

“JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE”

Implicaciones eclesiológicas

Alberto Ramírez Z. Pbro.*

El lema cristológico que debe iluminar los trabajos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que habrá de reunirse en este año de 1992 en Santo Domingo, con ocasión de la celebración del V Centenario de la evangelización de nuestro continente, aparece desde la convocación de esta Asamblea por el Santo Padre, Juan Pablo II. Tomado de la Epístola a los Hebreos (13,8), en él se puede adivinar la intención que anima los proyectos de esta Asamblea, según la voluntad del Santo Padre: al asumir las responsabilidades que se imponen a la Iglesia en el actual momento histórico, y con la mirada puesta en un futuro que ya comienza, hay que mantener firme la fidelidad al Evangelio de nuestro Señor Jesucristo. San Pablo, en una situación más bien de controversia, exhortaba así a la comunidad de los gálatas (Gá 1,7ss):

Estoy muy sorprendido de que tan pronto, abandonando al que los llamó a ustedes en la gracia de Cristo, se hayan pasado a otro Evangelio. En realidad no es que haya otro mensaje de salvación. Lo que sucede es que hay algunos que los perturban a ustedes y que quieren trastornar el mensaje de salvación de Cristo. Pero si alguien les anuncia un mensaje de salvación distinto del que les hemos anunciado, sea anatema. No importa si se trata de mí mismo o de un ángel venido del cielo. Lo he dicho y ahora lo repito: si alguien les anuncia un mensaje de salvación diferente del que ya han recibido, que se anatema.

Así es de importante la fidelidad al Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, que nos tiene que animar en las circunstancias particularmente significativas que vivimos también en América Latina.

Las presentes reflexiones quieren hacer resaltar algunas implicaciones eclesiológicas de este lema cristológico y, de acuerdo con la estructura misma

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Programa de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia, en Medellín, Colombia. Colombiano.

del lema, las dividimos en tres puntos fundamentales: la memoria cristiana de la Iglesia; la significación cristiana de la existencia actual de la Iglesia; la significación cristiana de la dimensión escatológica de la Iglesia.

Consideración preliminar sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe

La cuestión acerca del Jesús histórico y del Cristo de la fe no pudo ser planteada, ni puede serlo actualmente, sin pensar en las implicaciones cristológicas de la eclesiología. No es necesario repetir aquí todo el discurso de esta problemática, presentado en las formas posibles una y otra vez, pero sí es útil señalar las luces que esta problemática nos ha dejado para afrontar ciertas cuestiones eclesiológicas.

Es realmente muy importante todo lo que ha estado en juego en esta discusión teológica y en los planteamientos que ella ha suscitado, en particular en este siglo. Es cierto que la Iglesia, por lo tanto todos nosotros, no se puede quedar fijada eternamente en una discusión, para la que no se encuentra nunca punto final. No podemos entonces seguir repitiendo este discurso. Pero debemos preguntarnos por los frutos que él ha producido.

En realidad, nuestra actitud frente a esta problemática no es ya como antes. Desde el horizonte de nuestros días estamos mejor dispuestos para valorar lo que hay que valorar en los planteamientos de esta controversia. Ya es claro que, al preguntarnos por la memoria cristiana de la Iglesia, no podemos establecerla en el sentido de una alternativa, la de la opción por el Jesús histórico o por el Cristo de la fe.

Conviene insistir en lo siguiente:

- Es necesario recuperar la dimensión humana de la persona del Señor, dimensión que tal vez hemos corrido el riesgo de minusvalorar, si no de olvidar en la práctica, en razón de ciertas mitificaciones e inclusive de ciertas espiritualizaciones innecesarias del Cristianismo. La expresión dogmática de Calcedonia, que no nos permite hablar de "la persona humana de Jesús" no es, a pesar de todo, un obstáculo para insistir en la necesidad de esta recuperación urgente¹.

- Pero también hay que insistir en la necesidad de referirnos al Cristo de la fe, como el verdadero Jesús de la historia. Sólo así estamos en condiciones de reconocer el verdadero misterio del Señor, "lo que había en él", con una

1. La cristología dogmática fue objeto de debates teológicos muy importantes por la época del Concilio. Vale la pena recordar, por su utilidad informativa, el No. 42 de *Selecciones de Teología* (1992).

mirada profunda que no es ni la de “la carne”, ni la de “la sangre” (Mt 16,17). Para ello es indispensable, en términos evangélicos, ser sanados de nuestra ceguera de nacimiento (Mc 8,22-26), con el fin de poder hacer una verdadera confesión cristológica en nuestra vida (Cfr. Mc 8,27-30).

Se ha hablado de la necesidad de “privilegiar al Jesús histórico” en lugar del Cristo de la fe². Una posición así podría estar basada en malentendidos perjudiciales para señalar los fundamentos cristianos de la Iglesia, fundamentos que no son otra cosa que la referencia al Jesucristo tanto de ayer, como el de hoy y mañana.

Los presupuestos que habían servido para plantear esta discusión, con la posibilidad de resolverla en un sentido de alternativa (o el Jesús histórico o el Cristo de la fe), o aún en el sentido de una preferencia (“privilegiar al Jesús histórico”) ya no desempeñan el papel que desempeñaban antes. En definitiva tenemos que afirmar que el Jesús histórico, que es el Cristo de la fe, es el punto necesario de referencia de la Iglesia y precisamente en el sentido del “Jesucristo de ayer, de hoy y para siempre”³.

1. JESUCRISTO AYER

En todos los tiempos la Iglesia tiene que ser la comunidad de los “memores Christi”. La memoria de Jesucristo constituye para la Iglesia su tradición fundamental. Para explicar la manera como la Iglesia se constituye por su memoria cristiana, conviene comprender también mejor el sentido de la tradición en la Iglesia.

Sobre el sentido pleno de la tradición eclesial

Usualmente hemos utilizado la noción de “tradición” para referirnos al pasado, y esto no sólo en un contexto cristiano-eclesial, sino también, en general, en un contexto secular. Sin embargo, de hecho la noción de tradición no se liga tan estrechamente con la del pasado sino, etimológicamente, más bien con el fenómeno de la transmisión de lo que es constitutivo en la sucesión de las generaciones, cada una de las cuales es fruto de la que la precede, pero también generadora de la que le sigue. No somos, en cuanto Iglesia, un acontecimiento aislado, que surge repentinamente en el presente, sin raíces, y que, al final de cuentas no tiene consecuencias: somos una Iglesia de la

-
2. Es una afirmación frecuente en la teología de la liberación.
 3. La bibliografía que existe sobre este asunto es muy rica. Quisiera hacer notar la que se ha dado entre nosotros ya desde hace mucho tiempo: por ejemplo D. KAPKIN, “El Jesús histórico y el Cristo de la fe”, en *Cuestiones Teológicas Medellín* 2 (1974). p 4-35.

Tradición, porque hemos sido engendrados por las generaciones de fe que nos han precedido, y porque estamos llamados a hacer Tradición, es decir, a entregar enriquecido el patrimonio recibido o, mejor aún, a hacer crecer la tradición.

En el contexto de las controversias dogmáticas interconfesionales, la cuestión de la Sagrada Escritura y de la tradición ha sido afrontada en función de la fundamentación de la existencia cristiana del presente. En este sentido, los hermanos separados "protestantes" han sido caracterizados como los cristianos de la "sola Scriptura", mientras que nosotros, los cristianos católicos, nos hemos caracterizado como los cristianos de "la Escritura y la Tradición", con cierto énfasis, de todos modos, puesto en la tradición⁴.

Las afirmaciones dogmáticas recientes acerca del papel fundamentador que tienen para la Iglesia la Sagrada Escritura y la Tradición, constituyen, se dice, un verdadero progreso en comparación con las afirmaciones dogmáticas de otros momentos. Y en realidad, hay que hacer notar, por ejemplo, que la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación⁵ valora, de manera ejemplar, el papel de la Sagrada Escritura para la fundamentación de la existencia eclesial (católica); además, hay que reconocer el progreso que significa en dicha Constitución el superar el paralelismo entre la Sagrada Escritura y la Tradición, para permitir que aparezca la necesidad de señalar las relaciones que tienen que existir entre estas "dos fuentes" de la trasmisión de la Revelación.

Pero tal vez sería posible insistir en adelante en una relación más estrecha entre la Sagrada Escritura y la Tradición, con la finalidad indicada de fundamentar la existencia actual de la Iglesia, en cuanto que se debe considerar a la Sagrada Escritura como un fenómeno de "tradición", aún más, como el hecho promordial de la tradición, que existe siempre por dentro de ella, en la sucesión de todas las generaciones cristianas. El hecho eclesial es un hecho de tradición siempre "normada" por la referencia a la experiencia original de la fe, que es la fe apostólica, como lo confesamos en el Credo⁶, fe a la que tenemos acceso siempre por la Sagrada Escritura.

Es ésta la razón por la cual en la Iglesia decimos que tenemos que escuchar la Palabra de Dios, o que tenemos que mantener nuestra fidelidad al Evangelio:

-
4. Hay que tener en cuenta la historia de la doctrina del Magisterio de la Iglesia al respecto, sobre todo la doctrina conciliar de Trento, del Vaticano I y del Vaticano II.
 5. Dei Verbum.
 6. Normalmente entendemos la confesión del Credo en el sentido de la dimensión jerárquica de la Iglesia. No debiéramos olvidar este sentido de la fe apostólica que fundamenta nuestra fe actual.

porque tenemos que fundamentar nuestra fe actual en la fe de la Tradición que lleva por dentro la experiencia apostólica, el último lugar de nuestra referencia. Nuestra fidelidad tiene que ser, naturalmente, a un Evangelio vivo, que es el que constituye para nosotros la Palabra de Dios, asumida en nuestra vida. No se puede por ejemplo, mirar la Sagrada Escritura como la "Palabra de Dios" congelada en los estantes de nuestras bibliotecas. Fidelidad a la Tradición, fidelidad, en definitiva, al nervio mismo de la Tradición que es la Sagrada Escritura viva en la vida de los cristianos.

La memoria cristiana de la Iglesia

En todos los tiempos, pues, la Iglesia tiene que ser la comunidad de los "memores Christi", porque la memoria de Jesucristo constituye para la Iglesia su verdadero "ayer".

La tradición cristiana conoce un mandamiento memorial que es la voluntad expresa del Señor para sus discípulos, en vísperas de su entrega hasta la muerte. Nos encontramos este mandamiento en la tradición eucarística de Antioquía, representada por los textos acerca de la institución (de la Eucaristía) que aparecen en la I Epístola a los Corintios (11,23-25) y en el Evangelio de Lucas (22, 14-23): "Haced esto en memoria mía".

La memoria del Señor, que debía acontecer sacramentalmente según la capacidad memorial del medio judío-semítico, constituyó siempre para la Iglesia un mandamiento sagrado. Dicho memorial tenía que hacer referencia expresa a la muerte del maestro ("mi sangre derramada"), pero también debía evocar toda la existencia del Señor, cuya significación se manifestó precisamente, de manera decisiva, por el sufrimiento y por la muerte, tales como los asumió Jesús.

Recordar a Jesús, el Maestro que es el Cristo, con la capacidad memorial, actualizadora como decimos ahora⁷, que tenían los judíos, ha sido algo familiar para la Iglesia, cuando celebra la Eucaristía. Pero en nuestra Iglesia tiene además una importancia trascendental, en un sentido memorial, desde la época primitiva, la celebración anual de la fiesta pascual. La significación memorial de la Pascua cristiana debería ser referida igualmente por nosotros a este mandamiento del maestro en vísperas de su muerte. En efecto, si la cuestión pascual tiene de verdad una importancia real para comprender la Cena del Señor en vísperas de su pasión, habría que hacer notar también la relación que el mandamiento memorial tiene con la celebración anual de la Pascua cristiana,

7. La teología litúrgico-sacramental desarrollada desde la obra de Dom O. CASEL, (*Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, 1934) y toda su teología del culto cristiano (actualización: *Vergegenwärtigung*) es muy importante aquí.

aún si se prescinde de considerar dicha fiesta anual en el sentido de la ocasión histórica en la que debe ser ubicada la Cena del Señor⁸.

De todos modos, tanto la Pascua cristiana anual de la Iglesia (y ella principalmente), como su praxis eucarística (sobre todo la del "dies dominica") constituyen un claro testimonio acerca de la significación de la memoria del Señor, necesaria para la constitución de la comunidad eclesial cristiana.

Hablar del objeto de esta memoria es de mucho interés para comprender mejor lo que afirmamos cuando nos referimos a la proclamación del Señor como el Jesucristo de ayer. Por eso los dos puntos que se quieren presentar a continuación.

*La memoria que la Iglesia hace de
Jesucristo como su salvador*

La Iglesia ha recordado siempre a Jesucristo como su Salvador. La relación del memorial de la salvación, que ella siempre ha hecho, con el sufrimiento y la muerte de su Señor (indisolublemente ligada, como es evidente, con la confesión de la resurrección) es algo obvio. La tradición teológica de la Iglesia ha explicado, además, la razón por la cual el sufrimiento y sobre todo la muerte del Señor constituyen nuestra salvación, con la mirada puesta, con frecuencia, en una concepción martirológica de dichos acontecimientos.

Las explicaciones teológicas de la redención no siempre han sido afortunadas, podríamos decir. A veces, sobre todo recientemente, nos hemos cuidado de descartar ciertas explicaciones del sufrimiento y de la muerte de Jesús que serían incompatibles con el sentido mismo de la revelación del amor del Padre, que acontece en toda la existencia del Señor. Sería el caso de una comprensión "sádica" (aunque la expresión pueda ser fuerte) de la satisfacción de Dios, exigida por El y realizada por el sufrimiento de un inocente.

Pero podemos leer la Sagrada Escritura de manera serena y mucho más acertada para recoger en ella las categorías que, en su conjunto, nos permiten expresar adecuadamente el misterio de la redención. Algunas de estas categorías son más bien jurídicas: las de redención y de satisfacción. Ellas son ciertamente originales, pero, por sí solas, insuficientes para expresar este misterio de la salvación. Otras son de carácter más bien cultural: las de santificación o de purificación. También ellas, por sí solas, son insuficientes para tal propósito. Existe un tipo de categorías, que merece una valoración especial: son las

8. Ha sido una cuestión muy debatida ésta y para ella se han presentado diversas posibilidades de explicación. Una obra muy importante sobre el asunto fue la de E. RUCKSTUHL. *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*. Biblische Beiträge 4. Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln. 1963.

categorías que podríamos llamar “histórico-salvíficas”. A ellas pertenece la tipología pascual, que se ha convertido en un vehículo privilegiado, dentro de todas las categorías memoriales de la Iglesia, para expresar el misterio de nuestra salvación. Piénsese si no en la gran importancia que atribuimos en nuestra manera de hablar litúrgica y pastoral al lenguaje pascual.

Por lo tanto, si por medio de categorías jurídicas, al hacer memoria de Jesucristo nuestro salvador en la Iglesia, afirmamos que hemos sido redimidos; y, si por medio de categorías culturales afirmamos que hemos sido purificados; por medio de categorías histórico-salvíficas afirmamos que Jesús, al morir, nos ha permitido entrar en el camino de un nuevo éxodo, el que es un paso de la esclavitud a la libertad, como el de los hebreos, pero también en el éxodo de las tinieblas a la luz y de la muerte a la vida⁹.

La memoria del Señor, que tiene que hacer la Iglesia por voluntad de él mismo, es memoria de la salvación ligada intrínsecamente con la muerte (y resurrección). Es éste, digámoslo así, el contenido fundamental de esta memoria.

*La memoria cristiana de la revelación que ha hecho Jesús
de Dios, su Padre*

Recordar a Jesucristo, que ha muerto y cuya muerte es una entrega salvadora por nosotros, es algo constitutivo, como se ha dicho, de la memoria de la Iglesia. Pero es necesario añadir algo más acerca del objeto de esta memoria cristiana de la Iglesia, inclusive para comprender aún mejor la misma significación de la muerte de Jesús. La existencia de nuestro Señor Jesucristo ha sido una revelación teologal, una revelación de Dios, su Padre.

Las fuentes bíblicas nos permiten afirmar ciertamente la dimensión reveladora que tiene la existencia de Jesucristo y que ha alcanzado su plenitud en el desenlace mismo de la muerte del Crucificado. Se piensa espontáneamente, al hablar así, en la teología joánica toda, en especial, claro está, en el prólogo del Evangelio; pero se evoca también, desde esta perspectiva, de inmediato, la sensibilidad conmovedora del misterio de la misericordia como aparece, por ejemplo, en el Evangelio de Lucas. Sin embargo es todo el Nuevo Testamento el que nos permite hablar así.

Como se ha dicho, también es de una utilidad muy grande insistir en el sentido de la revelación teologal que tiene toda la existencia del Señor, para comprender mejor la significación de su muerte. El sufrimiento y la muerte de Jesús (que no pueden ser comprendidos sin su referencia a la fe en la

9 Cfr. N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, Kösel-Verlag, München, 270-276.

resurrección) constituyen la clave de interpretación de todo el Evangelio, pero también todo el Evangelio nos remite al desenlace de la vida del Señor¹⁰.

Sin que un discurso tan breve como éste pueda tener la pretensión de describir siquiera sea esquemáticamente los fundamentos de una cristología y de una soteriología, con todo sí es posible hacer notar algunos elementos de la revelación de Dios, que acontecía en la vida de Jesús, y que pertenecen a la memoria cristiana de la Iglesia.

- Ante todo, la revelación de Jesús era la recuperación de la concepción más auténtica del Dios, que Israel había percibido en su historia, en una situación de esclavitud, como presencia de liberación. El Dios revelado por Jesús, por medio de su misma existencia, es el Dios *Yahveh*. No nos podemos cansar de subrayar la especificidad de esta experiencia de fe de Israel, ni nos podemos cansar de valorarla. ¿Por qué, nos podemos preguntar, la importancia que tuvo el recuerdo judío del éxodo en todos los momentos de la historia del pueblo?¹¹. ¿Por qué la fuerza de asimilación de esta experiencia liberadora de Dios en relación con otras experiencias de fe de la tradición israelita, como la de los patriarcas?¹²

¿Por qué el desarrollo universalista de esta fe, tal como se dió en la confesión del Creador?¹³. Lo cierto es que Israel pudo comprender toda su historia, en el sentido salvífico, a partir de su memoria del Dios de la libertad. Y este era el Dios que se dejaba ver en la existencia de Jesús, hasta su muerte, que precisamente fue comprendida como un éxodo, como el éxodo definitivo (Jn 13,1)¹⁴.

-
- 10 Se puede recordar, al respecto, que los evangelios de la infancia (Mateo y Lucas) son una elaboración tardía que no podría ser comprendida sin tener en cuenta los relatos de la pasión. O también el hecho de que Marcos, evangelio-fuente de la tradición sinóptica, por lo menos dentro de la teoría de las "dos fuentes", deja la impresión de ser un evangelio de la pasión con una larga introducción.
 - 11 El éxodo se convirtió ciertamente en un verdadero paradigma para interpretar todos los acontecimientos de la historia israelita, desde el punto de vista de la salvación. Un Targum (Targ. Ex 12,42), conocido como el "Poema de las cuatro noches", es muy interesante al respecto. Cfr. R. LE DEAUT, "La Nuit Pascale", en *Analecta Biblica* 22 (1963) 64-65.
 - 12 Ciertamente la experiencia yahvista asimiló la experiencia de fe de los patriarcas: "Yahveh, el Dios de nuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, nos sacó de Egipto". (Cfr. Dt 26, 1ss.)
 - 13 Como se sabe, el desarrollo de la fe israelita en el sentido de la creación es un hecho tardío, que tiene que ser comprendido desde el punto de vista de la salvación y que demuestra, a la vez, la manera como Israel se descubrió así mismo en un horizonte grande, el de toda la humanidad, el de todo el universo.
 - 14 La interpretación de la muerte del Señor por medio de categorías pascuales implicaba

- Pero esta recuperación significó también una corrección. La fe yahvista de Israel, que había sabido integrar en forma espontánea y admirable en sus orígenes el elemento pedagógico de la ley de su Dios, dentro de la experiencia de la libertad, se extravió por este mismo camino. Seguramente que la época en la cual la ley se había convertido en el único recurso para que Israel mantuviera como pueblo una situación de destierro, condenado como estaba a que le fuera borrada su memoria original, explica, en alguna forma, la razón de esta desviación. La verdad es que la concepción de un Dios legislador, tal como se le evocaba en la época de Jesús, por lo menos en un ambiente bien determinante del judaísmo, era más bien la negación del ideal de la libertad percibido cuando la experiencia privilegiada de los hebreos en el éxodo.

Pablo comprendió muy bien lo que implicaba la revelación de Dios, realizada por Jesús, el Cristo que es el Kyrios, en el sentido de la libertad. (Cfr. II Cor. 3,17). La actitud de Jesús frente a la concepción religiosa de su pueblo en ese entonces y frente a la tradición teológica que la mediatizaba fue ciertamente crítica. Se trataba de la afirmación de la libertad, porque el verdadero Dios, experimentado por su pueblo, no era precisamente el Dios deseoso de esclavizar a los hombres o de mantenerlos en la esclavitud, sino el Dios Yahveh, de la libertad, quien inclusive con la ley le ofrecía a su pueblo la posibilidad de caminar por el camino de la libertad. El descubrimiento de la libertad realizado por Pablo en el contacto con Jesús es ciertamente trascendental y conmovedor.

- Experiencia de la libertad, pero sobre todo experiencia de la plenitud de la misma. Eso es lo que hace de la existencia de Jesús, en definitiva, una revelación teológica. La experiencia del Abba de Jesús es la experiencia de la misericordia, la experiencia del misterio del amor infinito, que es el secreto decisivo para la libertad. En esta revelación queda fundamentada toda la comprensión de las intenciones de Jesús, que tiene que tener hoy la Iglesia, cuando hace la memoria de su Señor. Estas intenciones están intrínsecamente vinculadas con el proyecto salvador del Reino de Dios, su Padre, que Jesús no sólo anuncia, sino que hace acontecer, y con el que compromete a sus discípulos y a sus seguidores. Estas intenciones implican necesariamente el protagonismo de los pobres, de los marginados en general tendríamos que decir, en relación con la realización de este proyecto, en cuanto que en ellos revela Jesús el ámbito privilegiado para que pueda acontecer la misericordia del Padre. Estas intenciones, en fin, tienen que ver con lo que podríamos llamar el código, con

claramente la referencia al éxodo y, por lo tanto, a la experiencia teológica de la liberación. Hay que tener en cuenta, claro está, que esta interpretación se constata muy bien no propiamente en la tradición sinóptica, sino en la tradición joánica, en la que no nos encontramos con un relato referente a la institución de la Eucaristía y en cambio sí a la ubicación de la muerte de Jesús en la fecha judía de la pascua. Jesús muere como el cordero pascual. Es el éxodo nuevo.

el que pueden concordar todas las aspiraciones mejores y más nobles de los hombres¹⁵.

Para sus discípulos, Jesús el Maestro, es el Cristo y así también tiene que suceder con la Iglesia de todos los tiempos. El Cristo no ha realizado solamente una obra martirial, de consecuencias redentoras, purificadoras y salvadoras, sino que ha vivido toda su existencia hasta morir como revelación de un Dios, en cuya historia nos ha hecho entrar. A ese Cristo tienen que estar referida siempre la Iglesia. Al hacer memoria de él asume su tradición fundamental.

2. JESUCRISTO HOY

Año tras año la Iglesia se edifica de nuevo por la proclamación gozosa de la resurrección de su Señor, la que no es siempre recordada como acontecimiento que sucedió en un momento transitorio del tiempo, sino sobre todo afirmada como realidad permanente, que le permite a la misma Iglesia vivir su historia desde la inspiración de una vida nueva.

Existe un hoy cristiano de la Iglesia, en el sentido de una fundamentación cristiana de su existencia actual por la afirmación de la vida del Resucitado, es decir, del que ha sido glorificado y cuya presencia, desde Dios, se vive y se manifiesta en la Iglesia por el Espíritu.

No consiste este hoy cristiano de la Iglesia simplemente en una proclamación triunfal de un hecho histórico pasado. Es además la asunción de un presente, que se constituye en un proyecto cuya realización sólo se puede dar por la virtud inspiradora y animadora del Señor Resucitado.

¿Qué hace hoy la Iglesia cristiana? ¿En qué sentido se manifiesta el hoy de Jesucristo en este acontecer eclesial?

Estas preguntas nos invitan a considerar conscientemente todo lo que en la Iglesia nos ha ocupado en el presente. Lo que hemos venido viviendo en estos años, pero también lo que hemos venido descubriendo como nuestra responsabilidad, desde nuestra conciencia teológico-eclesiológica actual.

No es fácil en un trabajo como éste describir el acontecer de la vida de los cristianos, como Iglesia, tal como se ha dado en este tiempo, en el cual hemos sido nosotros mismos protagonistas de la historia eclesial, ya sea que pongamos la atención en la Iglesia Universal o que nos interese por la vida más cercana

15. En un momento en el cual nos vemos urgidos para hablar de una "ética civil", el reconocimiento de la posibilidad de crecimiento, por dentro de los mejores ideales humanos, del espíritu del Señor puede ser muy iluminador.

a nosotros de la misma Iglesia y de nuestras comunidades concretas. Más fácil es probablemente hacer notar las intenciones proclamadas en este tiempo en la Iglesia, en el sentido de responder al Evangelio y en el sentido de permitir el acontecer del Espíritu del Resucitado en las circunstancias concretas de nuestros tiempos.

La Iglesia y el acontecer sacramental del Señor en el presente

“La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Esta afirmación doctrinal del Magisterio de la Iglesia, hecha en el Concilio, puede ser considerada como verdaderamente central en el contexto de todo el discurso teológico que debemos establecer sobre la Iglesia. Dicha afirmación nos la encontramos en el primer capítulo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, intitulado “El misterio de la Iglesia”. El transfondo de la afirmación es, entonces, la teología mística, por medio de la cual se define a la Iglesia como realidad profunda, que trasciende su pura manifestación fenomenal (institucional y organizativa, e inclusive religiosa). Aquí está fundamentada también la eclesiología de la comunión, con sus virtualidades, es decir, con sus posibilidades precisamente en el sentido de la sacramentalidad.

Las nociones de misterio y de sacramento no tienen la misma extensión significativa y, en razón de esto, no se podría utilizarlas de manera indiferenciada. Sin embargo sí tienen necesariamente que ver la una con la otra, lo que explica que el uso tradicional de la Iglesia no hubiera encontrado dificultades en algún momento para intercambiarlas. Cada una de ellas deja aparecer un aspecto fundamental del primer discurso teológico acerca de la Iglesia: la teología mística nos permite comprender y expresar la significación profunda del fenómeno eclesial; la teología sacramental nos permite comprender y expresar el carácter de revelación que tiene esta realidad profunda y salvífica.

La Iglesia es (como) un sacramento, dice el Concilio. Habría que hacer notar que lo hace en un doble sentido: desde una perspectiva teológica y desde una perspectiva antropológica. La Iglesia es manifestación de las intenciones profundas de Dios en relación con los hombres (el plan divino de salvación, como decimos en términos paulinos); pero también es la manifestación de los deseos profundos de la humanidad en relación con Dios. Sacramento de salvación y sacramento del deseo universal de fraternidad.

Esta comprensión sacramental es, de alguna manera, una realización del misterio de la Encarnación en todas sus dimensiones. La teología de la Encarnación nos ha permitido afirmar admirablemente a Dios y al hombre en Jesucristo; la confesión cristológica nos ha permitido afirmar la comunión intrínseca de estas dos dimensiones. Y esto acontece sacramentalmente en la Iglesia, que puede ser considerada entonces con toda seguridad como el sacramento de Nuestro Señor Jesucristo.

Para la comprensión de la dimensión cristiana de la Iglesia de hoy es muy interesante esta valoración de la significación sacramental de la Iglesia, en la que se hace realmente presente y actual la persona y la historia de Jesucristo. Por eso, en este sentido, la profesión de fe en "Jesucristo hoy" puede ser mirada en razón de sus implicaciones eclesiológicas.

Pero no es sólo como memoria, tal como aparecía en el punto anterior sobre "Jesucristo ayer", sino además en el sentido de la Resurrección y del Espíritu, como tenemos que hablar del hoy de la Iglesia. La Iglesia del presente es siempre la presencia sacramental de su Señor.

Las afirmaciones eclesiológicas de nuestros días y la presencia del Señor resucitado en la vida de la Iglesia

No es muy fácil hacer una descripción, dijimos arriba, de lo que es la vida de la Iglesia y de los esfuerzos vividos para que la Iglesia sea efectivamente la realización sacramental de la vida de Jesucristo, su Señor. Pero es posible recordar las intenciones teológicas y las del Magisterio de la Iglesia para afirmar la conciencia eclesial que hoy debemos tener y la manera como comprendemos el sentido de la misión eclesial en nuestros días.

- Podríamos decir que el hoy de la Iglesia no puede ser reconocido sin tener en cuenta el acontecimiento conciliar (Vaticano II, 1962-1965). Desde cuando se habló de un retorno a las fuentes y de una fidelidad al Evangelio, comenzó, por lo menos intencionalmente, una hora nueva, verdaderamente actual para la Iglesia.

Han pasado ya casi tres decenios desde el Concilio. En este tiempo se han puesto muchas cosas en movimiento en la Iglesia. Con ocasión de los veinticinco años de la clausura del Concilio (1990), se realizó una evaluación a nivel universal en el Sínodo Extraordinario convocado y llevado a término por el Papa Juan Pablo II. No se puede ocultar a los ojos de nadie que, además de los aspectos positivos constatados, también se manifestó por parte de algunos malestar y reticencias. Pero, en realidad, una empresa como ésta sólo puede ser interpretada con una mirada de fe como una empresa providencial, que tuvo como instrumento al Papa Juan XXIII, y que abrió los caminos para la verdadera hora actual de la Iglesia.

El Concilio, como es obvio, no podía ser considerado como un punto de llegada, sino precisamente como el comenzar de un proceso largo, que había que recorrer con el deseo de renovar la fidelidad al Evangelio y con el deseo también de abrir todas las posibilidades que tiene para nuestro mundo el Espíritu del Resucitado, presente y vivo desde Dios en la vida de la Iglesia. Es cierto que en estos años se ha recorrido ya mucho camino, con un ritmo además caracterizado por la ley de la rapidación creciente que se da en nuestro mundo.

Tal vez hasta podríamos pensar que ya estamos lejos de la era del Concilio. Sin embargo, estamos en plena hora conciliar, todavía con necesidad de "aggiornamiento" y de apertura al Espíritu del Resucitado, el Jesucristo de hoy.

Hay que reconocer que este proyecto conciliar ha permitido que volvamos a tener conciencia mucho más clara de lo que debemos ser como Iglesia obediente a la voluntad del Señor y a las exigencias del Evangelio. En este sentido hay que interpretar varios aspectos fundamentales de la eclesiología conciliar: ante todo la eclesiología de la comunión que se desprende de la teología del misterio, presentada desde el principio de la constitución sobre la Iglesia; en segundo lugar, la significación de la sacramentalidad de la comunidad eclesial, llamada a realizar un proyecto histórico de salvación, como aparece en el capítulo tan importante de la misma constitución acerca del Pueblo de Dios; en tercer lugar, el cuestionamiento profundo del estado de las estructuras eclesiales, para repensarlas ahora desde las perspectivas anteriores (del misterio y del Pueblo de Dios) y desde los ideales evangélicos de la diaconía (y de la colegialidad apostólica); en fin, sobre todo la apertura dialogal hacia adentro y hacia afuera, con sus implicaciones que, desde dentro, le corresponde a la Iglesia en el mundo, en el sentido de una diaconía histórica¹⁶.

Lo que aconteció en el Concilio es más trascendental de lo que creemos ya. Todavía nos falta comprender mejor lo intentado entonces, para tener una conciencia mejor del hoy eclesial que vivimos. Esta conciencia nos permitiría comprender de verdad mejor la hora histórica que vivimos en la Iglesia, las esperanzas que tenemos, el entusiasmo con el que hemos vivido tantas cosas en todos estos años, los sufrimientos mismos por los que hemos pasado. Esta conciencia nos sirve para explicar las alegrías que produce el testimonio de fidelidad evangélica de tantos hermanos, en estos tiempos, y también el malestar profético que han despertado otras actuaciones no conformes con el espíritu del Evangelio.

- El hoy cristiano de la Iglesia tiene que ver también, entre nosotros, con la manera como desde nuestro mundo latinoamericano se ha leído para toda la Iglesia el Evangelio y se ha anunciado proféticamente la responsabilidad que implica la apertura a la actuación del Espíritu del Señor Resucitado.

El interés por nuestra experiencia eclesial latinoamericana se ha manifestado frecuentemente en la Iglesia universal. El Papa Juan Pablo II se ha expresado en este sentido repetidas veces, en especial durante sus viajes apostólicos. El haber convertido nuestras insistencias teológicas, aún controvertidas, y nuestros esfuerzos evangelizadores en patrimonio de la Iglesia universal, es un signo

16. Monseñor G. Phillips comentaba entusiasmado el papel de verdaderos ejes que tenían dentro de la documentación conciliar la constitución *Lumen Gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

muy importante de este interés por una Iglesia que tiene una responsabilidad histórica grande¹⁷.

En lo referente a la teología de la liberación, no es poco frecuente actualmente la discusión acerca de su futuro, tenida en cuenta, por ejemplo, la crisis de un mundo en el que se habían puesto muchas esperanzas en relación con su eficacia como modelo humano de desarrollo. Hay que valorar el juicio del Magisterio de la Iglesia sobre muchos aspectos de este esfuerzo y de esta búsqueda teológica "de los pobres", como decimos con orgullo, juicio que en lo referente al propósito de fidelidad al Evangelio y en lo referente a la apertura que la Iglesia tiene que tener al Espíritu del Señor, es completamente positivo. Hay frutos de esta búsqueda, que no deben ser olvidados en la historia de la Iglesia. Por ejemplo el hecho de haber subrayado así la memoria del Dios de Jesús, como experiencia de liberación, con su capacidad de paradigma histórico para la interpretación del sentido salvífico de la historia. Pero también es un elemento prometedor el esfuerzo por reconocer que en definitiva lo que es vinculante para la Iglesia y de trascendencia también para el mundo de los pobres, no es simplemente la memoria judía del Dios, que nos ha recordado Jesús, sino la memoria misma teológica de Jesús. Con otras palabras: nuestra inspiración no puede ser encontrada simplemente en el judaísmo, sino en el mismo Jesús, que también era judío. Es esta la memoria del Dios de Jesús la que hemos señalado en el punto anterior, pero la que tenemos que considerar a la vez en este punto, a la luz de la Resurrección del Señor y del surgimiento de su Espíritu entre nosotros como Iglesia.

Más atrás se había dicho que no parece acertado hablar de "privilegiar al Jesús histórico", al hablar de la significación cristiana actual de la Iglesia, o, con otras palabras, al hacer la confesión de lo que significa "Jesucristo hoy" para la Iglesia. La virtud actual de la Iglesia, en el sentido de la fuerza que la anima, no es simplemente un recuerdo, que de todos modos es indispensable para comprendernos como la Iglesia del Señor, y, sobre todo, no un "recuerdo histórico" por contraposición con un recuerdo concebido en el sentido de la fe. La virtud actual de la Iglesia la constituye el Jesús histórico, mirado con la mirada de la fe como el Cristo, que ha resucitado, que ha inaugurado los verdaderos tiempos nuevos del Reino de Dios su Padre, que nosotros tenemos que vivir para transformar desde dentro de nuestro mundo. De otra manera, la confesión de la Resurrección de Jesús, el Cristo, no se sabe para qué sirve a los cristianos.

17. Conviene leer ahora muchas manifestaciones del Magisterio de la Iglesia de los años pasados con un espíritu abierto, interesado únicamente en responder mejor a las exigencias del Evangelio, las cuales son también la verdadera preocupación de toda la Iglesia.

3. JESUCRISTO (PARA) SIEMPRE

Con esta hermosa confesión, que es parte constitutiva del lema cristológico tomado de la Epístola a los Hebreos (13,8), expresamos la dimensión cristiana del misterio escatológico de la Iglesia.

La preocupación por el futuro, en teología y en eclesiología, no es un hecho antiguo, por lo menos como preocupación verdaderamente integrada dentro del proyecto histórico de la Iglesia misma. Hemos tenido, es cierto, un discurso escatológico, individual y colectivo, que hemos llamado el tratado de las postrimerías, un tratado que supone la consideración del futuro como lo que pertenece al más allá de la muerte. Pero lo escatológico no es simplemente eso: lo escatológico es una dimensión del tiempo, una característica que acompaña siempre al acontecer judeo-cristiano y sin el cual, en nuestro caso, falta algo fundamental para comprender a la Iglesia.

Tampoco excluye, naturalmente, el futuro absoluto, que tiene que ser integrado dentro de todo el discurso escatológico en el sentido de la plenitud. Es esto lo que nos ocupa cuando, al hablar del proyecto del Reino de Dios de Jesús, decimos que es algo que tiene que acontecer ya, desde nuestro tiempo, pero precisamente como realización escatológica. A la vez decimos que dicho proyecto tiene un futuro en el sentido de la plenitud, es decir, que sí hablamos también del destino de nuestras existencias y de nuestra historia en un sentido de resurrección, de glorificación, de plenitud.

Actualmente empezamos a percibir de manera más concreta lo que significa el futuro y lo que la dimensión escatológica implica en nuestra existencia. Nos preocupa el advenimiento de un tercer milenio de historia cristiana, que está por comenzar; en América Latina, el tiempo que sigue a la celebración de un V Centenario desde el comienzo de la evangelización nos está invitando a entrar en el futuro y a considerar la significación que tiene para la Iglesia la dimensión escatológica. Eso es el futuro inmediato. También tenemos que seguir mirando con una mirada más ambiciosa hacia adelante, porque la realidad de morir todos no puede ser olvidada y, en términos cristianos, la muerte no nos convierte en un sujeto de la historia pasada definitivamente, sino en protagonistas del mundo decisivo, o lo que es lo mismo, protagonistas del futuro en plenitud.

- Volvamos al Concilio Vaticano II. El discurso eclesiológico fundamental del Concilio, que es la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), incluye una presentación escatológica que ocupa los dos últimos capítulos del documento. Estos dos últimos capítulos deben ser considerados desde la intencionalidad, o por lo menos, desde la realidad estructural de la

constitución¹⁸. Estos últimos capítulos son, ciertamente, fruto de situaciones "accidentales" que se presentaron en el Concilio¹⁹, como el deseo del Papa Juan XXIII de ver tratada la cuestión de los santos en la Iglesia y como la necesidad de definir el lugar en el cual debería ser tratado lo referente al papel de la Santísima Virgen en la vida de los cristianos, en la Iglesia. Aunque los dos capítulos tratan, por esta razón, cuestiones más bien prácticas, devocionales o pastorales, o por lo menos dedican un espacio considerable a estas cuestiones, su resultado es mucho más de fondo. Tanto así, que el capítulo séptimo terminó por ser titulado "Indole escatológica de la Iglesia" y el octavo, aunque no tenga un título en este sentido ("La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia"), también responde a esta intencionalidad escatológica.

La manera de plantearnos escatológicamente el misterio de la Iglesia tiene que responder, como fundamentación, a la proclamación cristológica: "Jesucristo para siempre".

Al entrar en los tiempos de la post-modernidad, cuando nos asomamos ya al tercer milenio de cristianismo, el Espíritu del Concilio se tiene que seguir sintiendo como una verdadera provocación del Espíritu Santo, para que, viviendo de manera renovada la fidelidad al Evangelio, con una actitud de apertura dialogal en todos los campos, nos manifestemos en la historia como fuerza de transformación y de salvación. Nosotros, en cuanto Iglesia universal, tenemos que demostrar la vitalidad y la eficacia escatológica del Evangelio de nuestro Señor Jesucristo.

- Volvamos también a nuestra existencia eclesial latinoamericana, en función de este planteamiento escatológico. ¿Cómo afrontar nuestro futuro, con una actitud de esperanza realmente eficaz? ¿Cómo caminar en adelante, después de haber recorrido una historia de quinientos años, desde el comienzo de la evangelización de nuestro continente?

Esta, nuestra preocupación eclesial, en su dimensión escatológica, es la preocupación que nos está haciendo hablar actualmente en el sentido de una nueva evangelización.

Estamos haciendo un balance de nuestra historia, en este tiempo de preparación de la IV Conferencial General del Episcopado Latinoamericano.

18. La constitución consta de ocho capítulos, que de dos en dos nos ofrecen una presentación de cuatro perspectivas de la Iglesia.

19. El proceso de elaboración de una documentación del Magisterio en un Concilio supone situaciones como éstas, que terminan por ser providenciales. El Cardenal Suenens comentaba en este sentido el proceso que se vivió en el Concilio hasta llegar a los resultados definitivos que nos encontramos en la documentación oficial.

Con sinceridad hemos ido reconociendo, al mismo tiempo que sus luces, las sombras de esta historia. Mirada inocentemente, esta historia comenzó en 1492 como encuentro de dos mundos, ricos ambos en cultura: la una medieval, más bien nueva, si se tiene en cuenta que había comenzado a hacerse realidad prácticamente sólo con la conversión de los bárbaros, aunque sus raíces eran milenarias; la otra venerable, con una tradición que ahora conocemos mucho mejor. También significó esa fecha el encuentro étnico más impresionante que se haya dado en la historia de la humanidad: en este continente, la raza indígena, la blanca y la negra dieron lugar a un mestizaje, cuya significación es históricamente trascendental.

En otro tiempo pensábamos con cierta arrogancia en la riqueza de las razas y de las culturas conservadas en toda su pureza. Hoy somos capaces de reconocer que es una gran riqueza histórica el mestizaje de los distintos tipos humanos y el encuentro dialogal de las culturas, realizado de tal manera que ninguna de ellas sea sacrificada. Nuestro mundo tiene una riqueza enorme para ofrecer a la historia universal futura, no por las realizaciones logradas a partir de la injusticia y del sufrimiento injusto de muchos, sino precisamente por lo que significa este maravilloso desarrollo étnico y este patrimonio cultural que también tiene en su inconsciente, por lo menos, lo que habían construido los aborígenes de este continente.

Estamos también haciendo el balance de nuestra historia cristiana y eclesial. Reconocemos con sinceridad lo que ha significado en esta aventura histórica latinoamericana la evangelización realizada, que produjo un mundo cristiano y católico principalmente; que produjo, sobre todo, un mundo religioso, con estructuras eclesiales fieles a la inspiración del modelo eclesial europeo. Las sombras de esta historia de la evangelización de nuestro continente, en el que se apagó prácticamente uno de los sujetos culturales, se constatan en un fenómeno, que por otra parte sabemos valorar: la evangelización hizo crecer un sentido cristiano a estos pueblos, pero más que todo en cuanto sujeto religioso que aumió las costumbres de la religiosidad medieval europea. La religiosidad popular es un hecho importante, pero no agota todo lo que debe producir la evangelización. No se conocía entonces una visión misionera capaz de comprender las posibilidades de crecimiento de la fe cristiana, desde dentro de las culturas evangelizadas. Los métodos misioneros eran eficaces para la comunicación de las doctrinas y para lograr el interés de los evangelizados por las costumbres religiosas. Hoy pensamos que hay mucho más que hacer, cuando se asume el proyecto de una nueva evangelización.

Sin embargo, este balance que vamos haciendo, no es todo el cometido que tenemos para esta celebración del V Centenario. Estamos hablando de una nueva evangelización: con la mirada puesta en el futuro, queremos dar razón del carácter escatológico de nuestra fe y de nuestra realización como Iglesia. Miramos al futuro con entusiasmo como hacia el advenimiento de Dios, que se

nos quiere revelar como *Kyrios* y que se hace presente ya entre nosotros por su Espíritu. Caemos en la cuenta también del sentido escatológico que tiene el que seamos un pueblo, que lo mejor que tiene para ofrecer no son las riquezas consideradas como tales desde ciertos intereses, sino más bien nuestra misma condición de mestizaje y el crecimiento cultural que recupera también lo que estaba perdido, para ofrecerlo a todo el mundo. El sujeto latinoamericano, que comparte sus aspiraciones con las grandes mayorías humanas del mundo, se está sintiendo llamado a ser protagonista de la historia futura. Si el papel que un mundo humano, como el nuestro, se realiza con la inspiración profunda del Evangelio, podremos tener una confianza inquebrantable en relación con el futuro.

El logos teológico que acompaña nuestra existencia cristiana y eclesial pone toda su atención en el Dios que es "el futuro de nuestra fe", en el Dios del futuro que está viniendo. Su advenimiento para nosotros es siempre en Jesucristo. Como lo decían los primeros cristianos, lo decimos también nosotros: "Maranatha!". Por eso tiene tanta importancia para nosotros confesar, como lo hacemos con el lema que debe iluminar los trabajos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que el Jesucristo de ayer, de quien hacemos memoria, es también el Jesucristo de hoy, que es nuestro Señor, el *Kyrios* cuyo Espíritu nos anima a vivir la vida actual; pero también el Jesucristo del mañana, que desde el futuro, que no es otro que Dios mismo, dinamiza nuestra vida y mueve nuestra historia.