

## Pluralismo Eclesial

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil

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

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

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

del providencial Concilio Vaticano II, con su fisonomía propia en América Latina.

### I. Necesidad del Pluralismo Eclesial

El término "pluralismo", que no es usado ni una vez en los documentos del Concilio Vaticano II con relación a la Iglesia, es tomado aquí simplemente como sinónimo de lo que el Concilio llama *diversitas, varietas, multiplicitas, particularitas, peculiaritas*. Designa las diferencias, que a veces pueden ser muy profundas, en los campos de la Liturgia, Espiritualidad, Teología y Disciplina eclesiástica, configurando de esta manera rostros diferentes de Iglesia con variados tipos o modelos de eclesiología. La Iglesia, en verdad, no es ni debe ser monolítica (cf. Puebla n. 244). En el Credo del Pueblo de Dios (25-7-1967), el Papa Pablo VI nos invitaba a profesar: "...En el seno de esta Iglesia la rica variedad de ritos litúrgicos y la legítima diversidad de patrimonios teológicos y espirituales y de disciplinas particulares, lejos de perjudicar su unidad, la manifiestan mejor". Era el resumen de lo que el Concilio había enseñado, por ejemplo, en LG 13c, 23d, UR 4g, 16, 17b, OE 2, 5a.

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

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

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

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

3. Para poder cumplir su misión, "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad" (GS 4a). Además de esta necesaria "acomodación a cada generación", que pide un constante cambio en su rostro, la Iglesia debe "acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la propia nación" (AG 16b). Puebla lo explica: "La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure, así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ella" (n. 400). Pues, por una parte la fe es vivida a partir de una cultura presupuesta, por otra parte permanece válido, en el orden pastoral, el principio de la encarnación: "Lo que no es asumido no es redimido" (n. 400); o: "Lo que (la Iglesia) no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia

vieja" (n. 469). Es el dicho popular: "Toda silla desocupada la ocupa el diablo".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

comunidad con las diversas formas de cultura" (GS 58c). Es decir: su encarnación en las culturas no debe ser ni *exclusiva* de tal manera que no permita la pluralidad de formas, ni *indisoluble* hasta el punto que ya no pueda abandonar formas caducas o ultrapasadas. Debe estar siempre abierta, lista y dispuesta a comenzar de nuevo su encarnación en configuraciones nuevas. Es su constante capacidad de "rejuvenecimiento", obra del Espíritu Santo.

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

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

Un estado de tensión entre fuerzas conservadoras y renovadoras es una situación absolutamente sana y normal. Es la ley fundamental de la misma vida. Sin la presencia activa y vigilante de fuerzas renovadoras tendríamos la fijación, la inmovilidad, la parálisis; sin la presencia activa y vigilante de las fuerzas conservadoras tendríamos la inestabilidad, la inseguridad, la confusión, la anarquía. Como cuerpo vivo y en constante crecimiento, es deber de la Iglesia procurar que estén siempre en actividad las dos fuerzas.

Pero es necesario reconocer también que la voluntad de conservar y el deseo de renovar pueden exacerbarse y transformarse en sectarismo. Es entonces cuando los conservadores se hacen reaccionarios y los renovadores

---

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

se hacen revolucionarios. El uno quiere eliminar al otro; y este estado no es normal ni provechoso. Reaccionarios y revolucionarios transforman el Evangelio en ideología. Pero el Evangelio no es una ideología, asegura Puebla (n. 540). Introducen la lucha ideológica al interior de la Iglesia, buscada conscientemente por los grupos disidentes para, como dicen, "convertir" (es decir: cambiar substancialmente) la Iglesia. Los tenemos un poco por todas partes en América Latina, como veremos más adelante.

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

- \* El Estado se opone a la Iglesia (como ocurrió en las persecuciones hasta el siglo IV y en otras épocas hasta nuestros días, también en América Latina; es la Iglesia en la diáspora).
- \* El Estado y la Iglesia viven lado a lado, en una neutralidad pacífica, obrando cada uno por su cuenta en su propio terreno, cultivando una sana cooperación cuando se trata de materia mixta (como suele ser la situación en el Occidente actual y libre y en muchas naciones de nuestro Continente).
- \* La Iglesia y el Estado se asocian entre sí, gozando la Iglesia de la protección del Estado, pero de tal manera que paraliza, más o menos, la libertad de la Iglesia (como en la época constantiniana o en el neocesarismo de las naciones modernas, también en América Latina).
- \* El Estado se dedica a dominar a la Iglesia hasta lograr esclavizarla (como en la sociedad feudal y en algunas repúblicas "liberales" influenciadas por el ideal masónico).
- \* La Iglesia, mediante su poder espiritual sobre las personas, acaba dominando al Estado y se convierte a sí misma en una especie de super-Estado (como en la Cristiandad medieval, con toda su grandeza y ambigüedad).

7. La Iglesia existe para evangelizar. Por eso la visión que se tenga de la evangelización marcará el rostro de la Iglesia que evangeliza. Dife-

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

rentes tipos de evangelización engendran sus correspondientes tipos de eclesiología. En un Encuentro Nacional de Teología de la Liberación (Colombia, marzo de 1979) se formuló este extravagante principio: "Frente a la eclesiología tradicional que deduce la misión de la Iglesia a partir de su naturaleza inmutable, la eclesiología latinoamericana de la liberación deduce la naturaleza de la Iglesia a partir de su misión". Según el concepto de este mismo Congreso la misión de la Iglesia es evangelizar; evangelizar significa construir el Reino de Dios; Reino de Dios se identifica con la liberación de las clases oprimidas y construcción de una nueva sociedad del tipo socialista. Y así no será difícil especular sobre un nuevo tipo de eclesiología<sup>3</sup>. Los siguientes conceptos unidimensionales de evangelización pueden ser otras tantas matrices para nuevos tipos de eclesiología<sup>4</sup> que serán entonces igualmente unidimensionales:

- \* Evangelización como testimonio mudo: prefiere hablar simplemente de "presencia cristiana", "servicio a los hombres", etc. Todo signo o testimonio ya sería no sólo evangelizar, sino la sola evangelización hoy.
- \* Evangelización determinada por el mundo o la praxis: el mundo fija la agenda de la Iglesia; sólo la situación actual, el aquí y ahora, ofrece el criterio para definir la evangelización.
- \* Evangelización postergada: es necesario trabajar *primero* en la promoción humana y *después* en la evangelización.
- \* Evangelización puramente espiritualizante: el Reino de Dios es una realidad exclusivamente trascendente, sin relación explícita con los problemas de la sociedad humana.
- \* Evangelización temporalizante y politizante: donde hay un cierto tipo de compromiso o de praxis por la justicia ya está presente el Reino de Dios anunciado por Jesucristo.

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

8. La actual apertura hacia el ecumenismo suscita actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos separados (cf. UR 4b). El Concilio Vaticano II no pudo resistir a la tentación de hacer al menos una (y es de hecho la única) declaración solemne ("solemniter declarat"): "que las Iglesias de Oriente, como las de Occidente, tienen derecho y obligación de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, que están recomendadas por su venerable antigüedad, son más adaptadas

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

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

a las costumbres de sus fieles y resultan más adecuadas para procurar el bien de las almas" (OE n. 5). En otro documento, "para disipar toda duda", declara: "que las Iglesias orientales, recordando la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen la facultad de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que éstas son más acomodadas para promover el bien de sus almas" (UR n. 16). En este texto el Concilio sigue, humilde y firme: "No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión".

Ya antes, en el n. 4g, el Vaticano II había dirigido a los católicos esta exhortación: "Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada". El movimiento ecuménico está todavía en sus comienzos y necesita de tiempo para poder avanzar gradualmente, con paciencia, por siete etapas: de relaciones humanas; de pura información (coloquios, diálogos); de testimonio común en el campo social; de afirmaciones doctrinales conjuntas; de aceptación de la base; de aprobación autorizada; de comunión plena en la común celebración de la Eucaristía. Terminadas estas etapas, no será difícil prever nuevos tipos de eclesiología. Con la ayuda de Dios llegará el día en que tengamos católicos-anglicanos, católicos-luteranos, católicos-reformados, etc., teniendo cada una de estas Iglesias particulares, su fisonomía propia, con su liturgia, su espiritualidad, su teología y su disciplina eclesiástica, en resumen: su eclesiología.

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

Asegura el Concilio que esta pluralidad en la Iglesia, "lejos de ir contra su unidad, la manifiesta mejor. Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan íntegras" (OE n. 2). Como Patriarcados, mantienen una amplia autonomía al interior de la Iglesia. El mismo Concilio los describe con estas palabras: "Con el nombre de Patriarca oriental se designa el Obispo a quien compete la jurisdicción sobre todos los Obispos sin exceptuar los Metropolitanos;

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

En su Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 23d, después de describir las Iglesias patriarcales, el Concilio observa: “Esta variedad de las Iglesias locales, tendiente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa. De modo análogo, las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta”. Esta analogía o comparación (el original dice “simile ratione”) entre una Iglesia patriarcal y una Conferencia episcopal, propuesta por el mismo Concilio, podría insinuar una posible evolución de las Conferencias episcopales hacia algo como Iglesias patriarcales, con toda la autonomía que les es inherente por su misma naturaleza jurídica. Serían cambios profundos en total fidelidad a las determinaciones de derecho divino.

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

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

10. “Esposa fiel de su Señor” (GS 43f), la Iglesia “sabe muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la

<sup>5</sup> Cf. *La Documentation Catholique*, n. 1644, de 16-12-1973, columnas 1070-1081.

Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio" (ib.). La fidelidad de la Iglesia, don y obra del Espíritu Santo, está constantemente envuelta en las sombras de la fragilidad humana. El Concilio lo expresa con esta excelente fórmula: *Licet sub umbris, fideliter tamen* (LG 8d). En el frontispicio de la Iglesia universal, en el zaguán de cada Iglesia particular o en el portal de cada parroquia, como también en la frente de cada uno de sus miembros o ministros se podrían grabar con destacadas letras estas tres palabras: *sub umbris fideliter*, que indican admirablemente el misterio de la presencia activa del divino Espíritu en constante acción conjunta con la debilidad humana.

Con el Concilio y después de él, podemos hablar tranquilamente también de este aspecto humano, a veces excesivamente humano, de la Iglesia. El Vaticano II usa dos palabras significativas: "purificar" y "renovar" la Iglesia; ambas suponen cambios en el rostro de la Iglesia y, por ende, tipos diferentes de eclesiología. "La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de *purificación*, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la *renovación*" (LG 8c). Por este motivo "exhorta a sus hijos a la *purificación* y *renovación*, a fin de que la señal de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia" (LG 15; cf. GS 43f). "Los católicos, con sincero y atento ánimo, deben considerar todo aquello que en la propia familia católica debe ser *renovado* y llevado a cabo para que la vida católica dé un más fiel y más claro testimonio de la doctrina y de las normas entregadas por Cristo a través de los Apóstoles" (UR 4e). Más: "La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne *reforma*, de la que, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente" (UR 6a). Ella misma anuncia que desea una "renovación de toda la Iglesia" (OT, proemio), una "renovación interna de la Iglesia" (PO 12d). "A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua *renovación* y *purificación* propias bajo la guía del Espíritu Santo (GS 21e).

Semejantes invitaciones valen también para América Latina. Reunidos en Puebla, nuestros Obispos declaran: "Esta es nuestra primera opción pastoral: la misma comunidad, sus laicos, sus pastores, sus ministros y sus religiosos deben convertirse cada vez más al Evangelio para poder evangelizar a los demás" (n. 975). Nuestros Obispos confiesan: "Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos. Sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de Pastores" (n. 1221).

11. Vivimos en una época de crisis que el Concilio describe como "crisis de crecimiento" (GS 4c). Ella nos coloca en una nueva edad de la historia humana. El Vaticano II describe esta crisis con colores bastante cargados y realistas (cf. GS nn. 4-10): Cambios profundos y rápidos se propagan progresivamente por el mundo entero y afectan al mismo hombre, sus juicios, sus deseos individuales y colectivos, su modo de pensar y su comportamiento con relación a las realidades y a los hombres, de tal modo que ya se puede hablar de una verdadera transformación social y cultural, con inevitables repercusiones también sobre la vida moral y religiosa. Los

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

Así veía el Concilio Vaticano II el actual proceso de secularización y sus repercusiones sobre el hombre y sobre su comportamiento y su relación con Dios. En esta humanidad en crisis de crecimiento es donde la Iglesia siente el deber de insertarse, para estar presente entre los hombres

como el fermento en la masa. Y como las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, deben ser también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo, y porque la comunidad cristiana se siente solidaria con el género humano y su historia, también la Iglesia entró en la misma situación de crisis de crecimiento, en la cual todavía sigue buscando nuevos caminos.

Puebla no ignora que nuestro Continente latinoamericano sufre "la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos y técnicos de la época moderna" (n. 76). Ante esta nueva situación de cambio, informa Puebla, en América Latina "la Iglesia ha ido adquiriendo una conciencia cada vez más clara y más profunda de que la evangelización es su misión fundamental y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de adaptación dinámica, atractiva y convincente del Mensaje a los hombres de hoy" (n. 85). En este esfuerzo estamos aún en "actitud de búsqueda" (n. 86), es decir: no disponemos todavía de las respuestas pastorales adecuadas exigidas por las nuevas situaciones. Estamos "en pleno proceso de renovación" (n. 100). Unos progresarán más rápidamente, tal vez equivocándose no pocas veces en sus experiencias; otros se mantendrán en actitud de espera, quizás perdiendo excelentes oportunidades de acertar. De ahí surgen distintos modos de ser Iglesia hoy, en el aquí y ahora, con diferentes tipos de eclesiología. Los que no entienden las exigencias pastorales de adaptación acabarán con una eclesiología conservadora, tradicionalista, como Mons. Marcel Lefebvre y sus adictos también entre nosotros, o el movimiento "Tradición, Familia y Propiedad", actuante en varios países de América Latina. De éstos informa Puebla que "el problema de los cambios ha hecho sufrir a muchos cristianos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia que creían totalmente inmutable" (n. 264). Los que no entienden las exigencias pastorales de la fidelidad al Señor y a su Iglesia acabarán con una eclesiología revisionista, de los cuales afirma Puebla que "quisieron vivir un cambio continuo" (n. 265).

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

## II. Jalones para el Pluralismo Eclesial

En las páginas anteriores los documentos citados hablaban de un "sano" o "legítimo" pluralismo, para insinuar las posibilidades de un pluralismo patológico o espúreo; recomendaban una adaptación "en cuanto posible", para señalar que no todo es factible; insistían en la "fidelidad al Señor y a su Iglesia", para sugerir la eventualidad de una traición; pedían unidad "en lo necesario", para aludir a la existencia de un núcleo imprescindible. Puebla asevera que "al avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia, pero sólo en lo exterior y accidental" (n. 264). Esta limitación de nuestros Obispos ha sido criticada y ridiculizada. Quizá no haya sido una formulación muy feliz, pero es necesario conceder que es correcta. Pues lo "accidental" se opone a la sustancia; y el cambio de la sustancia sería alteración. En 1562 el Concilio de Trento hizo esta aclaración solemne: "Declara el santo Concilio que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los Sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos Sacramentos" (Dz 931). *Salva illorum substantia*, era la condición. La Iglesia no tiene ningún poder sobre "la sustancia de los Sacramentos", es decir, explicaba Pío XII en 1947, "aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estableció que debían ser observadas en el signo sacramental" (Dz 2301).

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

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

Para tales cambios la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, en el Documento sobre la Pastoral de Conjunto, n. 5, indicó este criterio básico: "Toda revisión de las estructuras eclesiales

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

Así se veía la situación eclesial latinoamericana en 1968.

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

"Y sabemos también cómo la fe es insidiada por las corrientes más subversivas del pensamiento moderno. La desconfianza que, incluso en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra 'philosophía perennis', nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda; el 'vacuum' producido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, es invadido frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas; y éstas han sacudido nuestro arte normal, humano y sabio de pensar la verdad; estamos tentados de historicismo, de relativismo, de subjetivismo, de neo-positivismo, que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva y una falsa persuasión de que para atraer y evangelizar a los hombres de nuestro tiempo, tenemos que renunciar al patrimonio, acumulado durante siglos por el magisterio de la Iglesia, y de que podemos modelar, no en virtud de una mejor claridad de expresión sino de un cambio del contenido dogmático, un cristianismo nuevo, a medida del hombre y no a medida de la auténtica palabra de Dios. Desafortunadamente también entre nosotros, algunos teólogos no siempre van por el recto camino".

Para andar por el camino recto en el campo de la eclesiología católica hoy en y para América Latina, es necesario tener presentes algunos principios incommovibles de la fe católica que sirvan de jalones o linderos, sobre todo en este momento, cuando el género humano está en lo que con el Concilio hemos llamado crisis de crecimiento, para que la Iglesia pueda acomodarse adecuadamente a las nuevas situaciones que están rea-

lizándose. No buscamos una nueva Iglesia, pero sí una nueva configuración histórica de sus estructuras e instituciones. La "sustancia" de la Iglesia, que es incambiable, solamente existe y funciona en concretas "configuraciones" históricas, que son, todas ellas, mudables. Y las múltiples eclesiologías, para que permanezcan católicas, serán diferentes no en aquella sustancia de la Iglesia, que será siempre la misma, sino en esta configuración externa. Pues, como enfatizaba el Papa Juan XXIII en su Discurso de apertura del Concilio, el día 11 de octubre de 1962, "una cosa es la sustancia del 'depositum fidei', es decir de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa" (cf. GS 62b).

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

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

Este es el designio de Dios con relación a la salvación del género humano. El Papa Pablo VI, en su Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, n. 27, resumió el concepto que la Iglesia tiene de la "salvación" con esta aclaración: "No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad". Véase el concepto de salvación en el Documento de Puebla, nn. 351-355.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por ello los Obispos reunidos en Puebla podían enseñar con alegre y agradecida convicción que nuestra Iglesia católica "es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre, que en la fuerza del Espíritu de Amor, busca solícito a los hombres, para compartir con ellos, en gesto de indecible ternura, su propia vida trinitaria" (n. 227).

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

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

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

En la “Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores” (del Profesor Hans Küng) del 24-6-1973, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hacía estas puntualizaciones:

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

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

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

Pero el Vaticano II no ignora que esta misión religiosa de la Iglesia va a incidir indirectamente también en el campo cultural y en el de la construcción del orden temporal. Por eso el texto continúa: “Precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (GS 42b)<sup>6</sup>.

En el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 5, después de enseñar que la obra redentora de Cristo consiste esencialmente (“de se”) en la

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

salvación de los hombres y que incluye también (“quoque”) la instauración del orden temporal, el Concilio declara: “Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico”, asignando esta última tarea como algo específico a los laicos.

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

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

“Aun cuando la situación actual de la Iglesia alienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibles toda concepción de la fe que la redujera a una cooperación puramente pragmática sin comunidad en la verdad. Esta verdad no está amarrada a una determinada sistematización teológica, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe. Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del Pueblo de Dios”.

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

La natural y clásica tensión entre teoría y praxis no debe ser resuelta transformando simplemente la tensión en oposición. En realidad el problema no es disyuntivo (aut...aut) sino conjuntivo (et...et). No se trata de escoger entre ortodoxia y ortopraxis, entre fe y vida, sino de unir la primera con la segunda. Nuestra fe cristiana, además de ser una actitud subjetiva o virtud (“fides qua”), posee un contenido objetivo o doctrina (“fides quae”). Y la actitud de fe debe ser determinada en primer lugar

por el contenido de la fe. Una actitud de fe sin contenido, objeto o doctrina sería vana, vacía, inconsistente e irracional. La doctrina de la fe alimenta y vigoriza la virtud de la fe. La ortodoxia es el indispensable fundamento para la ortopraxis. "Es inútil insistir en la ortopraxis en detrimento de la ortodoxia: el cristianismo es inseparablemente la una y la otra", insistía Juan Pablo II en la *Catechesi Tradendae*, n. 22; y añadía: "Es asimismo inútil querer abandonar el estudio serio y sistemático del mensaje de Cristo, en nombre de una atención metodológica a la experiencia vital".

Debemos aprender a ver el valor práctico de la verdad revelada. Por su finalidad ella es una verdad "salvadora" (cf. LG 17, DV 7a, PO 4a), fue revelada precisamente "para salvación nuestra" (DV 11b). Según los textos del Concilio Vaticano II la verdad revelada libera, salva, congrega, construye, purifica, santifica, vivifica, alimenta, vigoriza, sustenta, orienta y enciende el corazón en amor a Dios y al prójimo. Se supone, es obvio, que sea una verdad vivida. "Del conocimiento vivo de esta verdad (sobre Jesucristo) dependerá el vigor de la fe de millones de hombres. Dependerá también el valor de su adhesión a la Iglesia y de su presencia activa de cristianos en el mundo. De este conocimiento derivarán opciones, valores, actitudes y comportamientos capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social", puntualizaba Juan Pablo II a los Obispos reunidos en Puebla.

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

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

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

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

### III. Tensiones en el Pluralismo Eclesial

En la Iglesia peregrina hay una connatural, constante e inevitable tensión entre lo *ya* realizado y lo *todavía no* consumado; entre lo divino y lo humano; entre lo invisible y lo visible; entre lo trascendente y lo inmanente; entre lo jerárquico y lo comunitario; entre lo estructurado y lo espontáneo; entre lo disciplinado y lo libre; entre lo universal y lo particular; entre lo católico y lo local; entre lo santo y lo pecador; entre lo uno y lo múltiple; entre lo activo y lo contemplativo; entre la ortodoxia y la ortopraxis; entre la Biblia y la Tradición; entre el poder y el servicio; entre el centro y la periferia; entre la cima y la base; entre la obediencia y la responsabilidad; entre el primado y la colegialidad; entre la centralización y la subsidiaridad; entre la Iglesia universal y la particular; entre el sacerdocio ordenado y el no ordenado; etc. Hay asimismo numerosas tensiones entre una mentalidad tradicional y otra renovada, o entre valores tradicionales y valores nuevos, como entre la huída del mundo y la encarnación en el mundo; entre el verticalismo y el horizontalismo; entre la sacralización y la secularización; entre la aceptación pasiva y la conciencia crítica; entre la vía de la tradición y la convicción personal; entre el método deductivo y el inductivo; entre el pensar ontológico y el pensar histórico; entre el pensar esencialista y el existencialista; etc. Hay otro gran número de tensiones producidas por los cambios en los valores del sistema normativo de las actitudes y comportamientos, como entre una visión analítica del hombre (materia y espíritu) y una visión integrada (cuerpo y alma); entre el fatalismo ante la vida, las injusticias, la miseria y el control de la naturaleza y sus fuerzas; entre el providencialismo y la racionalización en la organización de la vida; entre la intransigencia y la tolerancia; entre la autoridad centrada y vertical y la autoridad funcional, por eficiencia y capacidad; entre la fijación o anclaje en el pasado y la movilidad o prospección; etc. Los cambios en las relaciones entre los hombres y la naturaleza producen nuevas tensiones entre el contacto directo con la naturaleza, sin ser su amo y el conocimiento y dominio creciente de la naturaleza; entre el culto mágico a las fuerzas de la naturaleza y el proceso de desmagización; entre la expansión biológica como proceso ciego y el control racional de la expansión biológica; etc. También los cambios en las mismas relaciones humanas causan tensiones antes desconocidas, como entre el hombre objeto, esclavo o dependiente

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

del otro y los derechos humanos y la liberación; entre funciones sociales acumuladas en pocas instituciones y la especialización de funciones; entre el anclaje en espacios reducidos (hogar, parroquia, aldea) y la socialización creciente, vida interrelacionada, colectiva; entre el aislamiento, relaciones de sujeción y las nuevas dimensiones en las comunicaciones; etc. También las bases empíricas para la metafísica causan tensiones entre opiniones no comprobadas por la experiencia y la proliferación de conocimientos nuevos, aplicados científicamente; entre concepciones cosmológicas científicamente falsas y la nueva antropología, nueva física, nueva cosmovisión; entre el hombre como espectador de la historia y el hombre como autor de la historia. Asimismo los cambios en la organización socio-económica traen consigo tensiones como entre la esclavitud (en sus varias formas) y la no-apropiación de la energía humana; entre la no-apropiación de los medios de producción, sino de los excedentes y la apropiación de los medios de producción; entre la identidad hombre-tierra y la separación de la fuerza de trabajo y medios de producción; entre la inexistencia de capital productivo, si no usurero y la creación de capital productivo; entre la organización política absolutista (monarquías) y el liberalismo político (democracias formales); entre la ética del desarrollo (buena voluntad) y la ética de la eficiencia (progreso).

Las tensiones y antinomias hacen sufrir y la tentación más fácil es transformarlas en oposiciones, para entonces negar uno de los polos. Es ciertamente un don especial del Espíritu Santo el poder ubicarse equilibradamente entre los polos que provocan las tensiones, discernir los valores de cada uno, sin ser víctima inútil de lo que llaman ley del péndulo. El Concilio nos ofrece un derrotero cuando observa: "Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y sin embargo peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (SC 2).

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

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

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

### 1. Iglesia jerárquica versus Iglesia carismática.

En el discurso inaugural para Medellín (24-8-1968), Pablo VI quiso llamar la atención sobre dos puntos doctrinales: el primero sobre la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios; "el otro punto doctrinal se refiere a la Iglesia llamada institucional confrontada con otra presunta Iglesia llamada carismática, como si la primera, comunitaria y jerárquica, visible y responsable, organizada y disciplinada, apostólica y sacramental, fuese una expresión del cristianismo ya superada, mientras la otra, espontánea y espiritual, sería capaz de interpretar el cristianismo para el hombre adulto en la civilización contemporánea y de responder a los problemas urgentes y reales de nuestro tiempo.

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

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

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

Pablo VI ciertamente no se refería a una Iglesia carismática derivada del actual movimiento carismático, que en 1968 apenas nacía. Pero no hay duda que el neopentecostalismo católico podría llevar a un tipo nuevo de eclesiología carismática, ojalá en los límites de los linderos arriba indicados. En un discurso al movimiento italiano de Renovación en el Espíritu (el día 23 de nov. de 1980) el Papa Juan Pablo II señalaba cinco posibles peligros para esta Iglesia carismática: 1. Una excesiva importancia dada a la experiencia emocional de lo divino; 2. La búsqueda desmedida de lo extraordinario y espectacular; 3. El ceder a interpretaciones apresuradas y desviadas de la Escritura; 4. Un replegarse intimista que rehuye del compromiso apostólico; 5. La complacencia narcisista que se aísla y se cierra.

## 2. Iglesia vieja versus Iglesia nueva.

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

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

### Ejemplos:

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

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

ver en la amplia documentación publicada en mi libro *Iglesia Popular*, Bogotá 1982. La misma terminología es usada también en la documentación de varios Movimientos Sacerdotales de Argentina, Chile, Ecuador, Perú, Colombia, México y América Central.

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

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

### 3. Iglesia del presente versus Iglesia del futuro.

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

El documento de los Movimientos Sacerdotales de América Latina declara:

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

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

3. La construcción de esta Iglesia del futuro, como se ha dicho más arriba, debe tener muy presente que la dimensión política está en el co-

razón mismo del Evangelio, al igual que en toda realidad histórica. De allí que toda labor evangelizadora tenga necesariamente una función politizadora, lo que, en una sociedad como la nuestra, lleva a asumir el hecho de la lucha de clases y a situarse claramente del lado de las clases explotadas".

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

#### 4. Iglesia oficial versus Iglesia popular.

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

Una de las preocupaciones eclesiológicas antes de Puebla era lo que llamaban Iglesia "popular", o "de los pobres", o "del pueblo y para el pueblo", que "nace del pueblo" como una Iglesia "nueva", clasista, diferente de la Iglesia "oficial" o institucional e interclasista, para ser entonces "la nueva vida eclesial alternativa". Ya la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM (Puerto Rico, diciembre de 1976), en su primera Recomendación, había invitado a profundizar en "el estudio de la llamada 'Iglesia popular' y otras manifestaciones de esta modalidad teológico-ideológicas". El Documento de Puebla retoma explícitamente la problemática de la Iglesia Popular (nn. 262-263). Declara que "el nombre parece poco afortunado"; y que la distinción entre la Iglesia "popular" y la "otra" u oficial o institucional, "implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía" (n. 263). Hoy, tres años después de Puebla, el movimiento de la Iglesia Popular sigue siendo preocupante, incluso más que antes<sup>9</sup>.

#### Dos ejemplos:

1. En Nicaragua. Según las actas del Encuentro de Teología celebrado en Managua en septiembre de 1980 (cf. *Apuntes para una Teología Nicaragüense*, San José, Costa Rica 1981), lo que aquellos teólogos más esperan es el surgimiento de la Iglesia Popular (cf. pp. 66-71). En su autonomía e identidad específica, la Iglesia Popular sería parte y dimensión específica del movimiento popular sandinista. En las pp. 68-69 se habla cómo si en Nicaragua la Iglesia Popular ya fuese una entidad propia y autónoma, en estado de conflicto con la Iglesia Jerárquica y con el CELAM, pero dispuesta a dialogar en plan de igualdad con una y otra. El mismo título de la p. 69 dice así: "Relación Iglesia Popular-Iglesia establecida tradicional". Aunque enseguida se diga que la Iglesia Popular no ejerce un pa-

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

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

ralelismo eclesial ni propone una ruptura eclesial con la Jerarquía, reconoce que "hay hechos que configuran una tensión creciente entre la Iglesia Popular y la Jerarquía" (p. 69). En la p. 72 revelan que "se constatan dos formas de ser Iglesia en Nicaragua, que a su vez se articulan con otras iglesias del Continente. Ambas toman posturas contrarias hacia el proceso revolucionario y están por ello en tensión entre sí". Pero esta tensión es conscientemente buscada por ellos; ya que, como dicen, "solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia" (p. 79). Esta Iglesia Popular no solo tiene graves problemas con los Obispos: tiene toda una concepción diferente de Teología, de Revelación, de Fe y de Iglesia. Véase sobre eso la revista *Medellín* 1982, pp. 129-135.

2. En El Salvador. El día 25 de mayo de 1980 surgió la Coordinación Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), como resultado del trabajo de diferentes sectores eclesiales, comunidades eclesiales rurales y urbanas, sacerdotes, religiosas, seminaristas y jóvenes. La CONIP quiere que "toda la Iglesia debe ser Iglesia de los pobres" (es decir: campesinos, obreros, pobladores de tugurios) y con este fin "debe encarnarse en los procesos históricos de liberación". Anuncia asimismo que "la construcción del socialismo es aquí y ahora la alternativa y mediación histórica que más cristianamente acerca al Reino de Dios". Declara que la Iglesia realiza su misión "desde y con los pobres; lo cual significa y exige: que la Iglesia sea materialmente pobre y esté junto y entre las mayorías despojadas de la humanidad; que la Iglesia adopte como punto clave de acción y reflexión la situación de los pobres; y, finalmente, que la Iglesia se parcialice realmente en favor de los pobres, comprometiéndose con ellos en el restablecimiento de la justicia y de unas condiciones más humanas de vida, en la creación de una nueva conciencia en el hombre". Afirma más: "La Iglesia debe apoyar como Iglesia, comunitariamente, la revolución de los pobres. Esto no quiere decir que la Iglesia niegue al cristianismo su militancia política. Al contrario, la Iglesia de los pobres considera un deber que los cristianos se organicen y militen en las organizaciones revolucionarias que defiendan y luchen por los derechos de los pobres". "Su obligación es estar siempre encarnada en los pobres, su lugar de acción es siempre la base, desde abajo evangeliza y libera". - Las citas entre comillas son tomadas de un documento de la misma organización titulado "Fundamentación Teológica de la CONIP".

##### 5. Iglesia institucional versus Iglesia-comunión.

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

Los documentos del Vaticano II usan con frecuencia la palabra "comunión" o expresiones como "comunión jerárquica" y "comunión eclesial". Informa la nota explicativa previa al capítulo III de la *Lumen Gentium* que "la *comunión* es una noción muy estimada en la Iglesia antigua (como sucede también hoy particularmente en el Oriente)"; y después explica siempre en el n. 2: "su sentido no es el de un *afecto* indefinido, sino el de una *realidad orgánica*, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad". Los subrayados son de

las actas del Concilio. En esta aclaración oficial del Concilio no sólo no hay ninguna oposición entre comunión e institución, sino que la misma naturaleza de la comunión ("realidad orgánica") "exige una forma jurídica". Sin embargo no faltan quiénes imaginan una Iglesia puramente "comunión", carismática e igualitaria (sin necesidad de "jerarquía", que es el gran espantajo), para oponerla a la Iglesia que llaman "institucional", como si existiera una verdadera Iglesia de Cristo no-institucional, de mera comunión, en el sentido de un "afecto indefinido".

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

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

#### 6. Iglesia preconiliar versus Iglesia posconiliar.

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

Esta oposición entre la Iglesia preconiliar y posconiliar es el juego más fácil, común, superficial y arbitrario. Si algo o alguien no agrada en la Iglesia, es sin más proclamado preconiliar y punto. Es una actitud que procede más de la capacidad de hacer caricaturas que del conocimiento exacto de lo que era realmente la Iglesia antes de 1962 o de lo que de hecho enseña o manda el Vaticano II. La mayoría de las veces "posconiliar" no significa que se piensa en una Iglesia a partir de la doctrina o determinaciones contenidas en los documentos del Concilio (que muchos "posconiliares" ni siquiera han estudiado con suficiente seriedad). Su significado es meramente cronológico ("después" del Concilio) como si el Vaticano II hubiera dado luz verde para todo lo que uno quiera.

## 7. Iglesia una versus Comunidades de disentimiento.

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

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

— Las que surgen y se desarrollan en el interior de la Iglesia, permaneciendo solidarias con su vida, alimentadas con sus enseñanzas, unidas a sus pastores. El Papa las aprueba como "una esperanza para la Iglesia universal", indicándoles seis normas o criterios, que el Documento de Puebla asume (n. 648).

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

El fenómeno existe también en América Latina. Puebla lamenta que en algunos lugares intereses claramente políticos pretenden manipular las Comunidades de base y apartarlas de la auténtica comunión con sus Obispos (n. 98). Puebla sabe que "no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atraídos por instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, van perdiendo el sentido auténtico eclesial" (n. 630). Puebla teme que nuestras comunidades eclesiales de base puedan

correr el riesgo de “degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro” (n. 261); y “la secta tiende siempre al autoabastecimiento, tanto jurídico como doctrinal” (n. 262).

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

En un documento titulado “Para una Eclesiología del Pueblo de los Pobres” (“anotaciones de conversaciones tenidas entre algunos teólogos de nuestro Continente”) <sup>11</sup> se presenta la dialéctica entre la Iglesia-gran-institución y la Iglesia-red-de-comunidades. Por Iglesia-gran-institución entienden “la que se nos aparece en su jerarquía y en sus instituciones funcionales a través de las cuales se presta la atención sacramental y asistencial a los fieles, con una autoridad que valora, fundamentalmente, la unidad de la doctrina y de la disciplina. Esta Iglesia busca un prestigio e influencia ante el poder civil, con el cual pretende, en general, conservar buenas relaciones”. Por Iglesia-red-de-comunidades entienden “aquel conjunto de movimientos eclesiales, dentro de la ‘gran institución’, que se constituyen como núcleos de relaciones interpersonales, y en los cuales se busca desarrollar proyectos, fundamentalmente populares, en respuesta a problemáticas específicas con valores prioritarios, como son los de fraternidad, corresponsabilidad y solidaridad”.

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

#### 9. Iglesia-cristiandad versus Iglesia-diáspora.

De origen centroeuropeo, esta terminología fue divulgada en América Latina por los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, ambos inspirados en el inconformado ex-sacerdote Pablo Richard <sup>12</sup>. “Cristiandad” sería una peculiar articulación entre la Iglesia y la sociedad civil mediante el Estado y las estructuras sociales y culturales hegemónicas de un país; la Iglesia

<sup>11</sup> Publicado en la revista mexicana *Servir*, nn. 69-70, pp. 351-382.

<sup>12</sup> Pablo Richard, *Mort des Chrétientés et Naissance de l'Église*, Centre. Lebrét, París 1978. Publicado en Brasil por Ediciones Paulinas, S. Paulo 1982, con el título *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja*, con 244 pp.

participa del bloque histórico y se las arregla con las clases dominantes para lograr ejercer su poder en la sociedad civil; esencialmente, "Cristiandad" sería una Iglesia encarnada en las clases hegemónicas. "Diáspora" sería la presencia de la Iglesia en la sociedad (preferentemente en las clases oprimidas) y no la sociedad dentro de la Iglesia: una diáspora cristiana diseminada dentro del tejido social o una red-de-comunidades esparcidas en el cuerpo social secularizado<sup>13</sup>.

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

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

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

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

- \* Predominio de la dominación carismática, ya que "el Espíritu sopla donde quiere".
- \* La salvación es un proceso que se está llevando a cabo y cuyo actor principal es el hombre. Se realiza por el amor efectivo a los demás.
- \* No hay distinción entre sagrado y profano.

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

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

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

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

### 11. Iglesia de los ricos versus Iglesia de los pobres.

Contra una Iglesia que se autoproclama ser de los pobres, se imagina otra que sería de los ricos, lejos de los pobres y trabajadores y de sus problemas. La base social sobre la cual se apoya la Iglesia de los ricos llamada también burguesa, serían las clases poderosas; todo estaría pensado y decidido desde el medio burgués; sus documentos piden justicia a los ricos, pero no organización y lucha a los trabajadores; dicen que su clero está cultural y afectivamente identificado con las clases no populares; que sus obras y régimen económico son de estilo burgués y capitalista; que dispone de bienes y edificios que no se aprovechan debidamente al servicio del pobre; que sus religiosos tienen riquezas y propiedades acumuladas desde el tiempo de la colonia. Nos informan que esta Iglesia, comprometida con los ricos y poderosos, con sus estructuras y con el poder político, vende su libertad de palabra y de acción a cambio de seguridad, de dinero y privilegios para sus obras, que son a menudo clasistas y paternalistas; que tranquiliza las conciencias de los responsables de las injusticias a cambio de limosnas para sus obras asistencialistas; que ejerce presiones políticas para conseguir ventajas para sí; que se hace cómplice de los opresores y de la represión; que con la educación clasista ha contribuido a la formación y manutención de la mentalidad individualista y los prejuicios de clase; que por no optar en favor de la lucha de los oprimidos, colabora en la violencia de los opresores...

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

Los que así fantasean la Iglesia "de los ricos", desconocen el trabajo de miles de sacerdotes y misioneros, con sus Obispos, que, en todas las parroquias del Continente, se afanan día y noche, con todo tipo de personas y clases sociales, y muy principalmente con los pobres y enfermos, sin agitar banderas, sin sensacionalismo, en una siembra alegre, sencilla, silenciosa. Como buenos pastores, pueden decir con el Apóstol San Pablo: "Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como quien está bajo la ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo" (I Cor 9, 19-23). "Nos preocupan —aseguran nuestros Obispos en Puebla— las angustias de todos los miembros del pueblo cualquiera sea su condición social: su soledad, sus problemas familiares, en no pocos, la carencia del sentido de la vida..." (n. 27).

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

#### IV. Patologías en el Pluralismo Eclesial

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

lo racional es llevado por lo pasional, comienza a entrar en el terreno de lo anormal y patológico.

Algunos piensan que les basta proclamarse pluralistas para tener garantizado el derecho de fantasear cualquier doctrina o praxis y al mismo tiempo permanecer en esta Iglesia que tratan de socavar desde adentro. En el discurso inaugural de Medellín, el Papa Pablo VI se refería a teólogos que "recurren a expresiones doctrinales ambiguas, se arrojan la libertad de enunciar opiniones propias, atribuyéndoles aquella autoridad que ellos mismos, más o menos abiertamente, discuten a quien por derecho divino posee carisma tan formidable y tan vigilantemente custodiado; incluso consienten que cada uno en la Iglesia piense y crea lo que quiere, recayendo de este modo en el libre examen, que ha roto la unidad de la Iglesia misma y confundiendo la legítima libertad de conciencia moral con una mal entendida libertad de pensamiento que frecuentemente se equivoca por insuficiente conocimiento de las genuinas verdades religiosas".

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

### 1. La Fobia a la Iglesia "Institucional"

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

Emilio Colagiovanni publicó en 1973 un estudio sociológico sobre un total de 9.804 procesos de lo que entonces se llamaba reducción de sacerdotes al estado laical<sup>15</sup>. Una investigación particular sobre las motivaciones del abandono del ministerio ordenado descubre entre las varias causas también la insatisfacción con la parte institucional de la Iglesia. En la indicación de esta causa hubo un impresionante crescendo: en 1964: 3.76%; en 1965: 4.04%; en 1966: 5.48%; en 1967: 18.80%; en 1968: 39.40%. Estos números se referían al total de los 9.804 procesos estudiados. Se indican también las estadísticas para algunos países en particular. En Brasil, por ejemplo, en 1969 el 55.74% de los que abandonaron el ministerio indicaron como motivo su rechazo a la Iglesia "institucional". El crescendo en Brasil fue así: 1964: 6.67%; 1965: 4.24%; 1966: 11.69%; 1967: 23.75%; 1968: 25%; 1969: 55.74%.

En la preparación del Sínodo de los Obispos de 1971, que tenía como uno de sus temas el Ministerio Sacerdotal, se hicieron estudios preliminares en numerosos países. La encuesta hecha entonces en España reveló que 53% de los presbíteros declaraba que sus relaciones con los Obispos eran negativas o simplemente pasivas y frías. Se constató que parte importante del clero actúa cada vez más al margen de la organización

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

de la Iglesia, o lo soporta como un mal menor, o se relaciona con ella sin entusiasmo o interés para que funcione mejor. 26% de la totalidad del clero español declaraba no sentirse ya identificado con la Iglesia como institución visible. Entre los jóvenes esta posición llegaba al 49%. La encuesta hecha en esta misma ocasión en Brasil, reveló una situación semejante: 45% de los presbíteros señalaba a la Iglesia "institucional" como uno de los mayores problemas de la Iglesia en aquella nación. 24.5% opinaba que la Iglesia institucional era uno de los principales obstáculos para el ejercicio de su ministerio<sup>16</sup>.

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

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

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

<sup>17</sup> Cf. *Revista Eclesiástica Brasileira* 1981, pp. 567-577.

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

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

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

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

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

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

No hay duda que en la Iglesia, tal como Cristo la quiso, existe y debe haber lo extrínseco, lo jurídico y lo centralizado, pero reducirlo todo a estos tres elementos, es transformarla en ridícula caricatura que, como tal, jamás existió, ni siquiera en la mente del Papa San Gregorio VII, que habría sido la expresión más alta de este modelo eclesiástico. Lamentan nuestros tres autores que "esta forma de Iglesia, como Sociedad perfecta, no ha pasado aún de moda"; y añaden con sagacidad: "Al

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

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

analizarla, debemos decir, con toda honestidad, que de ningún modo es el modelo para América Latina". Ni para América Latina, ni para ningún continente. Pues es pura fantasía.

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

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

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

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

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

---

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

la sociedad civil según las normas de la fe cristiana" (DH 13b; cf. GS 76c).

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

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

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

Por ser analogía, tampoco se debe olvidar que la Iglesia "como sociedad" es "muy superior a todas las demás sociedades humanas, a las que supera como la gracia sobrepasa a la naturaleza", según las palabras de Pío XII en *Mystici Corporis*. Como organización, la Iglesia es de hecho una sociedad única en su género, incomparable e irreplicable, precisamente porque sobrepasa absolutamente todos los límites naturales o meramente humanos. Es una sociedad estrictamente atípica, que no se explica ni funciona según modelos sociológicos. Pues precisamente lo que en ella es "sociedad" o "institución" es transformado en signo e instrumento del

Espíritu Santo. Esto significa la total relativización de lo social, visible, humano u organizado en la Iglesia. Pero es también la razón que permitía a Puebla asegurar que "la jerarquía y las instituciones, lejos de ser obstáculo para la evangelización, son instrumentos del Espíritu y de la gracia" (n. 206). Lo institucional y lo carismático se unen en una única "realidad compleja" (LG 8a), que es la Iglesia.

## 2. La Aversión al Poder

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

En sus agresivos ensayos de eclesiología militante<sup>22</sup> el Padre Leonardo Boff, O.F.M., se transforma en cazador de dominadores y grandes o pequeños opresores y tiranos y fácilmente los descubre o pretende haberlos encontrado tanto en el Papa y su curia como entre los Obispos y sus curias. Según él, "primitivamente el pueblo cristiano participaba del poder de la Iglesia", pero después hubo "un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero contra el pueblo cristiano", que fue así "expropiado" de sus capacidades: "se creó un cuerpo de funcionarios y peritos encargados de atender los intereses religiosos de todos mediante la producción exclusiva por ellos de bienes simbólicos para ser consumidos por el pueblo ahora expropiado" (p. 179). De este modo surgió una Iglesia "disimétricamente estructurada" con un grupo dominante que secuestró el mensaje liberador de Jesús en función de sus intereses, "hasta el punto de expropiar del pueblo cristiano todas las formas de participación decisoria" (p. 191). En esta Iglesia, ahora disimétrica, con dueños y expropiados, con opresores y oprimidos, con productores y consumidores, los jerarcas son los capitalistas, los dueños de los medios de producción religiosa (que sería el "capital"), los monopolizadores del poder, los creadores y controladores del discurso oficial (p. 75). En esta iglesia del poder, la jerarquía "piensa, dice y no hace", mientras que el laico "no debe pensar, no puede decir, pero hace" (p. 85). En ella, "de un lado se encuentra la *Ecclesia docens* que todo sabe y todo interpreta;

---

<sup>22</sup> Véase la obra citada en la nota 13. Este libro tiene el subtítulo de "Ensaio de eclesiología militante".

de otro lado el laico que nada sabe, nada produce y todo recibe, la *Ecclesia discens*. La jerarquía no aprende nada en contacto con los laicos; éstos no tienen espacio eclesial para mostrar su riqueza" (p. 218). Es una Iglesia "hambrienta de poder" (p. 87); en ella el poder es como un dinosaurio insaciable para "someter todo y todos a los propios dictámenes del poder" (p. 88). La "potestas" es imaginada como categoría-clave para la autocomprensión de la Iglesia. "El poder se instaurará como el horizonte máximo a partir del cual será asimilado, comprendido y anunciado el Evangelio" (p. 88). "El poder eclesiástico leía, releía y volvía a leer del NT casi que exclusivamente las Epístolas católicas en donde ya aparecen los primeros signos de un pensar en términos de poder, de ortodoxia, de tradición, de preservar más que de crear, de moralizar más que de proféticamente proclamar" (p. 101). Según él, "el ejercicio del poder en la Iglesia siguió los criterios del poder pagano en términos de dominación, centralización, marginalización, triunfalismo, *hybris* humana bajo capa sagrada" (p. 98). El piensa asimismo que la actual estructura de poder en la Iglesia no tiene origen divino: ella nace concretamente de la experiencia con el poder romano y la estructura feudal (p. 71). "Con la entrada en la Iglesia de los funcionarios del Imperio que debían asumir la nueva ideología estatal, se procesó más bien una paganización del Cristianismo que una cristianización del paganismo" (p. 87).

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

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

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

Además, volviendo al citado libro *Igreja: Carisma e Poder*, el poder es "pura función de servicio (pp. 99, 108, 185). "La jerarquía es de mero servicio interno y no constitución de estratos ontológicos que abren el camino para divisiones internas al cuerpo eclesial y de verdaderas clases de cristianos (sentimiento analítico)" (p. 27).

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

Como se ve, la enloquecida actitud de aversión al poder acaba desembocando en la misma negación del poder. En la Iglesia no habría poderes: hay servicios. En su discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, el 28-1-1971, el Papa Pablo VI ya llamaba la atención sobre semejantes conclusiones: "Bien es verdad que, hoy, el carácter de 'servicio' de la autoridad de la Iglesia se ha acentuado tanto por parte de algunas personas, que se pueden manifestar dos peligrosas consecuencias en la concepción constitutiva de la misma Iglesia: la de atribuir una prioridad a la comunidad, reconociéndole poderes carismáticos eficientes y propios; y la de menospreciar el aspecto potestativo de la Iglesia, con acentuado descrédito de las funciones canónicas en la sociedad eclesial, de donde ha nacido la opinión de una libertad indiscriminada, de un pluralismo autónomo, y una acusación de "juridicismo' a la tradición y a la praxis normativa de la Jerarquía. Ante estas interpretaciones que no corresponden fundamentalmente a los designios de Cristo y de la Iglesia, queremos recordar también hoy que la autoridad, o sea, el poder de coordinar los medios aptos para alcanzar el objetivo de la sociedad eclesial, no es contraria a la efusión del Espíritu en el Pueblo de Dios, sino vínculo y defensa".

La actitud de aversión al poder no es una originalidad latinoamericana. Los profesores europeos Hans Küng, Edward Schillebeeckx, O. P., y otros más son los inspiradores de sus epígonos entre nosotros. En un largo artículo sobre "La Comunidad Cristiana y sus Ministros", para el n. 153 (1980) de la revista *Concilium*, el Prof. Edward Schillebeeckx<sup>24</sup> distingue fundamentalmente entre la concepción del ministerio vigente en el primer milenio, sobre la base de criterios teológicos, y del segundo milenio, sobre la base de factores extrateológicos (cf. pp. 396-397, 421, 424-425). La principal razón teológica estaría en el canon 6 del Concilio de Calcedonia, del 451<sup>25</sup>. Este canon había prohibido las ordenaciones absolutas (sin conexión con alguna Iglesia local), declarándolas sin efecto o inválidas. Por causa de los abusos de las ordenaciones absolutas y para *disciplinar* el problema de los clérigos vagantes, se establecía como *condición* para la válida ordenación el estar asignado a una determinada Iglesia o comunidad local<sup>26</sup>. Del canon calcedonense —y desconociendo la doctrina de Trento— Schillebeeckx es capaz de sacar conclusiones de este calibre:

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

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

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

- \* La llamada, designación o aceptación por parte de una determinada comunidad no es solamente condición sino un elemento esencial o incluso "la esencia" de la ordenación (pp. 403, 417).
- \* "El ministerio es una realidad esencialmente eclesial y pneumatológica, y no una calificación ontológica" (p. 403); esto es: "La condición sacerdotal no afecta al cristiano individual (al ordenado), sino a la comunidad como colectividad" (p. 414).
- \* "No por el simple hecho de tener 'potestad de ordenación' se puede presidir una comunidad y, en consecuencia, la Eucaristía; antes bien el dirigente designado o aceptado por la comunidad recibe, *mediante esta incorporación a una determinada comunidad*, todas las facultades necesarias para dirigir una comunidad cristiana" (p. 404).
- \* "El presidente de la comunidad tiene, *en virtud del derecho de la comunidad a la eucaristía*, el derecho de presidir la misma eucaristía. Dado que la comunidad es una comunidad eucarística, sin eucaristía no puede vivir evangélicamente. Si no hay presidente, elige de entre sus filas un candidato apropiado" (p. 405).
- \* "Quien tiene la competencia para dirigir la comunidad es *ipso facto* también presidente de la eucaristía (en este sentido, la presidencia de la eucaristía no necesita una competencia *aparte*, distinta de la dirección)" (p. 411). Por eso el hecho actual de cristianos que "presiden" sus comunidades pero no pueden celebrar la eucaristía, debe ser considerado como una "anomalía eclesiológica" (p. 428).
- \* "El sujeto activo de la Eucaristía era la comunidad... El pueblo celebra, y el sacerdote se limita a presidir con espíritu de servicio" (p. 413).

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

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

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

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

### 3. La Obsesión contra la Nueva Cristiandad

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

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

Clodovis Boff pretende captar el tema central del Documento de Consulta, que sería el hilo conductor de todas las corrientes que aparecen en el texto y que juega con la misión misma de la Iglesia en el momento actual de América Latina. La situación sería ésta: Como estamos en un importante momento histórico de transición o paso hacia un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial; y dado que esta nueva sociedad necesariamente tendrá que modelarse sobre los dos únicos modelos de sociedad urbano-industrial que hoy se presentan (el capitalismo y el colectivismo); y puesto que ambos modelos son secularistas o contrarios a la religión, será misión de la Iglesia salvaguardar la religiosidad cristiana de los pueblos latinoamericanos tan terriblemente amenazada por el secularismo de la naciente sociedad urbano-industrial. Y como, además, sólo la unificación de los diversos pueblos de AL le permitirá salir del estado subordinado y marginal en el cual se encuentran; y como esta urgente unificación descubre en la cultura profundamente cristiana de la población latinoamericana su principal factor aunante, tiene la Iglesia en esta labor unificadora una tarea de primerísima importancia, para superar la gran contradicción de nuestro tiempo: su vocación es "aunar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (palabras de Pablo VI, citadas en el n. 675 del Documento de Consulta).

El autor reconoce que esta perspectiva no es carente de grandeza y que la tarea de la Iglesia se presenta realmente exaltadora. Confiesa que semejante perspectiva le causó un primer impacto de deslumbramiento. Pero examinando mejor tan vasto panorama, se emocionó con este descubrimiento: "Vemos reaparecer una figura conocida, y conocida ya desde hace más de un milenio: ¡el ideal de la cristiandad!". Concede que la palabra "cristiandad" no aparece ni una vez en el Documento, pero afirma que invade todo el texto. "Se presenta con otros apellidos: 'nueva cultura (cristiana)' (nn. 218-220, 640, 903, 906), 'nueva civilización (cristiana)' (nn. 212, 222, 310, 316, 378, 379), 'nueva sociedad' (nn. 737,

---

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

cf. 244, 234-237, 316), 'nuevo orden' (nn. 919, 948). Y añade: "Bastaría haber advertido que la seductora bandera levantada ante nuestros ojos ostentaba en sus pliegues el viejo blasón feudal para dispersarnos en medio de grandes e irreverentes carcajadas".

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

Es la obsesión contra la nueva cristiandad.

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

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

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

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

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

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

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

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

El primer punto doctrinal que el Papa Pablo VI quiso señalar al inaugurar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968) se refería a "la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios"; pues, decía, esta doctrina "de clarísima e

impugnabile derivación evangélica” es particularmente impugnada en nuestros días: “se quiere secularizar el cristianismo, pasando por alto su esencial referencia a la verdad religiosa, a la comunión sobrenatural con la inefable e inundante caridad de Dios para con los hombres, su referencia al deber de la respuesta humana, obligada a osar amarlo y llamarlo Padre y en consecuencia llamar con toda verdad hermanos a los hombres, para librar al cristianismo mismo de ‘aquella forma de neurosis que es la religión’ (Cox), para evitar toda preocupación teológica y para ofrecer al cristianismo una nueva eficacia, toda ella pragmática, la sola que pudiese dar la medida de su verdad y que lo hiciese aceptable y operante en la moderna civilización profana y tecnológica”. El amor de Dios es anterior al amor del prójimo: este deriva de aquel (cf. Puebla n. 327). Véase Francisco Interdonato, S.J., *La opción del amor de Dios y al prójimo en América Latina*, en la revista *Medellín* 1977, pp. 351-374.

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

En *Apuntes para una Teología Nicaragüense*<sup>30</sup> la “cristiandad” es el enemigo mayor (cf. pp. 96-103). La actitud de anticristiandad lleva a estos teólogos latinoamericanos a privatizar la vida cristiana: nombrar a Dios en la Constitución, ubicar crucifijos en los tribunales y las cámaras legislativas, hacer obligatoria la enseñanza de la religión en el sistema escolar, etc. sería “cristiandad” rechazable (p. 134); tener sindicatos “cristianos”, cooperativas “cristianas”, unión de colonos “cristianos”, etc. sería “neocristiandad” (p. 157). Los Obispos de Nicaragua son acusados

<sup>29</sup> Véase la obra citada en la nota 14.

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

de seguir trabajando según un modelo de neocristiandad (p. 143), del cual todavía no se han liberado (pp. 134, 135). Pero ellos mismos, que antes exigían una total separación entre Iglesia y Estado y acusaban a la Iglesia de vivir en "maridaje completo" con el régimen somocista (p. 40), conviven ahora con el régimen sandinista en connubio escandaloso.

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

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

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

Lo que rechazan como "nueva cristiandad" no pasa de ser un espantajo. Según sus víctimas, el Vaticano II ciertamente sería un intento de introducir en el mundo moderno la nueva cristiandad. Pues lo que ellos desdeñan, aflora por todos lados en todos los documentos conciliares. Los laicos son constantemente invitados al apostolado de la animación cristiana del orden temporal, al esfuerzo de informar con el espíritu cristiano la mente, las costumbres, las leyes y las instituciones sociales o comunitarias. Precisamente este es el apostolado específico de los laicos. "Impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu del Evangelio" (AA n. 5) es la consigna del Concilio. *Animatio christiana ordinis temporalis*, se repite a todo instante (cf. AA 2, 4e, 16c, 19a.). Hablando de la Iglesia, afirma el Concilio: "Su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo, y transformarse en familia de Dios". (GS 40b). Semejante concepción ya no cabe en las categorías de los que descubren intentos de nueva cristiandad hasta en una escuela católica. Pero es ciertamente una preocupación

fundamental del Concilio. Y también de Medellín. El documento de Medellín sobre los laicos lo repite a manos llenas. Medellín habla sin inhibiciones de la necesidad de escuelas "católicas" (Educ. nn. 8-9), de universidades "católicas" (ib. nn. 21-24), de organizaciones y movimientos "católicos" de juventud (Juv. n. 17), de una visión "cristiana" de la paz (Paz nn. 14-18), etc. Puebla igual. Ni vale la pena comprobar cosas tan evidentes. Sea suficiente esto, tomado de la última página de Puebla: "...todo ello hará posible una participación libre y responsable, en comunión fraterna y dialogante, para la construcción de una nueva sociedad verdaderamente humana y penetrada de valores evangélicos. Ella ha de ser modelada en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y debe ser respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de nuestros pueblos, llenos de esperanza que no podrá ser defraudada" (n. 1308).

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

¿Sería ésta la ilusión de una nueva cristiandad?

#### 4. La Idealización de los Pobres

"La inmensa mayoría de nuestros hermanos sigue viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado". Con estas palabras resume el Documento de Puebla en el n. 1135 uno de los aspectos de la situación social de la realidad latinoamericana, descrita más abundantemente en los nn. 15-71. Si en Medellín el clamor que brotaba de millones de hombres era sordo (cf. Puebla n. 88), en Puebla este clamor ya es "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (n. 89). Nuestros Obispos hablan otras veces de estas "inmensas mayorías" (n. 1129), "grandes mayorías" (nn. 1207, 1260), "gran mayoría" (n. 1208) o "mayoría" (n. 1156).

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

"Del asistencialismo se pasó a la promoción, de la promoción a la conciencia crítica, de la conciencia crítica se pasó a la conciencia política de compromiso, de la conciencia política de compromiso se pasó a la conciencia política de clase. Y a partir de ahí, la 'opción preferencial por los pobres'. a pesar de traer la connotación clara de no ser excluyente, pasó a ser sínó-

nimo de toma de posición en favor de un compromiso político de categorías determinadas, dentro del modelo rígido y absoluto, sin que pueda existir margen para otro camino aceptable para el cristiano. Lo que sería trabajo de los laicos, en cuanto constructores de la sociedad pluralista, en el concepto de muchos, llegó a ser tarea propia y obligatoria de los Obispos y de los presbíteros, hasta el punto de que, si no se colocan al servicio de esa empresa de transformación directa de las estructuras, ya no serían Obispos y sacerdotes coherentes con el Evangelio y la Iglesia. En esta forma, se ha creado una grave y peligrosa ambigüedad. Así, las obligaciones primarias de la jerarquía llegaron a ser consideradas el instrumento principal de los cambios radicales en el orden social, político y económico de los Países de nuestro Continente" (del Discurso pronunciado en la celebración de las bodas de plata del CELAM, Río de Janeiro, 3 de julio de 1980; el texto se encuentra en el Boletín CELAM de agosto de 1980, p. 18).

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

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

Lo que en muchos lugares se nota es que, en vez de cultivar aquella deseada sana cooperación entre Iglesia y Estado, tratan de acrecentar la natural tensión para transformarla en oposición. De la unión entre Iglesia y Estado (que era el extremo dudoso de la cristiandad) pasan a la oposición entre Iglesia y Estado (que será el otro extremo igualmente discutible). El Estado, cualquiera que sea, a excepción del socialista, pasa a ser considerado simplemente como enemigo y opresor de los pobres

que son, sin más, identificados con el "pueblo". Simplificando todavía más el statu quo de la situación social, la sociedad como tal es globalmente imaginada como dividida en dos clases: los ricos (que serían los opresores) y los pobres (que son los oprimidos). Y porque la opresión, con toda la casta de los ricos, es una situación de injusticia y violencia institucionalizadas<sup>31</sup>, ya es más que evidente que la Iglesia, en su conjunto, al frente el Papa, los Obispos y Presbíteros, debe alienarse incondicionalmente al lado de los pobres oprimidos y de sus luchas liberadoras. No hacerlo, sería una actitud contraria al Evangelio.

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

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

- Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en México en agosto de 1975. Sus actas fueron publicadas bajo el título *Liberación y Cautiverio*, un volumen de 658 páginas.
- Encuentro Nacional de Teología de la Liberación, celebrado en Colombia del 16 al 19 de marzo de 1979. Véase el informe y las conclusiones en la revista *Solidaridad*, Bogotá, abril de 1979.
- Congreso Internacional Ecuménico de Teología, celebrado en S. Paulo, Brasil, del 20 de febrero al 3 de marzo de 1980. Sus conclusiones, con el título "Eclesiología de las comunidades cristianas populares", fueron publicadas también en la revista *Medellín* 1980, pp. 282-296, con dos comentarios: uno del P. José Idígoras, S.J., en las pp. 352-365; otro del Pbro. Francisco Tamayo, pp. 537-543.
- Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en Managua, Nicaragua, del 8 al 14 de septiembre de 1980. Sus actas fueron publicadas con el título "Apuntes para una Teología Nicaragüense" por el Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica 1981, con 198 pp. Sobre estas actas véase la revista *Medellín* 1982, pp. 129-135.

Este proceso de idealización de los pobres es más emocional que racional. Pablo Richard informa cómo "el término un poco romántico

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

<sup>32</sup> El libro fue publicado por la Editorial Eal Terrae, Santander (España), en 1981. Tiene 349 pp.

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

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

- \* El único lugar del encuentro con Dios: "Nos encontramos con Dios en el quehacer liberador y *no fuera de él*"<sup>35</sup>.
- \* Los únicos portadores del Evangelio: "Si el Reino se hace presente cuando los hombres son evangelizados, estamos convencidos de que esto ocurre *únicamente* en la medida en que son los pobres mismos los portadores de la buena nueva de la liberación *para todos los hombres*, es decir, en la medida en que *ellos se apropian el Evangelio y lo anuncian*, en gestos y palabras, rechazando a la sociedad que los explota y margina"<sup>36</sup>.
- \* El sujeto verdadero de la Iglesia: "En la medida en que el pueblo (en el contexto: el pobre oprimido) llegue a ser sujeto de la historia, el Pueblo de Dios será el sujeto verdadero de la Iglesia"<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo*, Sígueme 1976, p. 16.

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

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

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

<sup>37</sup> *Ibidem*, n. 26.

- \* Con privilegio profético: "Rompeamos el esquema manipulador de ir a evangelizar al pueblo como si nosotros fuéramos dueños de la verdad. El pueblo es evangelizado cuando él mismo comienza a evangelizarse y nosotros lo acompañamos en esta tarea. Los pobres son tanto constructores de la historia, como constructores de la Iglesia"<sup>38</sup>.
- \* El único sujeto de la teología: como elemento fundamental para la metodología teológica latinoamericana se exige: "Redefinición del agente de teología, que ya no es el teólogo profesional, sino el grupo o la comunidad de cristianos; con esto se comprende que el sujeto que hace teología es el sujeto colectivo. Esto significa que el pueblo se apropia nuevamente de los medios de producción semántica para la elaboración político-teológica"<sup>39</sup>; "sólo el proletario puede traducir esta lucha liberadora en términos teológicos creíblemente, y con una racionalidad científica y constructiva"<sup>40</sup>.

Los documentos o autores que hablan tan líricamente de los pobres se refieren a los pobres en sentido sociológico (pobreza material, miseria) y no a los pobres en sentido teológico de lo que Medellín llamaba pobreza "espiritual" (Doc. Pob. n. 4) y Puebla presenta como pobreza "cristiana" o "evangélica" (nn. 1148-1152). Pues con relación a los pobres en este último sentido nadie duda que tengan un lugar absolutamente privilegiado en el designio de Dios.

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

Pero la verdad es que el pobre-explotado-oprimido vive en una situación contraria a la voluntad de Dios. Este pobre es, como señala Puebla, una "imagen ensombrecida y aun escarnecida" de Dios (n. 1142). Esta es la razón porque Dios toma su defensa y los ama; pero no se puede decir que Dios se complace con esta situación de miseria y opresión para hacer de ella la condición que posibilite el entendimiento de su Palabra. Dios no se alegra con sus creaturas irrealizadas: las quiere en la alegría y no en la tristeza, en el centro de la vida y no en la periferia, en la salud y no en la enfermedad, en el dominio sobre la naturaleza y no esclavos de ella. Es sencillamente un grave error pensar que los no-pobres son todos ellos opresores y explotadores y por ende incapaces de ser buenos cristianos que aceptan, entienden y viven las Palabras y los Misterios de Dios. Es una inaceptable simplificación dividir la humanidad

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

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

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

en dos bandos: o pobres-explotados o ricos-explotadores, como si entre unos y otros no hubiese lugar para lo que llamamos clase media. "La Iglesia se alegra de ver en muchos de sus hijos, sobre todo de la clase media más modesta, la vivencia concreta de esta pobreza cristiana", exclama Puebla en el n. 1151. Es totalmente ahistórico afirmar que los que no son pobres no pueden vivir el ideal de la pobreza evangélica, aunque sea también verdad que "por el corazón de cada cristiano pasa la línea que divide la parte que tenemos de justos y de pecadores", aclara Puebla en el n. 253. Sería una visión absolutamente irreal pensar que los pobres no son también pecadores que necesitan, igual que todos los demás seres humanos, de constante conversión. El pobre, en su casa, con su mujer e hijos, muchas veces es tan opresor como el rico. "El mejor servicio al hermano (pobre) es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente", sostiene Puebla en el n. 1145. La razón de ser de todo nuestro empeño social es acabar con la pobreza-miseria para que ya no haya pobres. Pues "condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores de nuestro Continente" (n. 1159). Es una situación "contraria al plan del Creador" (n. 28). Está en contradicción con las exigencias del Evangelio (cf. n. 1257).

Siempre se había entendido que el antiguo "gloria Dei vivens homo" significaba que Dios es glorificado por el hombre viviente y realizado; pero ahora los idealizadores de los pobres pretenden que proclamemos "gloria Dei vivens pauper", como si la existencia de pobres fuese un himno de glorificación de Dios<sup>41</sup>. Como degradación de la imagen divina sobre la tierra y disminución de la dignidad y de la personalidad humana, la pobreza como carencia es un pecado social que debe ser erradicado para acabar con los pobres. ¿Y entonces, qué? ¿Ya no habría posibilidad de anunciar y entender la Palabra de Dios?

Entonces tendríamos la gran oportunidad de construir la auténtica "Iglesia de los Pobres", tal como fue propuesta por el Papa Juan Pablo II en notable discurso pronunciado el día 2 de julio de 1980 en la Favela Vidigal (barrio pobre) de Río de Janeiro<sup>42</sup>, nuestro Papa Juan Pablo II aclaró admirablemente el sentido de una "Iglesia de los Pobres". Vale la pena acompañar su exposición por lo menos en forma esquemática:

1. Su punto de partida: "Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los cielos" (Mt. 5, 3).

2. Los pobres de espíritu se caracterizan por dos aperturas:

\* Abiertos a Dios y a las maravillas de Dios. Son "pobres" porque están prontos a aceptar siempre el don divino; "de espíritu", por-

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

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

que tienen la conciencia de haber recibido todo de las manos de Dios como don gratuito y viven constantemente agradecidos.

- \* Abiertos para los hombres. Es una derivación de la apertura a Dios. "Los corazones abiertos para Dios están, por eso mismo, más abiertos para los hombres". Dispuestos a ayudar desinteresadamente, a compartir lo que tienen.

3. El que no es pobre de espíritu está fuera del Reino de Dios. Por eso todos deben esforzarse para ser pobres de espíritu, es decir: abiertos a Dios y a los demás. Esta invitación es dirigida particularmente a:

- \* Los que viven en la miseria: ya están más cercanos a Dios, pero deben tratar de abrirse a Dios y a los hermanos. Sólo así conservan la dignidad humana.
- \* Los que viven en el bienestar: deben hacer un esfuerzo mayor para no cerrarse en sí mismos. Les cuesta más abrirse a Dios. Deben compartir sus bienes con los demás.
- \* Los que viven en la abundancia: deben pensar que el valor del hombre no se mide por lo que *tiene* sino por lo que *es*. Su peligro mayor: cerrarse en sí mismos; es la ceguera espiritual. El que tiene mucho debe dar mucho. Cuanto más alto está, más debe servir. "Son pobres de espíritu también los ricos que en proporción de su riqueza no dejan de darse a sí mismos y de servir a los demás".

4. La Iglesia de todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres.

5. La Iglesia de los pobres se dirige a todos los hombres. "Así, pues, la Iglesia de los pobres habla en primer lugar y por encima de todo al hombre. A cada hombre y, por lo tanto, a todos los hombres. Es la Iglesia universal. *No es la Iglesia de una clase o de una sola casta.* Y habla en nombre de la propia verdad. Esa verdad es realista. Tengamos en cuenta cada realidad humana, cada injusticia, cada tensión, cada lucha. La Iglesia de los pobres no quiere servir lo que causa las tensiones y hace estallar la lucha entre los hombres. La única lucha, la única batalla a la que la Iglesia quiere servir es la noble lucha por la verdad y por la justicia y la batalla por el verdadero bien, la batalla en la cual la Iglesia es solidaria con cada hombre. En ese camino, la Iglesia lucha con la 'espada de la palabra', no ahorrando las voces de aliento, pero tampoco las amonestaciones, a veces muy severas (igual que Cristo hizo). Muchas veces, incluso amenazando y demostrando las consecuencias de la falsedad y del mal. En esta su lucha evangélica, la Iglesia de los pobres no quiere servir a fines inmediatos políticos, a las luchas por el poder y, al mismo tiempo, procura con gran diligencia que sus palabras y acciones no sean usadas para tal fin, no sean instrumentalizadas".

6. La Iglesia de los pobres se dirige también a las sociedades: "a las sociedades en su conjunto y a las varias *capas sociales*, a los grupos y profesiones diversos. Habla igualmente a los *sistemas* y a las *estructuras*

sociales, socio-económicas y socio-políticas. Habla el lenguaje del Evangelio, explicándolo a la luz del progreso de la ciencia humana, pero sin introducir elementos extraños, heterodoxos, contrarios a su espíritu. Habla a todos en nombre de Cristo y habla también en nombre del hombre (especialmente a aquellos a quienes el nombre de Cristo no dice todo, no expresa toda la verdad sobre el hombre que este nombre contiene)".

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

### 5. La Institucionalización del Conflicto

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

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

que decir con toda sinceridad que quizá este problema doctrinal es actualmente el problema de base de América Latina" (véase el texto y su contexto en el Boletín CELAM septiembre 1978, p. 18).

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

Las constantes acusaciones a la Iglesia de haber ideologizado la fe; el trabajo de desbloqueo de las conciencias populares con un cambio cualitativo de la moral cristiana; la reinterpretación de la fe reducida al fin y al cabo a un acto político, con negaciones o alteraciones del contenido de la fe católica; la caprichosa relectura de la Biblia; las arbitrariedades en lo que llaman reapropiación popular de la Liturgia; la opción por el socialismo marxista con todas sus consecuencias de odio

---

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

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

y de lucha de clases; todo eso debería tener como conclusión o actitud lógica el abandono de la Iglesia católica o la ruptura con ella. Sin embargo declaran solemnemente: "Los cristianos que estamos comprometidos en la lucha marxista-revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia"<sup>45</sup>. "Y es también así, avanzando en la acción y análisis, como resolveremos todas las preguntas que rodean nuestro intento de ser cada día más cristianos y más marxistas, de ocupar con más derecho un puesto dentro de la Iglesia y cubrir con creciente eficacia nuestra trinchera en el frente socialista"<sup>46</sup>.

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

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

Gonzalo Arroyo, S.J., al analizar la situación de América Latina en los años de 1972, constataba que para las grandes masas la voz del Cristianismo está centrada en la Iglesia, más concretamente en los Obispos y sacerdotes. "De ahí que, desde el punto de vista sociológico, la lección de ruptura con la Iglesia actual, Iglesia que muchas veces la vemos comprometida con los privilegiados, sería indudablemente una acción poco eficaz políticamente, en el caso general, porque reduciría nuestro campo de acción a masas restringidas"<sup>49</sup>. El hecho de que en nuestro movimiento exista un número grande de sacerdotes le da un valor simbólico, una presencia simbólica mucho mayor a los cristianos que si no existiera. Por el momento, la presencia con cierta preponderancia de sacerdotes es

---

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

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

<sup>47</sup> Tomado del documento de Perpiñán, n. 38.

<sup>48</sup> Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo*, Sígueme 1976, p. 203.

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

útil para llegar a masas cristianas aún no concientizadas, aún no politizadas, para poder aumentar y sumar fuerzas por la causa que buscamos, por el socialismo”<sup>50</sup>.

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

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

En una entrevista concedida a la revista panameña, dirigida por Jesuítas, *Diálogo Social*, de marzo de 1982, Pablo Richard declara rotundamente: “Yo recorro las universidades, los colegios, etc. y les hago discursos de marxismo, leninismo, etc. Lo que más les pega a los muchachos es que yo les diga: bueno, compañeros, y por lo demás, hace diez años hice una opción marxista-leninista que ha supuesto para mí una riqueza enorme de espiritualidad cristiana. ¡Lo terrible es que te siguen!”. Así, pues, la vaga opción “por el socialismo” de 1972, hoy es una declarada y clara “opción marxista-leninista”. Su tesis, fuertemente recalcada también por la revista (que sigue presentando al ex-sacerdote como sacerdote, teólogo y escriturista), es ésta: “Para madurar en la fe, hay que ser ateo en el sentido marxista”. Tan paradójica y casi paranoica proposición es así explicada: “Decir ateísmo es decir práctica política de liberación. Es exactamente lo mismo. Los cristianos tienen que asumir esta práctica con todas sus implicaciones. La crítica marxista a la religión, somos los cristianos quienes primero debemos vivirla. Para madurar en la fe, hay que ser ateo, justamente” (p. 51). Y hay más: “El desafío mayor para los cristianos y su maduración en la fe, es la Iglesia. Es

<sup>50</sup> Idem *ibidem* p. 391.

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

<sup>52</sup> Idem *ibidem*, n. 4.

<sup>53</sup> El texto de este “Consenso Mínimo” se encuentra en el boletín n. 4, septiembre de 1974, del Grupo SAL de Medellín, p. 3.

que la Iglesia, muchas veces, se convierte en el máximo obstáculo a la fe. Gracias a Dios va surgiendo un rostro de Iglesia nuevo, que permite a los cristianos superar este mayor y más difícil desafío”.

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

Dos afirmaciones merecen ser destacadas:

—Nos interesa vivir el conflicto al interior de la Iglesia.

—Es necesario institucionalizar este conflicto.

Parece ser la única institución deseada por los antiinstitucionalistas.

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

“Los enfrentamientos que nuestros movimientos han tenido con autoridades eclesíásticas han tratado de ser colocados en la perspectiva más amplia de nuestras responsabilidades en la lucha popular. En este campo predomina, con escasas excepciones, la tendencia a no dejarnos aislar al interior de las Iglesias, pero simultáneamente a no dejarnos recuperar ni al interior ni al exterior de ellas por una orientación procapitalista e interclasista”<sup>55</sup>.

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

—“No dejarnos aislar”.

—“No dejarnos recuperar”.

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

Al denunciar en la Exhortación *Paterna cum benevolentia*, de 8-12-

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

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

1974, los fermentos de infidelidad al Espíritu Santo que hoy aparecen en la Iglesia y que por desgracia "tratan de socavarla desde dentro", el Papa Pablo IV observaba este hecho, constatable también en América Latina: "Promotores y víctimas de dicho proceso pretenden permanecer en la Iglesia, con los mismos derechos y las mismas posibilidades de expresión y acción de los demás, para atentar contra la unidad de la Iglesia" (n. 3).

## V. El Rostro Actual de la Iglesia

### 1. La Iglesia del Vaticano II

Para rematar lo que esquemáticamente fue indicado en la primera parte de este ensayo y para completar el marco en el cual actualmente se mueve nuestra Iglesia, sea a nivel internacional, sea a nivel latinoamericano, sea a nivel estrictamente local, se me permita reproducir unas páginas redactadas bajo el impacto casi inmediato del Concilio Vaticano II<sup>56</sup>. Pues este Concilio de nuestro tiempo y para la difícil etapa de transición que nos toca vivir, es y debe ser determinante para la actual configuración de nuestra Iglesia católica. Es y será para el futuro próximo nuestro tipo de eclesiología. En su discurso inaugural de la Conferencia de Puebla nos decía el Papa Juan Pablo II: "En el primer discurso de mi pontificado, subrayando el propósito de fidelidad al Concilio Vaticano II y la voluntad de volcar mis mejores cuidados en el sector de la Eclesiología, invité a tomar de nuevo en mano de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* para meditar con renovado afán sobre la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre su modo de existir y actuar. No sólo para lograr aquella comunión de vida en Cristo de todos los que en El creen y esperan, sino para contribuir a hacer más amplia la unidad de toda la familia humana. Repito ahora la invitación, en este momento trascendental de la evangelización en América Latina: la adhesión a este documento del Concilio, tal como resulta iluminado por la tradición y que contiene las fórmulas dogmáticas dadas hace un siglo por el Concilio Vaticano I, será para nosotros, pastores fieles, el camino cierto y el estímulo constante en orden a caminar por las sendas de la vida y de la historia". Dos días antes, en la Catedral de México, había exclamado: "Tomad en vuestras manos los documentos conciliares, especialmente el *Lumen Gentium*, estudiadlos con amorosa atención en espíritu de oración, para ver lo que el Espíritu ha querido decir sobre la Iglesia".

Ni los soñadores más audaces habrían imaginado veinte años atrás lo que sucedió en el Vaticano II y, sobre todo, lo que está aconteciendo en la vida eclesiástica posconciliar. Muchos viven sinceramente espantados y se interrogan con ansiedad si aún somos católicos de verdad y se preguntan, perplejos, sobre los rumbos que las cosas irán a tomar. No

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

pocos creen que la Iglesia —o al menos muchos de sus representantes más destacados— ha dado un peligroso timonazo en dirección al protestantismo condenado en el siglo XVI y al modernismo rechazado al principio de este siglo. Los hombres que dirigen el actual movimiento de renovación y purificación de la Iglesia (inequívocamente comenzado y expresamente deseado por el Vaticano II) son, en ciertos sectores, considerados sospechosos de oponerse a la tradición y de rechazar las preciosas lecciones de la historia.

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

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

Para poner ejemplos:

Con relación al binomio Tradición-Biblia, la clara posición católica antiprottestante produjo más o menos el siguiente cuadro: el protestante es el hombre de la Biblia y el católico es el hombre de la Tradición

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

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

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

Todo esto había producido una Iglesia un tanto desequilibrada en la acentuación de doctrinas y prácticas. En esta Iglesia antiherética y antiprotestante todos nosotros nacimos y fuimos educados y formados. Con ella nos habíamos identificado.

Surgió entonces, "por inspiración divina" —dijo Juan XXIII el 9-8-1959— "como una flor de inesperada primavera", la idea y la realización del XXI Concilio Ecuménico, el Vaticano II. Mas, por voluntad expresa de su idealizador, iba a ser un Concilio diferente de los anteriores. "En nuestro tiempo la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos... La Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella". Así habló Juan XXIII el día de la apertura del Concilio. Era un programa diferente, sin los terribles anatemas de otros tiempos. Los Obispos del mundo entero eran convocados más para ser maestros y pastores que jueces. No se reunían para condenar. No sería un Concilio antiherético. En el Primer Mensaje a la Humanidad, el 20-10-1962. Luego al principio del gran encuentro, declaraban los Padres Conciliares: "Queremos en esta reunión, bajo la

dirección del Espíritu Santo, buscar el modo de renovarnos a nosotros mismos, para que seamos hallados cada vez más fieles al Evangelio de Cristo. Procuraremos presentar a los hombres de nuestro tiempo, íntegra y pura, la verdad de Dios de tal manera que ellos la puedan comprender y a ella adherir espontáneamente. Puesto que somos Pastores y deseamos saciar el hambre de todos aquellos que buscan a Dios... Consagraremos de tal manera nuestras energías y pensamientos a la renovación de nosotros mismos, Pastores, y del rebaño a nosotros confiado, que a todos los pueblos que se presente amable la faz de Jesús”.

Iban a ser, pues, un Concilio positivo y optimista, de construcción, no de condenación; de comprensión, no de imposición; de servicio, no de dominio; de bendiciones, no de anatemas; de amor, no de temor; de diálogo, no de monólogo; de unión, no de separación; de renovación propia, no de corrección de los otros; de atracción por la amabilidad, no de repulsión por la severidad; de viva transmisión comprensible de la verdad revelada, no de mera y complicada conservación de un depósito congelado; de apertura al mundo, no de encerramiento en ghetto. Para ser signo, ejemplo, testimonio, sal de la tierra, fermento actuante en la masa, bandera levantada entre las gentes, ciudad construida sobre el monte, luz brillante entre los pueblos, capaz de iluminar a todos los hombres con la claridad de Cristo que resplandece delante de la Iglesia, sacramento e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano. El Concilio habría de ser un motivo “para conmover el cielo y la tierra”, profetizaba Juan XXIII el 17-5-1959; sería “punto de partida para una general renovación, nueva y vigorosa irradiación del Santo Evangelio en todo el mundo” (27-7-1960); sería una “extraordinaria Epifanía”, un “nuevo Pentecostés” (12-9-1960).

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

Con esta mentalidad y finalidad, el Vaticano II podría y debería tomar una actitud fundamentalmente diferente de la del Concilio de Trento. En este nuevo clima habría de valer como norma exponer y formular la doctrina católica “con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados” (UR 11b). Ahora ya había atmósfera y disposición subjetiva para reconocer que también fuera de la estructura visible de la Iglesia se encuentran elementos eclesiales de santificación y de verdad (cf. LG 8b y 15) y aun hasta elementos numerosos e importantes (cf. UR 3b) capaces de producir realmente la vida de la gracia y aptos para abrir las puertas a la comunión salvadora (UR 3c). “Es necesario, por otra parte, que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre nuestros hermanos separados”

(UR 4h). Aunque no estén en plena y perfecta comunión eclesial con nosotros, proclamamos que ellos, "justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor" (UR 3a).

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

Para dejar claro el pensamiento, desearía escribir aquí con letras bien grandes lo siguiente: *El Vaticano II es sobre todo un Concilio que se distingue mucho más por el nuevo espíritu, que por las nuevas explicitaciones de la doctrina cristiana.* No faltan, es cierto, nuevas explicitaciones (por ejemplo sobre la Iglesia, el Episcopado, el Presbiterado, la Tradición, la Libertad religiosa, etc.), pero *lo específicamente nuevo e importante* del XXI Concilio Ecuménico y de la vida eclesial que de él resulta está en su actitud pastoral, ecuménica y misionera ante el mundo de hoy; en su espíritu de apertura a nuevos valores; en su disposición de dialogar y aun de cooperar con los no católicos, con los no cristianos y con los no creyentes; en su clima de comprensión de los demás; en su convicción de ser apenas el signo, el instrumento o el sacramento (*mysterium*) del Señor Glorificado; en su conocimiento del deber de disponerse a ser de hecho el sacramento universal de salvación; en su afirmación sobre los caminos de salvación sobrenatural que sólo Dios conoce; en su mayor confianza en la presencia y en la acción del Espíritu Santo; en su admirable cristocentrismo; en haber descubierto de nuevo la liturgia como principal medio de santificación; en el énfasis con que busca una vida cristiana más personalista y al mismo tiempo comunitaria que se realiza en la caridad; en el reconocimiento de la importancia de los signos de los tiempos como manifestación de la voluntad de Dios; en la consecuente valoración de lo existencial y de las situaciones concretas; en su nuevo concepto de unidad (que no es sinónimo de uniformidad) y catolicidad (que admite y desea el pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar y espiritual); en su sorprendente humildad en reconocer los propios límites y sombras; en su decidido propósito de renovar y purificar la faz de la Iglesia; en su intención de identificarse más con Cristo y con su Evangelio; en su mayor comprensión de la fuerza de la palabra de Dios; en su determinación por el servicio, sobre todo de los pobres y humildes; en el abandono del juridicismo y del extrinsecismo; en su comportamiento menos triunfalista; en su mayor respeto a la libertad y a los derechos universales e inalienables del hombre y de la recta conciencia; en su reconocimiento de la autonomía del orden temporal; en la confianza en

el hombre, en su dignidad y en su sentido de responsabilidad; en su optimismo frente a las realidades terrenas; en su deseo de ayudar en la construcción de la ciudad temporal y en el desarrollo de los pueblos; en su disposición para desligarse de los compromisos humanos; en su renuncia al fixismo y al legalismo; en su conciencia de ser peregrina, esencialmente escatológica, siempre en marcha, inacabada, dinámica, viva, situada en la historia del presente, en un mundo que pasa, entre creaturas que gimen y sufren, hasta que El vuelva...

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

El Vaticano II es sobre todo un Concilio con nuevos acentos y nuevas palabras subrayadas; subrayar una palabra o frase es sin duda un acto esencialmente subjetivo, condicionado por situaciones y circunstancias particulares, pasajeras o intermitentes. Si pidiera a diez personas que leyeran el penúltimo párrafo con lápiz en mano, tendría probablemente diez resultados diferentes sobre el mismo texto. Cada uno subraya lo que parece más útil, importante, notable o interesante según su punto de vista en aquel momento exacto y en aquella situación precisa; mañana y en nueva circunstancia acentuará otras palabras. Lo mismo pasa también con la Iglesia; para poder cumplir su misión, a todo momento, tiene el deber de escrutar los signos de los tiempos (GS 4a) y actuar, hablar y rezar según los acontecimientos, las exigencias y las aspiraciones de los diversos tiempos y lugares (GS 11a; 44b). En este sentido (nótese bien: únicamente en este sentido) es posible y aun inevitable decir que la Iglesia es necesariamente relativa y mudable. Sin esto ella no estaría en condiciones de cumplir su misión pastoral, que es la más importante. Las circunstancias del movimiento protestante del siglo XVI obligaron a la Iglesia de entonces a subrayar palabras como Tradición, Jerarquía, Obediencia, Sujeción, Sacramentos, Santos, Indulgencias, Purgatorio, etc. Y ya que los acentos dan el colorido, la teología y la espiritualidad postridentina tomaron los colores de aquellos acentos. No eran ciertamente los acentos ni de la Escolástica, ni de la Patrística, ni de la Era Apostólica. En la absoluta y piadosa fidelidad a lo necesario (cf. Hch. 15, 28; UR 18) hay muchos *modos* de ser auténticamente cristianos. Y el modo de hoy, después del Vaticano II, se está alejando sensible y rápidamente del estilo postridentino y antiprotestante. Este es el punto principal que los que se dicen "tradicionalistas" (porque, a decir verdad, todos en cierto sentido queremos y debemos ser tradicionalistas) deberían considerar con atención, simpatía y serenidad. *Se dio en el Concilio y se continúa dando después de él, una notable trasposición de acentos.* Sin embargo, cambio de acento no significa ni implica alteración en la doctrina. El acento es accidental, pero —conviene insistir— es precisamente el acento el que da el colorido y el estilo. Si en un ambiente de exacerbada negación protestante era conveniente y aun necesario acentuar palabras como Tra-

dición, Magisterio, Obediencia, Sacramentos con efecto *ex opere operato*, etc., hoy, en un sano clima de ecumenismo y búsqueda de unidad, será útil y aun indispensable acentuar los valores bíblicos y patristicos contenidos en la Palabra de Dios, en la Iglesia invisible, en el Carisma, en el Sacerdocio común, en la cualidad cultural del acto de evangelizar, en la fe personal y consciente etc., sin negar, es cierto, los valores que estaban al otro lado de la balanza. Así volvemos a adquirir el equilibrio. Precisamente por esto el Vaticano II es el gran Concilio del Equilibrio. Las personas rígidamente educadas y formadas en la mentalidad preconiliar e identificadas con la Iglesia postridentina, podrán tener la impresión de que la Iglesia después del Vaticano II tiene sabor y tendencia protestantes. En realidad no es así, pues los valores acentuados ahora son genuinamente bíblicos, evangélicos y patristicos. Por ser menos inhibida y formalista, la Iglesia del Vaticano II se hizo más rica y espontánea, más humana y más abierta. Y, lo que es sumamente importante, por ser menos legalista y jurídicista (lo que evidentemente no impide la existencia de estructuras y leyes necesarias), sobre todo por ser menos minuciosamente determinada y organizada, puede ser más signo e instrumento vivo del Espíritu Santo. La excesiva determinación y organización corre siempre el peligro de no dejar suficiente lugar a las mociones del Espíritu. El hombre, aun el cristiano, y hasta el Papa, puede extinguir el Espíritu. Todo irá bien "si son dóciles al Espíritu de Cristo, que los vivifica y guía" (PO 12c).

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

## 2. El Rostro desde Medellín

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

Después de Medellín la Iglesia en América Latina presenta una serie de características que configuran su rostro renovado. Aun con el riesgo de generalizar y de omitir aspectos importantes, se presentan diez rasgos:

1. Medellín significó un gran esfuerzo de renovación; de concreción del compromiso eclesial con la lectura de los signos de los tiempos a partir de la fe. Es fruto temprano de la renovación conciliar con las

grandes opciones por el hombre, por nuestros pueblos, por los pobres, por la liberación cristiana integral. Denuncia estructuras de opresión interna y externa. Abre caminos con los nuevos motivos de liberación, e impulsa a las pequeñas comunidades eclesiales.

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

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

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

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

Se espera que la multiplicación de pequeñas comunidades eclesiales sea el mejor remedio para estas situaciones: pues saca al hombre del anonimato de las grandes parroquias; e incentiva una mayor y más activa participación, ya sea en la misma liturgia, ya sea en la solución de los problemas humanos de la comunidad.

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

— Entre los laicos: ya en la época colonial los laicos contribuyeron de modo muy efectivo en la acción evangelizadora, en la conservación y transmisión de la fe: eran los catequistas y "fiscales" de la doctrina cristiana, los intérpretes con los indios y negros, el personal de las cofradías, los maestros de las pequeñas escuelas. Actualmente han surgido de las mismas pequeñas comunidades eclesiales líderes capacitados humana

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

y espiritualmente, no sólo para dirigir la celebración de la Palabra sino también con miras a promover el desarrollo integral de sus comunidades.

— Entre las religiosas: la presencia apostólica de la mujer consagrada en medio del pueblo es, tal vez, uno de los fenómenos más impresionantes en la actualidad de la Iglesia latinoamericana. Muchísimas de ellas desempeñan de hecho y de forma ordinaria funciones ministeriales hasta ahora secularmente reservadas al varón ordenado. Ellas hacen todo lo que el n. 29 de *Lumen Gentium* había previsto para los Diáconos.

5. La revaloración de la religiosidad popular es uno de los rasgos más característicos del momento actual de nuestras Iglesias. Redescubre la cultura propia del Continente y nuestra compenetración de la Iglesia con el pueblo. Aunque el encuentro de culturas y religiones haya estado marcado por una tensa dialéctica de conquista y evangelización, dominación y fraternidad, asunción y avasallamiento, la primera evangelización (el “siglo heroico” de evangelización, que comenzó con el descubrimiento de América, antes del Concilio de Trento<sup>58</sup> y duró hasta la mitad del siglo XVII) tocó determinadamente el ser del pueblo, lo formó y constituyó sus valores culturales, expresándose en sus manifestaciones religiosas y en sus actitudes. La “memoria cristiana” de nuestros pueblos no desaparece ante los embates de la Ilustración racionalista ni del Laicismo secularizante y oficialmente dominante en la sociedad política. Tampoco sucumbió ante el cuestionamiento protestante disociador.

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

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

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

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

---

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

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

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

8. Este movimiento de compromiso con los pobres y los oprimidos tuvo su precio: la Iglesia conoció y está conociendo persecuciones: muchos movimientos seculares fueron destruidos, sus dirigentes detenidos, exiliados o muertos; no pocos religiosos, sacerdotes y hasta obispos tuvieron que sufrir en carne propia su acción.

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

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

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

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

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

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

### 3. La Fisonomía a partir de Puebla

La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla, México, del 27 de enero al 13 de febrero de 1979,

tenía como tema "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Quería ser una lectura latinoamericana de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, resultado del Sínodo de Obispos de 1974. Puebla continúa Medellín. Lo había indicado el Papa Juan Pablo II en el discurso inaugural: "Deberá tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición".

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

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

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

3. En la exposición de algunos puntos importantes fue voluntad explícita de Puebla que no se comenzara por la consideración del misterio de iniquidad o sólo de los aspectos negativos, sino por la realidad positiva. Lo negativo, cerrado en sí mismo, es desaliento; aquí lo esencial es la capacidad de superar lo negativo.

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

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

---

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

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

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

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

9. En Puebla no se quiso ni aprobar ni condenar la teología de la liberación. Pero la liberación en la línea de la *Evangelii Nuntiandi* es su temática permanente y central. Previene fuertemente acerca del riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista, y señala las graves consecuencias de una tal ideologización (cf. n. 545). Los criterios claramente señalados y extraídos de la experiencia de la Iglesia latinoamericana, de la *Evangelii Nuntiandi* y del discurso inaugural de Juan Pablo II establecen nítidas reservas a algunas posturas e interpretaciones sobre la liberación.

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

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

- \* Una Iglesia-sacramento de comunión, que en una historia marcada por los conflictos, aporta energías irremplazables para promover la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos.
- \* Una Iglesia servidora, que prolonga a través de los tiempos al Cristo-Siervo de Yahvé por los diversos ministerios y carismas.
- \* Una Iglesia misionera que anuncia gozosamente al hombre de hoy que es hijo de Dios en Cristo.
- \* Una Iglesia que se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres.

- \* Una Iglesia que se inserta solidaria en la actividad apostólica de la Iglesia universal, en íntima comunión con el sucesor de Pedro.
- \* Una Iglesia en proceso permanente de evangelización.
- \* Una Iglesia evangelizada que escucha, profundiza y encarna la Palabra.
- \* Una Iglesia evangelizadora que testimonia, proclama y celebra esa Palabra, el Evangelio, Jesucristo en la vida.
- \* Una Iglesia que ayuda a construir una nueva sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo, denunciando las situaciones de pecado, llamando a la conversión y comprometiendo a los creyentes en la acción transformadora del mundo.