de ministerialidad eclesial” de la AC. En concreto, dicen: De acuerdo con la doctrina de las cuatro notas, no se trata de una asociación más, sino que en sus variadas realizaciones —aunque quizás sin estas siglas concretas— tiene la vocación de manifestar la forma habitual apostólica de los laicos de la diócesis, como un organismo que articula a los laicos de un modo estable y asociado en el dinamismo de la pastoral diocesana. Con razón, Pablo VI inicialmente, y últimamente y con frecuencia Juan Pablo II, han calificado a la Acción Católica como “una singular forma de ministerialidad eclesial” (CLIM 95).

En consecuencia, la AC debe considerarse como “una institución similar a otras estructuras diocesanas, como la parroquia, que también es la forma habitual, no única y exclusiva, pero sí la más común, de la vertebración pastoral de una diócesis”¹⁵. El Concilio Vaticano II recuerda que el bautismo nos constituye en confesores de la fe recibida; la confirmación, en testigos de Jesucristo con la fuerza del Espíritu, y la eucaristía en dadores de la propia vida y en uno solo en Cristo (LG 11). Todos los cristianos somos evangelizadores y, por tanto, orientamos a los demás a encontrar a Cristo en la comunión eclesial: comunión con Dios y con los pobres y entre her-

¹⁵ Salvador Pié-Ninot, *Creer en la Iglesia* (Colección Credo 8), San Pablo, Madrid 2002, 39.

manos; comunión que se visibiliza y celebra en la eucaristía dominical. Todos los fieles cristianos participan de la triple diaconía de la Iglesia local, a saber, la diaconía de la Palabra, la de la Liturgia y la de la Caridad, los tres pies con los que anda la Iglesia local¹⁶.

Así pues, de entrada, todo cristiano está llamado a vivir unido a Cristo para que dé fruto su vocación recibida del Espíritu. Todo creyente bautizado, confirmado y que participa de la eucaristía asume, pues, la responsabilidad de encarnar el Evangelio y de hacer presente el Reino, según el carisma recibido, allí donde vive y se mueve (es sal y luz, levadura en la pasta, grano de mostaza). Esta responsabilidad conlleva vivir la propia existencia como una ofrenda a Dios y a los demás (cf. Rom 12,1). Por eso, el Espíritu le otorga aquella “percepción” (*sensus fidei*) que le ayuda a descubrir los signos de los tiempos y a ponerlos bajo el Evangelio y en sintonía con el designio de Dios. La denominada Revisión de Vida (RdV) es el instrumento que ejercita y desarrolla esta “percepción”, es decir, relacionar fe y Evangelio con vida y acción. Esta “percepción” también debe sintonizar la onda del discernimiento del propio obispo diocesano, que vela para que lo que ha sido “percibido” esté en comunión con la Iglesia de Jerusalén (comunión en el tiempo) y, al mismo tiempo, con la Iglesia de Roma (comunión en el espacio).

La RdV posibilita que la fe nunca sea la misma, pero siempre en continua ósmosis con la acción del ministerio apostólico, que cuida mantener la fe de la Iglesia siempre idéntica a la de los apóstoles. Así pues, la RdV educa a actualizar el Evangelio recibido por el ministerio apostólico en el espacio-tiempo, para que siendo siempre

¹⁶ Cf. Benedicto XVI, Carta encíclica “Deus est caritas” (25-12-2005), n. 25.

idéntico nunca sea el mismo y, así, llegue a ser comida y bebida verdaderas, y al mismo tiempo radical novedad, en los varios ambientes y realidades en que los niños, jóvenes y adultos viven y se mueven. Lo que precisamente define a la Acción Católica (AC) es la evangelización de los distintos ambientes de una diócesis o Iglesia local, el crecimiento en la fe desde la vida y la acción, la organización de sus miembros (adultos, jóvenes, niños) en torno al propio obispo y la relación Iglesia-mundo tal como definió el Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et spes*¹⁷. Precisamente, los movimientos de AC son la presencia pública de la Iglesia local en el segmento de humanidad donde están presentes y actúan, y, al mismo tiempo, iluminan desde la fe cristiana las diversas situaciones socio-religiosas, medio-ambientales y políticas que se juegan en un momento dado en ese segmento de humanidad.

Ahora bien, ningún movimiento de AC es toda la AC, y tampoco la AC es la suma de sus movimientos; la AC es, pues, la comunión de todos los movimientos de niños, de jóvenes y de adultos que la forman, como la única Iglesia de Dios es la comunión de todas las Iglesias locales de oriente a occidente, del sur al norte. Los movimientos de AC que ponen el acento evangelizador en un ambiente sociocultural (obrero, rural...) se llaman especializados, y, si lo ponen en las realidades y en el mundo social de la parroquia, se llaman generales. Los generales cuidarán de la presencia militante en las realidades parroquiales, impulsarán un laicado evangelizador y formado, contribuirán en la edificación de la vida comunitaria parroquial y también para que la

¹⁷ Jaume Fontbona, "La relación Iglesia-mundo en la misión: el horizonte de 'Gaudium et spes'", *Diálogo ecuménico* 37 (2002) 227-250.

parroquia sea como el manantial o el pozo del lugar¹⁸.

Ambos, especializados y generales, tienen cuatro notas que los constituyen como Acción Católica (AA 20):

1) La evangelización es su finalidad, que coincide con la de toda Iglesia local. Se lleva a cabo desde la interacción entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común, desde la organización para la acción y la reflexión, y desde una pedagogía activa que garantiza un proceso de crecimiento en la fe y en la acción, partiendo siempre de la vida y acción, para incidir en ellas y transformarlas.

2) El protagonismo de los niños, jóvenes y adultos. Los auténticos responsables de la marcha de la organización o del movimiento son los fieles cristianos que militan en ella; es decir, los militantes son los propios dirigentes. Para que el Evangelio enraíce y empape el tejido social y cultural de un ambiente o de un lugar (es decir, un espacio humano inserto en un barrio, una ciudad, un pueblo, un área metropolitana, una comarca, una región), los niños, jóvenes y adultos se organizan. El grupo es el hogar del proceso educativo y evangelizador, donde se aprende a ser responsable del propio proceso y del movimiento que lo hace posible.

3) La organización ayuda a hacer experiencia de Iglesia: aunque seamos muchos, somos uno solo en Jesucristo (1 Cor 10,16-17; Gál 3,26-28); a hacer la experiencia de conocer y seguir a Jesucristo todos juntos, de encontrarle en el Evangelio, en un ambiente o lugar concretos, de reconocerle en la eucaristía (cf. Lc 24,30-31) y en los pobres (cf. Mt 25,35-40; 2 Cor 8,9). La organización también es la puerta para que otros

¹⁸ Federación de Movimientos de Acción Católica Española, *La Acción Católica Española*, Documentos, Madrid 1996, 66-67.

niños, jóvenes y adultos se encuentren con Jesús resucitado, que anda y cuenta con ellos (camino de Emaús: Lc 24,13-35), y para que el Reino de Dios crezca en medio de los niños, jóvenes y adultos de un lugar o ambiente, especialmente entre quienes nadie cuenta con ellos.

4) La organización refleja el caminar juntos todos los cristianos de un lugar en torno a su obispo. Por eso todo movimiento de AC es diocesano, pues la Iglesia se edifica en un lugar en torno a un obispo, y también interdiocesano, cuando agrupa varias diócesis de un territorio o país con identidad nacional o sociocultural propia. Los movimientos de AC colaboran con el ministerio apostólico local para que el Evangelio se encarne en la propia diócesis, para cree el espacio de reconciliación que traiga la salvación de Jesucristo e implique la propia realidad en la recapitulación de Cristo (es decir, en devolverlo todo a Dios Padre).

El obispo diocesano ni puede prescindir de su presbiterio, que le ayuda en el anuncio del Evangelio y le aconseja en el gobierno de la diócesis, ni de la acción organizada del resto de los fieles cristianos para que el Evangelio sea verdadera comida y verdadera bebida (Jn 6,55) en los distintos ambientes de la diócesis y para que el tejido de humanidad inscrito en ella sea la-humanidad-que-Dios-quiere, el mundo nuevo. La misión de los movimientos de AC consiste en ofrecer a los niños, a los jóvenes y a los adultos de un ambiente, de un barrio o ciudad, de una parroquia, el encuentro con Jesucristo muerto y resucitado, para que entren en la comunión con él y con el Padre y con los pobres y entre ellos. Y ofrecen esta posibilidad desde la libertad, siendo sal y levadura en el propio ambiente y luz del lugar.

Cada Iglesia local debería considerar que, para llevar a cabo su misión en el mundo, tiene los movimientos de AC, “una forma singular de ministerialidad eclesial”. El decreto *Christus*

Dominus (CD) del Concilio Vaticano II, al recordar el camino que deben hacer juntos el obispo diocesano con los fieles de su diócesis, valora la singular importancia de la AC en este campo (CD 17). El obispo diocesano tiene, pues, los movimientos de AC para que el Evangelio llegue siempre más lejos, hasta allí adonde no se llega desde las otras realidades diocesanas, como son las parroquias y los servicios diocesanos. Además, el Espíritu Santo ayuda a los movimientos de AC mediante la RdV, que empapa toda su vida, acción y organización, a corregir, curar, aclarar, adaptar la institución eclesial (representada por el obispo diocesano) e incluso a suplir sus olvidos y errores¹⁹. Por otra parte, los movimientos de AC están en comunión con el obispo, pues el Evangelio que anuncian, inculturán en los distintos ambientes, es el Evangelio de Jesucristo y no una ideología o una serie de valores. Porque reciben el Evangelio y no se lo inventan, y para que siempre sea nuevo y nunca rebajado, están en comunión con el obispo diocesano, y, a la vez, el ministerio apostólico del obispo, presbíteros y diáconos está presente en la vida y acción y en la organización de los movimientos de AC.

El carácter eclesial y sacramental de la AC proviene de las cuatro notas que la definen, pero también de la peculiaridad de poner en el mismo camino –el camino de la evangelización y el camino de todos aquellos que forman la comunión del Espíritu hacia al Reino– el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial. A diferencia de los nuevos movimientos eclesiales, los movimientos de AC no se enraízan en ningún carisma, pues los incluyen todos en la comunión que crea el único Espíritu (cf. 2 Cor 13,13). Así, lo que se dice de una Iglesia local se puede decir

¹⁹ Cf. J. M. R. Tillard, “L’Esprit Saint et la question œcuménique de l’institution ecclésiale. Point de vue de l’Occident latin”: *Irénikon* 71 (1998) 39.

de la AC. En concreto, decimos que hay Iglesia donde hay Evangelio, eucaristía y obispo; podemos decir que hay AC donde hay Evangelio, eucaristía y obispo.

Por tanto, todo militante (adulto, joven, niño) de un movimiento de AC, a lo largo de todo el proceso educativo y creyente y en el seno del vínculo de comunión que crea la eucaristía celebrada en la comunión apostólica, saborea (vive en la fe) los dos rasgos clave de la identidad de la Iglesia de Cristo: la comunión, es decir, ser uno solo en Cristo, aunque seamos muchos y diferentes, y la sinodalidad, es decir, caminar todos juntos con Cristo y los pobres, a pesar de la variedad de ritmos, hacia el Reino del Padre. Comunión y sinodalidad vividas por todo militante en el seno del propio movimiento y en una diócesis: (1) en la participación en la edificación de la Iglesia, en su entorno humano y natural, vive el rasgo real del sacerdocio bautismal; (2) en la participación en la entrega de Cristo, para que en su entorno brille la justicia de Dios, es decir, lleva a la eucaristía dominical su vida y acción y la de su entorno, para que sean transformadas y se conviertan en luz y sal para los compañeros y compañeras, y, a la vez, en levadura en medio de su entorno, vive el rasgo sacerdotal del sacerdocio bautismal; (3) y en la participación en la misión apostólica de la Iglesia: al hacer que el Evangelio se encarne entre los que no tienen voz ni voto en nuestro entorno neoliberal y que sea para ellos mensaje de salvación, vive el rasgo profético del sacerdocio bautismal.

En definitiva, esta participación en la edificación y la misión apostólica de la Iglesia y en la entrega gratuita de Cristo es una llamada suscitada por el Espíritu a la santidad. Se trata de una experiencia comunional y sinodal plenamente eclesial cuando se realiza en comunión con el ministerio apostólico del obispo diocesano y de sus colaboradores, los consiliarios, el cual recuerda que todo viene de Dios Padre y que Dios Padre por su

Hijo y en la comunión del Espíritu ha querido un espacio de fraternidad para toda la humanidad. Así se realiza el principio eclesiológico de la Iglesia indivisa recibido por el Concilio Vaticano II: la edificación del cuerpo ha sido confiada a todos, a cada uno según los carismas recibidos del Espíritu (cf. PO 9). En definitiva, toda la Iglesia local es una comunidad al servicio del Evangelio y del Reino. Y por eso todos caminamos juntos para que el Evangelio llegue siempre más lejos, teniendo presente que el Espíritu Santo guía al obispo diocesano en su misión de velar y discernir que todos caminamos juntos y en la comunión católica y apostólica. Y, finalmente, notar que los movimientos de AC están al servicio de los que aún no están en la Iglesia, y, al mismo tiempo, sirven a la formación de los niños, jóvenes y adultos que ya han sido iniciados a la fe (cf. AG 15), y también sirven a los niños, jóvenes y adultos aún no iniciados cristianamente, para que lo sean y puedan recibir los tres sacramentos de la iniciación cristiana: el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

La estructuración de la sinodalidad interlocal

Ciertamente, la sinodalidad es un rasgo esencial de la naturaleza relacional de la Iglesia como comunión y de la misma naturaleza del ministerio apostólico²⁰. El obispo que preside la vida de la Iglesia local está sacramentalmente unido, por la ordenación episcopal y la inserción de su sede en la comunión de las Iglesias (*communio Ecclesiarum*), con los demás obispos y demás Iglesias locales. Con los obispos forma un *collegium* (término original de Cipriano de Cartago), el colegio epis-

²⁰ Cf. S. Pié i Ninot, *La sinodalitat eclesial. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1993-1994*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1993, 69.

copal, que tiene la misión de cuidar la comunión de las Iglesias locales. Así pues, cada obispo recibe en su ordenación episcopal “la plenitud del sacramento del orden” (LG 26) en la comunión y la solidaridad de la solicitud por todas las Iglesias (*sollicitudo omnium Ecclesiarum*: CD 6; LG 23), sobre las cuales el episcopado como tal tiene el cuidado pastoral. La sinodalidad desborda las fronteras de la Iglesia local, así como su asamblea eucarística abraza el conjunto de las eucaristías y su Palabra expresa el sentido de la fe (*sensus fidei*) del pueblo de Dios en su integridad.

A finales del siglo II, toma conciencia la necesidad de tomar decisiones comunes con el fin de evitar iniciativas episcopales que alteren el buen orden de las demás Iglesias. Con todo, ya antes de la aparición de los sínodos interlocales, una Iglesia local se sabe en el seno de la comunión católica porque su obispo está en comunión con los obispos de todas las Iglesias inscritas en la comunión con la Iglesia de los apóstoles. El fruto de esta comunión será, junto con el testimonio de unidad, la solicitud por todas las Iglesias (*sollicitudo omnium Ecclesiarum*) en el respeto a la fe apostólica. Esta solicitud se actualiza de varios modos; por ejemplo, en la mutua ayuda para defender la fe apostólica y hacer frente a las necesidades materiales de las Iglesias más pobres (la solidaridad en la fe es inseparable de la solidaridad económica); en la acogida cordial de los peregrinos de las demás Iglesias locales mediante las llamadas “cartas de paz”; en el ofrecimiento al obispo de otra Iglesia de presidir la eucaristía local a raíz de una asamblea sinodal; en la inserción en los llamados dípticos de los nombres de los obispos en comunión; en la comunicación de las listas de obispos ortodoxos. Sin olvidar la ordenación de un obispo en una Iglesia local por los obispos de las Iglesias vecinas (lo señalan la denominada tradición apostólica de Hipólito y las llamadas constituciones apostólicas, de los siglos II y IV, respectivamente), ni el hecho de

solicitar, cuando faltan fieles cualificados para escoger a su obispo, la presencia de al menos tres varones de las Iglesias vecinas (lo señala la llamada constitución eclesiástica de los apóstoles).

A través del espacio-tiempo, las Iglesias han ido estructurándose sinodalmente a nivel local, nacional y ecuménico. Esta estructuración triádica se enraíza en el carácter colegial y representativo de la acción de los obispos (LG 22; 23) y en la catolicidad de la única Iglesia de Dios (LG 23). La Iglesia católica mantiene esta estructura triádica en los sínodos locales, los concilios provinciales (a nivel nacional) y los concilios ecuménicos. La sinodalidad interlocal se expresa, pues, en el ministerio pastoral de los obispos y en la *conspiratio in unum* de las Iglesias locales (LG 23). La forma permanente de vivir la sinodalidad interlocal la constituyen las conferencias episcopales y el sínodo de obispos, dos organismos colegiales del episcopado que sirven a la sinodalidad eclesial a nivel nacional y ecuménico. Y como máximo organismo sinodal interlocal no permanente está el concilio ecuménico, que reúne a las Iglesias de todo el orbe, con sus obispos a la cabeza.

El Concilio Vaticano II (LG 23) afirma que los *coetus* episcopales (agrupaciones de obispos) ayudan a vivir la sinodalidad en un nivel intermedio entre el local y el universal. Pero estos *coetus* episcopales son percibidos más como reuniones de obispos que como reunión de Iglesias locales representadas por sus obispos locales o diocesanos. Más aun, el Vaticano II descubre la iniciativa de la Divina Providencia en la voluntad de agruparse las diferentes Iglesias locales de un mismo territorio²¹. Debería tenerse en cuenta que

²¹ O. Rousseau, "Divina autem Providentia... Histoire d'une phrase de Vatican II", en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* LG 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gerard Philips (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 27), Gembloux 1970, 281-289.

si la conferencia episcopal se considera sólo una reunión de obispos no puede considerarse un organismo sinodal, sino colegial. Como organismos sinodales están los concilios particulares, que agrupan a las Iglesias locales de una provincia eclesiástica (se llaman entonces provinciales) o de la misma conferencia episcopal (se llaman entonces plenarios)²².

El sínodo de los obispos es un organismo colegial creado por el obispo de Roma Pablo VI antes de aprobarse el decreto conciliar sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia (CD), con la carta apostólica en forma de *motu proprio Apostolica sollicitudo* (15-9-1965). El sínodo de los obispos surge como el consejo que representa a todo el episcopado católico y como ayuda al obispo de Roma, el cual puede otorgarle el voto deliberativo. Pablo VI le marca tres objetivos: 1) favorecer una estrecha unión y colaboración entre el obispo de Roma y el resto de los obispos; 2) procurar una información directa y exacta de los problemas y las situaciones que afectan a la vida interna de la Iglesia y a su acción en el mundo actual; y 3) facilitar el acuerdo, al menos, sobre los puntos esenciales de la doctrina y sobre el modo de actuar en la vida de la Iglesia²³.

El reciente directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum successores* (AS 13) afirma el carácter colegial del sínodo de los obispos y lo presenta como órgano de ayuda al servicio petrino. Antes, la exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis* había apuntado: El sínodo es un acontecimiento en el que resulta evidente de manera especial que el sucesor de Pedro, en el cumplimiento de su misión, está siempre unido en comunión con los demás obis-

²² *Apostolorum successores* 25.

²³ "Apostolica sollicitudo", en *Enchiridion Vaticanum* 2, 447.

pos y con toda la Iglesia. “Corresponde al sínodo de los obispos –establece el Código de Derecho Canónico– debatir las cuestiones que han de ser tratadas y manifestar su parecer, pero no dirimir esas cuestiones ni dar decretos acerca de ellas, a no ser que en casos determinados le haya sido otorgada potestad deliberativa por el romano pontífice, a quien compete en este caso ratificar las decisiones del sínodo” (CIC 343). El hecho de que el sínodo tenga normalmente sólo una función consultiva no disminuye su importancia. En efecto, en la Iglesia, el objetivo de cualquier órgano colegial, sea consultivo o deliberativo, es siempre la búsqueda de la verdad o del bien de la Iglesia. Además, cuando se trata de verificar la fe misma, el *consensus Ecclesiae* no se da por el cómputo de los votos, sino que es el resultado de la acción del Espíritu, alma de la única Iglesia de Cristo (PG 58).

COLECCIÓN

10

palabras
clave
en / sobre

Títulos publicados:

1. *Psiquiatría*
José Luis Ayuso (dir.)
2. *Religión*
Andrés Torres Queiruga (dir.)
3. *Superdotados*
Luz Pérez (dir.)
4. *Bioética*
Javier Gafo
5. *Diez mujeres escriben teología*
Mercedes Navarro (dir.)
6. *Parapsicología*
José M^a Pilon (dir.)
7. *Ética*
Adela Cortina (dir.)
8. *Mujer*
Celia Amorós (dir.)
9. *Prehistoria*
Joaquín González Echegaray (dir.)
10. *Movimientos sociales*
José María Mardones (dir.)

11. *Racismo y xenofobia*
F. Javier Blázquez-Ruiz (dir.)
12. *La pareja*
José Cáceres
13. *Vida consagrada*
Marciano Vidal (dir.)
14. *Miedos del hombre moderno*
Vicente Madoz
15. *Filosofía política*
Adela Cortina (dir.)
16. *Ecología*
Javier Gafo (dir.)
17. *Jesús de Nazaret*
Juan José Tamayo-Acosta (dir.)
18. *Fundamentalismos*
José María Mardones (dir.)
19. *Moral del futuro*
Marciano Vidal (dir.)
20. *Ética de las profesiones*
Adela Cortina – Jesús Conill (dirs.)
21. *Humanizar la salud*
J. García – F. J. Alarcos (dirs.)
22. *Cristología*
Eloy Bueno de la Fuente
23. *La Iglesia en América Latina*
Pablo Richard (dir.)
24. *Nacionalismo*
Jesús M^a Osés (dir.)
25. *Secularización*
Jesús Equiza (dir.)

26. *Globalización*
Juan José Tamayo-Acosta (dir.)
27. *Desafíos al cristianismo*
Raúl Berzosa
28. *Paz y violencia en las religiones*
Juan José Tamayo-Acosta (dir.)
29. *Violencia de género*
Esperanza Bautista (dir.)
30. *Teología feminista*
M. Navarro – P. de Miguel (dirs.)
31. *Símbolos del cristianismo*
Casiano Floristán
32. *Derechos humanos*
Juan José Tamayo-Acosta (dir.)
34. *Nueva genética*
F. Javier Blázquez-Ruiz (dir.)
35. *Hermenéutica filosófica*
M. Beuchot – F. Arenas-Dolz (dirs.)
36. *El final de la vida*
F. Javier Elizari (dir.)
37. *Pastoral urbana en América Latina*
José de J. Legorreta (dir.)