

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

LA IGLESIA QUE QUEREMOS

CARACAS
Publicaciones ITER
1997

ITER

REVISTA DE TEOLOGIA

ENERO - JUNIO 1997

AÑO VIII, Nº 1

*Revista Semestral
del Instituto de Teología
para Religiosos*

DIRECTOR:

Eduardo Frades

CONSEJO DE REDACCION:

*José C. Ayestarán, Carlos Bazarra, Corrado Pastore,
Felicísimo Martínez, Pedro Trigo*

COLABORADORES:

*Jorge Castro, Félix Moracho, Juan Pablo Perón,
Bruno Renaud, Román Sánchez, Luis Ugalde,
Mikel de Viana, Reni Vásquez, Jean-Pierre Wyssenbach.*

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION

ITER-Instituto de Teología para Religiosos
3a. Avda. con 6a. Transv. (E. Benaim Pinto)
Apdo. 68865
(Telf.: 02-261.85.84, Fax: 02-835311)
Caracas 1062 A (Venezuela)

ISSN: 0798-1236

Depósito legal pp. 90-0124

Con las debidas licencias

1997 Publicaciones ITER
Caracas (Venezuela)

SUSCRIPCIONES 1997:

Correo Normal: Venezuela: Bs.2500
Extranjero: \$ 10
Por Avión: Extranjero: \$ 14

DIAGRAMACION:

CSPJ - Caracas
Telf.: 02-235.18.20

IMPRESION:

E.T.P. Don Bosco
Caracas-Venezuela
Telf.: (02) 237.08.02

INDICE

PRESENTACION.....	4
ESTUDIOS	
El pueblo de Dios sujeto eclesial	7
<i>Román Sánchez Chamoso, od</i>	
La Iglesia venezolana en la democracia	49
<i>Pedro Trigo, sj</i>	
Crisis de pueblo	81
<i>Carlos Bazarra, OFM Cap.</i>	
La misión de la Iglesia venezolana actual	105
<i>Pedro Trigo, sj</i>	
Hacia una Iglesia profética y confesante	145
<i>Felicísimo Martínez Díez, op</i>	

Presentación

Estamos en vísperas del año 1998 en que vamos a conmemorar los 500 años de presencia evangelizadora en nuestra patria venezolana. Ciertamente tuvo “luces y sombras” como en el resto del continente; pero aquí brilló con luz propia uno de los intentos pioneros de una evangelización auténtica, pacífica, sin violencia ni despojo, por obra precisamente de lo mejor de la iglesia misionera de entonces: los dominicos, franciscanos y otros cristianos (entre ellos el clérigo Bartolomé de Las Casas) allá por las primeras décadas del siglo XVI. El tema de la misión de la Iglesia, que Pedro Trigo nos presenta, estuvo muy vivo en la teoría y la praxis misionera de esos cristianos pioneros, especialmente en el “De unico vocationis modo” del P. Las Casas.

Estamos en un trienio preparatorio a la llegada del tercer milenio, en que se nos invita a reflexionar especialmente sobre el misterio del amor de Dios que se nos ha revelado en Jesús y la fuerza de su Espíritu. Dentro de esta preparación nuestra iglesia venezolana se prepara a celebrar un Concilio Nacional, que será el primero en su historia. Ya tenemos reconocida oficialmente la primera Beata venezolana, la M. María de San José; y estamos trabajando más decididamente por la beatificación de ese laico cristiano ejemplar que se llama venerable José Gregorio Hernández, símbolo de bonhomía para tanta gente popular, más allá de nuestras fronteras. El Papa nos ha visitado un par de veces en este decenio; y ha dado luz verde a ese Concilio Nacional que estamos preparando.

En este contexto nos ha parecido oportuno hacer una reflexión teológica y pastoral sobre el momento actual de nuestra iglesia y es lo que estamos presentando en este número monográfico. Los temas de reflexión han sido más y pueden multiplicarse, evidentemente. En próximos números presentaremos algunos de ellos; pero aquí ofrecemos ya los más fundamentales, con espíritu

de abierta colaboración a esa reflexión mayor que esperamos se hará con ocasión del Concilio Nacional de la Iglesia en Venezuela.

Ponemos por delante un estudio de *Román Sánchez* sobre la Iglesia según las líneas del Concilio Vaticano II, que está a la base de ese giro eclesiológico que ha marcado decididamente toda la reflexión ulterior de este fin de siglo. Evidentemente marcó la lectura latinoamericana que se hizo sobre todo en Medellín y se confirmó en Puebla y Santo Domingo, más allá de las tensiones y suspicacias. Pero lo central de nuestra reflexión quiere ser sobre todo un pensar desde y para el presente y el futuro inmediato de nuestra iglesia.

Por eso iniciamos la reflexión con una ubicación histórica de nuestra actual situación, a partir de los años 60 o la institucionalización democrática del conjunto social. *Pedro Trigo* presenta este proceso histórico en tres fases, con un énfasis mayor en la última etapa, que llama “implantación diferenciada”; y en las tres cuestiones de fondo que se nos presentan: la del sujeto eclesial, la de la ubicación social y la de la misión eclesial en el país. Se trata de privilegiar la institución, el orden establecido, absolutizarse y administrar el depósito de la fe o bien de poner en primer plano al pueblo de Dios, encarnarse y solidarizarse con los pobres, reconocer la religión del pueblo y así llegar a ser en verdad una “iglesia de los pobres”, humanizándose y humanizando desde ellos al resto.

Si hemos de elegir por razones evangélicas y teológicas, y no por meras estrategias o eficacias misioneras, la segunda alternativa, es evidente que habrá que modificar profunda y eficazmente muchos esquemas mentales, que se traducen en lenguajes y prácticas pastorales. *Carlos Bazarra* parte de la noción conciliar de la Iglesia como sacramento universal de salvación para dilucidar en donde está hoy el pecado estructural en Venezuela y en qué consiste hoy y aquí esa sacramentalidad eclesial. Piensa que lo que existe es una “crisis de pueblo” tanto en esta pseudodemocracia establecida como en la implantación institucional de la iglesia. Por eso aboga decididamente por lo secular y sobre todo lo laical, que ha de pasar “de sector marginado a dimensión fundamental”.

Para lograr esta renovación eclesial, tal vez haya que replantearse otra vez la tarea primordial de la Iglesia en términos de misión; pero de misión en el sentido estricto de la misión apostólica, tal como se presenta en los Evangelios.

Así lo propone el *P. Trigo* en un denso artículo que es modelo de teología fundada en la Biblia. Nos hace notar que el modo de misionar expresa y realiza ya el sentido de la misión, cuyo contenido es la plenitud de la paz bíblica, y cuyo objetivo cree descubrir en la reciprocidad de dones, que es la forma de la fraternidad de los hijos de Dios. Desde esta reflexión evangélica pasa a proponer unas líneas teológico-pastorales a nuestra iglesia actual, de forma que realice ahora ese paradigma evangélico permanente, poniéndose en estado de misión. Pero de misión que prosigue el modo apostólico y los destinatarios privilegiados que son los pobres. Se nos invita a una encarnación en el pueblo y a entrar en esa reciprocidad de dones.

Finalmente, como una hermosa utopía para no dejar que la falsa pretensión de fin de la historia con el neoliberalismo imperante nos sofoque, aquí nos presenta *Felícísimo Martínez* su visión de una “Iglesia profética y confesante”. Nos dice que “diseñar un modelo de Iglesia profética es hoy tarea primera y necesaria. Necesitamos propuestas claras para saber hacia dónde dirigir nuestros pasos. ¿Cuál es la Iglesia que Dios quiere? ¿Cuál es la Iglesia que se ajusta mejor a la propuesta de Jesús? ¿Qué modelo de iglesia recoge más fielmente y canaliza con más eficacia y fidelidad la experiencia cristiana original? Hacer estas preguntas es preguntarse... por el modelo de Iglesia que debe inspirar y conducir la misión evangelizadora, la actividad pastoral, el compromiso de la Iglesia de Cristo con la humanidad.” No se trata de rechazar la iglesia actual, ni de soñar ilusiones y tomarlas por realidades; sino de poner las prioridades evangélicas y dar los pasos necesarios para que esa iglesia ideal se vaya haciendo realidad en nuestra historia.

Con este modelo de Iglesia terminamos por ahora la reflexión en voz alta y en corresponsable voz pública. Una voz humilde y esperanzada a la vez que comprometida y dispuesta a aprender de los demás, especialmente de esos destinatarios privilegiados del Reino y de la misión eclesial que son los pobres. En próximos números abordaremos algunos puntos más que por ahora no caben en estas páginas, pero que las complementan.

Eduardo Frades, C.M.F.

EL PUEBLO DE DIOS, SUJETO ECLESIAL

Fundamento teológico en la eclesiología del Vaticano II

Román Sánchez Chamoso

La Iglesia es el pueblo de Dios. Es ésta una de las “imágenes mayores” para expresar la naturaleza de la Iglesia. El pueblo de Dios es el sujeto eclesial”: sujeto de la fe, del culto y de la evangelización, lo que significa que es un pueblo eminentemente activo y corresponsable, necesitado de cauces de representación y participación. Este es el nervio de lo que pretendemos desarrollar en el presente trabajo, tratando de acercar la realidad eclesiológica a nuestra situación concreta.

En la teología postconciliar resulta ya un tópico o lugar común resaltar la importante misión del pueblo de Dios. Afortunado tópico, fruto de la progresiva asimilación del concilio Vaticano II y signo de la madurez que ha adquirido nuestro tema. Baste, por los momentos, recordar el hondo significado del gesto conciliar al anteponer el pueblo de Dios al de la jerarquía y demás estamentos eclesiales. Ello implica un aserto básico: todos somos pueblo de Dios, previo a cualquier otra determinación dentro de la Iglesia. Reconocidos eclesiólogos han visto en esta opción conciliar uno de los más significativos giros del Vaticano II.¹

Si la asimilación de la doctrina conciliar en lo que se refiere a nuestro tema ha recorrido importantes etapas, es, sin embargo, opinión generalizada que apenas se han sacado las lógicas consecuencias en el orden práctico u operativo, es decir, contamos con una eclesiología profundamente renovada

que enfatiza el privilegiado lugar del pueblo de Dios, pero apenas se constata una Iglesia que, en el campo de la acción, conceda a este pueblo el papel activo y responsable que le corresponde, un papel que debe traducirse en representación y participación efectiva en la vida interna y externa de la Iglesia. Dicho de otra forma, la imagen real del pueblo de Dios no se corresponde aún con el diseño eclesiológico del Vaticano II. Incluso corremos el riesgo de quedarnos en una buena teoría teológica que no se ve plasmada en la práctica. Si este pueblo es una realidad comunal, mesiánica y corresponsable, deberá *actuar* en conformidad con su naturaleza, so pena de no traspasar el ámbito de la mera teoría. Las reflexiones que siguen pretenden salvar ese hiato entre el *ser* y el *actuar*, para que la vida confirme y refuerce la riqueza y novedad que nos aportó el Vaticano II con la “eclesiología de comunión”. Intentaremos mostrar cómo el “principio-comunión” entraña una vertiente operativa como componente esencial del pueblo de Dios.

1. Algunas opciones de base, presupuestos eclesiológicos del Vaticano II

Nos limitamos por razones de espacio a presentar cuatro puntos que podemos considerar como opciones básicas del concilio, y que actúan como presupuestos eclesiológicos para el tema que abordamos. Si las calificamos como opciones de base es porque vertebran y recorren la eclesiología renovada que concede al pueblo de Dios un puesto central.

1.1 El primer punto es la consideración de la Iglesia como pueblo mesiánico, con la densidad bíblico-teológica que el concepto encierra.²

El nuevo Israel es un pueblo misionero y responsable de la revelación-salvación ante las naciones, al que se le ha confiado la tarea de “pueblo puente” que el viejo Israel no supo desempeñar. El nuevo Israel o Iglesia ha de llevar a cabo el plan de Dios sobre la humanidad. Dice el Vaticano II: “Este pueblo mesiánico... tiene como fin dilatar más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra..., es para todo el género humano un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación. Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como de instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra” (LG 9b).³ La Iglesia sale de las manos de su Fundador

como *pueblo misionero*, con vocación transitiva que no se agota en el interior del pueblo, sino como medio a través del cual la salvación debe llegar a todos los hombres. En el mismo umbral de la constitución LG ya se había trazado el perfil de la Iglesia “como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1a; GS 42c). La idea reaflore en otros momentos clave del Vaticano II bajo el epígrafe de “sacramento universal de salvación” (LG 48b; GS 45a; AG 1a; cf. además LG 1a y 9b; SC 26a; GS 42c y 43f)⁴ La Iglesia se entiende, por tanto, como “sacramentum mundi”.⁵ “Hablar de la Iglesia como “sacramento de salvación” equivale a afirmar la unidad existente entre su ser y su misión; en una palabra: es tanto como sentar que la Iglesia existe para el mundo... Se trata de la salvación de toda la creación y de toda la humanidad, cuya historia no puede la Iglesia considerar cosa ajena”.⁶

Advirtamos que lo afirmado se refiere a la *entera Iglesia*, a la totalidad de sus integrantes, a ese pueblo de Dios que precede en LG a la jerarquía y a los demás estamentos ministeriales, pueblo que engloba a todos sus miembros y los hace agentes misioneros o mesiánicos.

1.2 La segunda opción básica es lo que podemos llamar el “principio-comunión”, verdadero eje y alma de toda la eclesiología renovada del Vaticano II que, con razón, se etiqueta como “eclesiología de comunión” no solo en la producción teológica postconciliar, sino que también es asumida en los documentos del magisterio.⁷

Con el término “comunión” quiere el concilio expresar la más genuina naturaleza de la Iglesia en cuanto que es reflejo e “icono de la Trinidad”.⁸ La “comunión”, por tanto, define a la Iglesia en todas sus fibras y estratos, penetra y modula toda la realidad eclesial, haciendo de ella un cuerpo compacto, con trabazón íntima y profunda. Podemos decir: es más genuinamente cristiana porque abreva en la fuente del principal misterio del cristianismo: Dios Trinidad. En el decurso de este trabajo volveremos sobre el tema, por ahora sea suficiente aludir a lo que ha significado esta opción de base para la teología de las tres últimas décadas, con la oceánica bibliografía que se ha generado sobre la “comunión eclesial” y, más concretamente, sobre la Iglesia-comunión, rebasando la imagen de una Iglesia articulada en estratos o niveles como consecuencia de su gravitación sobre el término “sociedad”.

1.3 El tercer punto que debemos tener a la vista es la *teología del laicado* abordada por el concilio y que significa en realidad la consideración teológica de la inmensa mayoría de la Iglesia. Puede decirse que el laicado ha recibido un decisivo espaldarazo y ha sido considerado como adulto en la Iglesia, por lo que se ha hablado de su “mayoría de edad”. El espléndido capítulo IV de I.G y el decreto “*Apostolicam actuositatem*” han sentado las bases sólidas de una teología que incorpora la gran “masa eclesial” a las tareas y responsabilidades de la Iglesia. El puesto y papel del laico en la Iglesia debe ser tomado en serio para que la misión cristiana pueda ser llevada a cabo.

1.4 Otra opción de base del concilio es lo referente a la *representación y participación* real de todo el pueblo de Dios para que pueda ejercer la *responsabilidad* que le corresponde en la misión que Cristo encomendó a la Iglesia. Se trata aquí del paso al plano de lo efectivo y práctico, se trata no de la teoría, sino de la realidad de la participación y de los necesarios *cauces* para ejercerla; se llega así al “principio-comunión” del Vaticano II en su vertiente operativa, o, dicho de otra forma, a su incidencia sobre el pueblo de Dios, al que se implica y compromete efectivamente en la misión eclesial, sin exceptuar a ningún miembro de la responsabilidad en la “construcción del Reino” y en la “edificación de la Iglesia”. La responsabilidad misionera de todos y cada uno es una semilla sembrada en todos los documentos conciliares; prácticamente no hay uno solo en que no se ponga esto de manifiesto. De esta forma la participación y responsabilidad de todo el pueblo de Dios, con los medios para hacerla efectiva, se constituye en una clave de lectura de todo el Vaticano II.

Las opciones de base que hemos expuesto sucintamente muestran un denominador común de la Iglesia que la hacen “sacramento de salvación”, una comprensión de la Iglesia muy en consonancia con un concilio que se ha autodenominado ministerial o *pastoral* por antonomasia.⁹

2. La comunidad y “lo comunitario” como “paradigma de comprensión” de la revelación y salvación cristianas

Las opciones de base anteriormente expuestas apuntan directamente a la *comunidad* como *protagonista* de la acción eclesial. Esto no es en manera alguna casual, ni es meramente coyuntural, sino que se debe a la más radical fidelidad a la revelación cristiana cuando es abordada en sus fuentes propias.

La revelación cristiana lleva en su entraña una “forma de pensar” determinada, en la que se sustenta y de la que arranca, es decir, se nos comunica en unos “paradigmas” o “arquetipos” propios del hombre bíblico. Hay un “paradigma de representación y comprensión” propio de la revelación. Hay un *horizonte de inteligibilidad de la revelación*. ¿Cuál es la “forma o matriz de pensar” propia de la revelación? No es fácil la respuesta, aunque tampoco resulta imposible; se necesita una investigación paciente y laboriosa que haga aflorar algo realmente existente como sustrato y soporte, pero que la Biblia no ha formulado categorial y explícitamente. Metz hace la siguiente aseveración: “La revelación trae consigo el horizonte de su inteligibilidad”, es una “irrupción autónoma”,¹⁰ lleva dentro de ella una determinada “forma de pensamiento” que no le viene de fuera.

La revelación nos introduce en otro mundo que afecta al ser, al valorar, al pensar, al comportamiento del creyente, y en todo ello apunta claramente hacia *lo comunitario*, que impregna y penetra profundamente toda la temática revelada. La *comunidad* es primario y sustantivo, de forma que puede decirse que su “paradigma” se sitúa en la órbita del *sujeto comunitario*. Esta es la “forma de pensamiento cristiana”, es decir, “una concepción del ser iluminada por el logos cristiano revelado”,¹¹ con una lógica influencia en la comprensión de la Iglesia en su vertiente operativa o ministerial.

Nos situamos en el terreno propiamente teológico “dentro del ámbito de la revelación”, no solo en cuanto al objeto de la reflexión, sino también en su horizonte en cuanto “esta misma reflexión se halla caracterizada y animada *cristianamente* por una forma de pensamiento bíblico-cristiana”.¹²

En el intento que nos proponemos, no se trata de innovar, sino de recordar y rescatar algo ya presente, aunque con frecuencia en forma latente.¹³ Es nuestro caso: la importancia y el protagonismo de la comunidad como sujeto eclesial, el marchamo comunitario de todo lo eclesial, el “nosotros eclesial”; el sujeto comunitario no necesita ser inventado porque anida en el seno de la Iglesia.

Lo dicho ni ignora ni orilla el puesto del sujeto individual o, mejor, el “carisma del individuo”. El Espíritu siembra los carismas dándole a cada uno lo que El quiere. Esto no se cuestiona, pero tampoco debe esgrimirse para neutralizar la dimensión comunitaria del ministerio eclesial. Lo individual ha de ser sometido e integrado en lo comunitario. Recientemente la Iglesia ha

hecho un significativo pronunciamiento al respecto: “El ministerio ordenado tiene una radical *forma comunitaria* y puede ser ejercido solo como una *tarea colectiva*” .¹⁴ La escucha sincera de la revelación avala nuestra tesis.

Se necesitaría un estudio pormenorizado sobre la “forma de pensar y de actuar comunitaria que aquí no podemos abordar. Basten los indicadores apuntados.

3. De la “comunidad” a la corresponsabilidad. Significado del Vaticano II sobre la “comunidad” en su vertiente operativa

3.1 Se impone una tarea: el *ser* comunitario de la Iglesia debe encontrar su traducción *operativa* y desembocar en *corresponsabilidad*. Esto obliga a replantear a fondo el ministerio eclesial para que éste sea genuina expresión de la Iglesia del Vaticano II.

Se necesita un cambio histórico del *ministerio* eclesial como consecuencia del cambio histórico del *ser* eclesial. Es lo que hoy se reclama desde diversas instancias. El “modelo comunitario” de Iglesia resalta la implicación de todos de forma corresponsable, en un cuerpo orgánico que hace a todos activos.

En el Vaticano II es obvio que lo primero es la comunidad de todos los creyentes, lo compartido por todos, eso que nos remite a lo básico de nuestra condición eclesial, lo previo a distinciones que vienen por vía de funciones o ministerios. En una palabra: el pueblo de Dios precede a todo ministerio particular en la Iglesia (LG cap.II).

3.2 Herencia histórica que recibe el concilio

El Vaticano II opera el “giro histórico” en los paradigmas eclesiales vigentes durante siglos. Veamos de dónde venimos.

a) De una imagen piramidal de la Iglesia

El modelo representativo comúnmente aceptado, a partir del cual se pensaba y se actuaba en la Iglesia, es el que generalmente se denomina *piramidal*, consecuencia terminal de una Iglesia que se definía como *sociedad* o con conceptos similares.

La imagen piramidal se rige por el principio interno del *orden*, trasvasado de la sociedad civil a la eclesiástica. Expresa un sistema fuertemente escalonado. La autoridad va cuajando en estereotipos de una autoridad que actúa aisladamente, fuertemente individualista, que determina las cosas por propia cuenta, al margen del pueblo creyente, que es relegado a un rol pasivo.

Tal imagen piramidal excluye a la mayoría de los creyentes del nivel en el que se toman las decisiones, los laicos no son ya sujetos y factores del ser-Iglesia y de la vida eclesial. “La Iglesia se describe como una comunidad organizada en torno al papa de Roma, cuyos prefectos en cada diócesis son los obispos, mientras que los sacerdotes son los representantes locales de esos prefectos”.¹⁵ En definitiva, la Iglesia es la jerarquía. Esto llevó a la concentración de la autoridad, del gobierno y de la dirección. La jerarquía se ha ido concentrando paulatinamente en *uno*: el papa, que pasa a ser considerado como la fuente de toda autoridad en la Iglesia, incluso respecto a los obispos, cuya potestad no es reconocida como de “derecho divino”.

La concentración de la autoridad en el sujeto-vértice de la pirámide eclesial se reproduce a otra escala en los estratos inferiores de la Iglesia: en el obispo con relación al presbítero, en éste con relación a los fieles. Ello conlleva una relegación teológica de la comunidad, que se expresa de diversas maneras: el altar se aleja del pueblo y se adorna con símbolos aristocráticos; el sacerdote celebra de espaldas al pueblo en representación de la Iglesia, pero no en medio de la comunidad; la polifonía, como música de minorías suplanta a la música de la comunidad; el pueblo permanece silencioso y pasivo, “asiste” mudo...

El paradigma informador del proceso es el mismo en todos los casos expuestos: la institución-individuo prevalece, es rígido el escalonamiento de poderes, no tienen cabida conceptos como “comunión”, corresponsabilidad o racionalidad orgánica. Todo viene de arriba y todo debe encaminarse hacia arriba. Si a todo esto añadimos que la autoridad de que hablamos es considerada *sagrada*, la situación se justifica en nombre del Evangelio por lo que resulta más difícil cualquier modificación.

b) De una Iglesia “sociedad de desiguales”

Venimos de una Iglesia “sociedad desigual”, asentada sobre estratos o niveles, al modo del paradigma de “sociedad” al que trata de imitar. Escuchemos unos testimonios del más alto nivel que hablan por sí mismos y nos ahorran todo comentario.

En el documento sobre la Iglesia del Vaticano I, preparado pero no discutido ni aprobado, se lee: “*La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales, en la que todos los fieles tuvieran los mismos derechos, sino que es una sociedad de desiguales, no solo porque entre los fieles unos son clérigos y otros laicos, sino, de una manera especial, porque en la Iglesia reside el poder que viene de Dios, por el que a unos es dado santificar, enseñar y gobernar, y a otros no*”.¹⁶ Y ya en nuestro siglo, la misma idea se refuerza, e incluso se radicaliza con estos términos de Pío X: “*La Iglesia es, por la fuerza misma de su naturaleza, una sociedad desigual. Comprende dos categorías de personas: los pastores y el rebaño... Y estas categorías hasta tal punto son distintas entre sí, que solo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores*”.¹⁷ No se ha avanzado nada sobre la postura fijada en el siglo XII por el Decreto de Graciano: “*Duo sunt genera christianorum*”. Solo los clérigos tienen “poderes”: legislativo, ejecutivo y judicial. El pueblo solo tiene “deberes”.

Esta situación es la que en líneas generales llega hasta el Vaticano II, que va a pronunciarse en términos que suponen un verdadero “giro histórico”.¹⁸

3.3 El pueblo de Dios, sujeto eclesial: giro eclesiológico del Vaticano II a partir del concepto “comunidad”

El cambio operado por el concilio es de enorme envergadura en la comprensión de la Iglesia, que quizá no estemos todavía en condiciones de valorar en toda su profundidad y consecuencias. El nuevo “paso adelante” de que hablaba Juan XXIII en el discurso de apertura del concilio, el nuevo “giro histórico” significa la superación de la situación heredada y la entrada en una nueva “forma histórica de Iglesia”. La palanca que va a remover en profundidad el tejido eclesial es la “comunidad”, santo y seña que tipifica la opción eclesiológica del Vaticano II.

Para comprobar el cambio histórico aportado por el concilio recordemos algunos pasajes clarificadores: “Saben los pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen

unánimemente en la obra común” (LG 10). Y más adelante en el mismo documento: “Por designio divino, la santa Iglesia está organizada y se gobierna sobre la base de una admirable variedad. Por tanto, el pueblo de Dios, por él elegido, es uno. Es común la dignidad de los miembros...; común la gracia de la filiación; común la llamada a la santidad... Aún cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios de Dios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo. Pues la distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del pueblo de Dios lleva consigo la solidaridad, ya que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad” (LG 32 b.c).

Cuando se trata de la implantación de la Iglesia, se dice: “La Iglesia no está verdaderamente formada, no vive plenamente, no es señal perfecta de Cristo entre los hombres, en tanto no exista y trabaje con la jerarquía un laicado propiamente dicho... Por ello, ya al tiempo de fundar la Iglesia hay que atender sobre todo a la constitución de un maduro laicado cristiano” (AG 21a).

Estos textos ponen en confrontación dos modelos de Iglesia: el que llega hasta el concilio y el que se inicia en el concilio, la Iglesia “societaria” y la Iglesia “comunional”. Esta advierte a los obispos que “respeten a sus fieles la participación que les corresponde en las cosas de la Iglesia, reconociendo su deber y también su derecho de cooperar activamente en la edificación del cuerpo místico de Cristo” (CD 16e).

El Vaticano II ha procedido según la lógica bíblica: lo más importante es el pueblo de Dios, la jerarquía es parte de este pueblo y existe en función del mismo, hay que entenderla *en el interior de la Iglesia* y a su servicio. El concilio enseña además que la misma jerarquía lleva la *impronta comunitaria* (colegial). Hay una relación de medio a fin: si la jerarquía tiene un objetivo comunitario (formar el pueblo de Dios) ha de actuar como instrumento comunitario o colegial.

El concilio ha aportado datos decisivos como despliegue operativo del “principio-comunión”, con lo que nos avoca a un modelo de Iglesia en la que todos tienen una responsabilidad y un papel activo, en una palabra: Iglesia en la que el pueblo de Dios sea realmente el sujeto eclesial. Se deben superar no pocos principios que han regido durante siglos la praxis eclesial; hay que

superar esquemas sociales en los que se había vaciado la imagen de la Iglesia y en los que el pueblo creyente había desaparecido como sujeto de la fe y la evangelización. Se inicia un nuevo “paradigma de representación” de la Iglesia, y parece llegado el momento en que es posible lo que pareció imposible en la polémica de la Reforma: que la Iglesia sea capaz de “saltar fuera de su sombra”, es decir, superar la configuración histórica societaria-feudal-medieval¹⁹, fortalecer las estructuras periféricas para hacer posible la participación activa de todos, conceder protagonismo a la colectividad del “nosotros” superando el individualismo y la centralización. Los datos aportados por el concilio dinamitan el funcionamiento de una Iglesia asentada en el “estatuto de desigualdad” y entra en escena el modelo basado en el “estatuto de comunión” y corresponsabilidad. Todos somos Iglesia y todos somos responsables de la Iglesia y de su misión. El *ser eclesial participado* se traduce en el *quehacer eclesial participado*. “Todos responsables en la Iglesia”²⁰ puesto que “no se da miembro alguno que no tenga parte en la misión de Cristo” (PO 2a). El Vaticano II reitera esta convicción: “Los fieles ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano, en la parte que les corresponde” (LG 31a), “el apostolado de los laicos es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia” (LG 33b).

Con esta nítida postura, el Vaticano II ha puesto en marcha la reactualización de la forma eclesial de los primeros tiempos del cristianismo, profundizada por la patristica y, en líneas generales, dominante durante el primer milenio. El centro y eje es la *comunión*. El Vaticano II la redescubre como forma esencial de la existencia cristiana en lo que ésta tiene de más genuino, y convierte a dicho concepto en la principal clave de la eclesiología conciliar y de todos los documentos emanados del concilio. El concilio ha embarcado a la Iglesia en una singladura que no se puede malograr.

La Iglesia no será una democracia al modo de la sociedad civil, pero es algo más, es una *fraternidad*, que es mucho más exigente, con miembros responsables y protagonistas todos ellos en el marco de la comunión-corresponsabilidad. La obediencia cristiana no se puede reducir a sumisión, sino que debe resaltar, ante todo, el sentido de escuchar; escuchar-comulgar con el sujeto de la autoridad, no mero sometimiento o acatamiento; la obediencia cristiana conlleva corresponsabilidad.²¹

El acto del que ejerce el servicio de autoridad, conservando toda su especificidad, queda encerrado en la responsabilidad pastoral y evangélica de

todo el pueblo de Dios. Es obra del Espíritu la responsabilidad de toda la Iglesia en la transmisión de la tradición apostólica, la apostolicidad de la Iglesia implica a todo el pueblo, el sujeto jerárquico de la autoridad es también un fiel en la Iglesia y debe entrar en diálogo con el conjunto de la comunidad, educándola y dejándose educar al mismo tiempo por ella. Hay que salvar la *comunidad* de todas las partes constitutivas de la Iglesia, cada una con su especificidad, pero en dependencia de los otros en el ejercicio mismo de esta especificidad. Las diversas partes de la Iglesia tienen “funciones variadas, irreductibles, en conflicto unas con otras en la búsqueda de su propio objeto, pero equilibrándose en ese mismo acto y preservándose mutuamente de los excesos nocivos y uniéndose todas ellas en el único centro divino”.²²

3.4 La Iglesia es una “igualdad diferenciada”

La Iglesia es al mismo tiempo pueblo *orgánicamente unido* (“comunidad”) y pueblo *estructurado* o jerarquizado (diversidad de miembros) en el que cada uno tiene lugar y responsabilidad propios. Hay tensión dialéctica, pero no enfrentamiento u oposición entre *unidad* (“comunidad”) y estructuración o jerarquización de los diversos. Ya es un lugar común afirmar que la Iglesia es una “unidad en la diversidad”, *una y católica* a la vez, en la que se armonizan dos polos que con frecuencia los hombres oponemos entre sí. En la *unidad* reside la fuerza de la Iglesia; en la *diversidad*, su riqueza. La unidad no devora a la diversidad, sino que la potencia y relanza cuando no extrapola su significado eclesial. El Espíritu, el mismo Espíritu es la fuente de todos los carismas (cf. 1 Cor 12) y, al mismo tiempo, el que hace que la Iglesia “hable todas las lenguas” (cf. Hch 2,3-11). “Es la unidad misma de la Iglesia, congregada por el Espíritu Santo, la que habla en todos los idiomas... Estoy en el cuerpo de Cristo, es decir, en la Iglesia, que los habla todos”.²³ Todos en la Iglesia somos miembros de la unidad del cuerpo de Cristo; diversidad de agentes eclesiales en la comunidad y desde la comunidad en el mismo Señor y con el mismo Espíritu.

La “comunidad” significa que el pueblo de Dios está *orgánicamente unido*, por lo que nos remite a un pueblo “tomado en su totalidad”. La teología postconciliar ha sabido entender y ha querido resaltar el protagonismo del entero pueblo de Dios, con las responsabilidades personales que derivan del don del Espíritu concedido a cada uno. No olvidemos que las grandes

realidades de la Iglesia (Escritura, sacramentos, ministerios, estructuras y leyes básicas...) son recibidas y llevadas por un pueblo, es decir, unas personas orgánicamente unidas y responsables de un proyecto común: una comunidad fraterna, un pueblo, el pueblo de Dios.

“El pueblo de Dios en sentido pleno es la Iglesia. Portador del sacramento de salvación es el pueblo de Dios *como tal*. Pero este pueblo está formado por personas que poseen cada una de ellas su propia vocación, sus propios dones, su lugar dentro del conjunto”.²⁴ El Vaticano II ha dado un paso decisivo en eclesiología al aceptar resueltamente los carismas en la Iglesia, que resulta así *pueblo carismático* (cf. LG 12), lo cual significa que todos y cada uno somos agentes activos de cara al objetivo común de la Iglesia. La “comunión” previa, que constituye al pueblo de Dios, hace posible que este pueblo sea una totalidad estructurada-responsable de la salvación para el mundo.²⁵

Pero, por otra parte, el pueblo de Dios es un pueblo organizado y estructurado internamente, en el seno del cual no quedan nivelados u homogeneizados los servicios, sino que son reconocidos y respetados en la peculiaridad de cada uno. En efecto, “el sacramento de salvación es el mismo pueblo de Dios, la *congregatio fidelium*, la comunidad cristiana”, pero “sería erróneo entender la expresión *pueblo de Dios* en un sentido igualitario e inorgánico. El pueblo de Dios está estructurado”.²⁶ Y estructurado en dos sentidos.

a) Cada miembro con su papel y responsabilidad en una Iglesia-comunión

Escribe K. Rahner: “Lo cierto es que cada cual, en el lugar que le corresponde y con su carisma propio (del que nadie puede carecer si está en comunión con Cristo), representa algo personal para el cuerpo de Cristo y *colabora* con Dios: 1 Cor 3,9; Col 4,11”.²⁷ Los laicos, hombres y mujeres, tienen en el pueblo de Dios su lugar propio. El Vaticano II inició esta regia ruta en términos bien explícitos y al hilo del nuevo testamento (cf. 1 Cor 12,7.11; Ef 4,16; 1 Pe 4,10...) para concluir: “Es la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, la que confiere a cada creyente el derecho y el deber de ejercitarlos para el bien de la humanidad y edificación de la Iglesia en el seno de la propia Iglesia y en medio del mundo, con la libertad del Espíritu Santo, que ‘sopla donde quiere’ (Jn 3,8), y en unión al mismo tiempo con los hermanos en Cristo, y sobre todo con sus pastores” (AA 3d).

El Espíritu se concede a todos, actúa en todos y a través de todos y en todos -pueblo y jerarquía- se trata del mismo Espíritu. La Iglesia no se construye según un modelo piramidal, únicamente en virtud de una comunión vertical o jerárquica, sino también con las aportaciones horizontales de unos y otros. Esto exige lógicamente el soporte de una “eclesiología de comunión” que respalde y asuma el cometido de todos, una Iglesia-comunión de personas querido por Dios para la institución, en la que se valore la vocación de cada cual. Esto supone reconocer a la Iglesia con fundamento trinitario, que es la opción del Vaticano II (cf. LG 1-8.17; AG 7c; PO 1), y solo en este marco y paradigma trinitario se entiende sin dificultad el pueblo de Dios como sujeto eclesial, así como la responsabilidad de cada miembro; estamos caminando sobre esta ruta, pero no está aún logrado todo.²⁸

b) La peculiaridad de un ministerio “por ordenación”

Hemos dicho que el pueblo de Dios está internamente estructurado y organizado, no es un pueblo inorgánico, mera masa o muchedumbre, ni con ministerios igualmente importantes para la Iglesia y su misión.

El pueblo de Dios, sujeto eclesial, lleva en su seno como elemento esencial y estructurante un *ministerio ordenado*, instituido por un sacramento original: el sacramento del orden, que asegura al pueblo la necesaria “presidencia y capitalidad de Cristo”. La Iglesia postapostólica fijó pronto esta conciencia que tenía de ser sacramento de salvación y de la forma en que debía serlo. Los ministros sacramentalmente ordenados forman parte esencial del sacramento eclesial de salvación, del que son signo e instrumento. Ellos son incorporados y en ellos se prosigue la obra del cuerpo apostólico de los pastores, generada en la misión de Jesucristo y confiada a los Doce. La Iglesia es el sacramento de salvación *de Jesucristo* y en ella el ministerio ordenado en la sucesión del apostolado de los Doce tiene un puesto de rango constitutivo.

Esta estructura “jerárquica” ni aísla ni contrapone el ministerio ordenado al ministerio del resto de la comunidad; está de tal modo referido a la comunidad que ésta lo suscita y lo nutre y existe en función de ella. Hay que resaltar, como lo hace el Vaticano II, esta mutua implicación. “El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico... se ordenan el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo” (LG 10b). Uno y otro sacerdocio “cooperan unánimemente en la obra común” (LG

30), “existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto... a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo” (I.G 32c).

El servicio de cada uno de los fieles y el del ministerio ordenado proceden de la misma fuente y se ordenan al mismo fin, cada uno “a su modo”, en la parte o papel que le corresponde, sin mezcla ni separación. La Iglesia es una “igualdad diferenciada”.²⁹

4. La “sinodalidad”, expresión operativa del “principio-comunión”

La comunión lleva por inercia interna a la solidaridad. Ser solidario no es algo facultativo en la Iglesia, sino algo que se impone desde dentro. La solidaridad es la ley constitucional social de la Iglesia y es la vertiente social del nivel ontológico comunitario. Por eso puede hablarse de principio social de la comunión o principio de unidad solidaria.

4.1 El “principio-comunión” y su incidencia en los cauces operativos

La constitución social de la Iglesia es parte de su sacramentalidad. Pero lo teológico, la “comunión”, conduce a lo canónico y regulativo, y hasta lo exige como cauces de actuación, y estos cauces han de ser de carácter colegial. La *comunión* en sus versiones de solicitud (comunión en la misión), “solidaridad” (comunión en las funciones) y “fraternidad” (comunión de vida entre los miembros), adoptará canónicamente las formas de “sinodalidad”, de “carácter colegial” y “afecto colegial”. “A una comunión activa, como es toda comunión eclesial, debe responder una estructura y un funcionamiento activo de las estructuras colegiales que son concreción canónica de aquella comunión”. “Las estructuras colegiales nacen de la comunión para vivirla, fomentarla, intensificarla y extenderla”.³⁰ Por ello se puede hablar de una “dialéctica de comunión” dentro de la Iglesia (G. Alberigo), sin necesidad de recurrir a factores exógenos a la teología.

Por otra parte, la comunión es el soporte en la Iglesia del *principio de subsidiariedad*, cuyo contenido es de antigua raigambre cristiana.³¹ La comunión deberá ser el principio informador de toda la vida eclesial, de su funcionamiento, organización y gestión. Del núcleo de esta comunión se deriva la corresponsabilidad en la misión. Todo bautizado es responsable del futuro de la Iglesia, y esa responsabilidad manifiesta la conciencia del pueblo

de Dios *como tal*. Por su parte, la función jerárquica de gobierno es una función en ese cuerpo dotado de responsabilidad eclesial. Bien es cierto que la jerarquía no es delegada de la comunidad, sino que actúa en virtud de una gracia del Espíritu proporcionada a su función, pero el ejercicio de su responsabilidad específica no puede ser a costa de la responsabilidad que corresponde a todo el conjunto de la Iglesia. El nuevo clima eclesial penetra todos los ambientes y remueve en profundidad el estado de cosas heredado. El “principio-comunión” pide cauces operativos e incide en las estructuras.

En este contexto vuelve a ponerse de actualidad el debate sobre los *cauces participativos*, y entran de nuevo en escena temas que conllevan el signo de lo “colegial y participativo”: concilio, colegio episcopal, sínodos, conferencias episcopales, presbiterio, consejos pastorales, comisiones diversas... El “estilo sinodal” invade a toda la Iglesia.

Sobre las bases precedentes se plantea inevitablemente la puesta en práctica o *ejercicio* de la sinodalidad, es decir, la operatividad del ser comunal de la Iglesia. Es preciso despojarse de estilos y procedimientos deudores de una Iglesia “societaria y piramidal”, extraños y aún contrarios a una Iglesia “comunal y participativa”. La historia nos recuerda que no basta con la promulgación de una doctrina, sino que es preciso traducirla y plasmarla en el quehacer eclesial concreto. Este fue el camino seguido por Jesús, quien “con su presencia y manifestación, con sus palabras y sus obras” (DV 4) realizó el plan que el Padre le encomendó. Este es el programa de la Iglesia que quiere ser fiel a la nueva etapa histórica abierta por el concilio. No es cuestión de pasar de una fe a otra, o de una Iglesia a otra, sino que se trata de pasar de una “forma histórica” de fe y de Iglesia a otra “forma histórica” distinta. Una Iglesia que se define como *comunión*, si se expresa operativamente en *formas comunionales*, no es infiel a sus orígenes; sencillamente su *ser* se refleja y refuerza en su *quehacer*. *La visión integral de la Iglesia, lo entitativo y lo operativo, está regida por el “principio-comunión”*. En la Iglesia somos *synkoinonós* (Rom 11,17). “Hemos nacido para la *koinonia* y el que la prefiere a su propio interés será el más agradable a Dios”.³²

La eclesiología ha necesitado siempre un “modelo interpretativo” o categoría fundamental que ponga de manifiesto la lógica interna de la Iglesia y dé razón armónica de sus elementos. El Vaticano II ha optado por la *comunión*, imprimiendo a la eclesiología un giro que ha sido asumido con el paso del tiempo por un número cada vez más numeroso de teólogos. Una

Iglesia que es comunión ha de actuar como tal para ser fiel a su naturaleza. En una palabra: *la Iglesia es comunión en todas sus fibras y estratos, también en el organizativo y operativo*³³ Este principio es un revulsivo interno que nos obliga a plantear el estilo comunal y corresponsable del actuar eclesial. Nos ha llevado también a resaltar ante todo “lo común” a todos, lo que compartimos como patrimonio fundamental cristiano. “Lo común” abarca tanto lo *ontológico* cristiano o realidad más radical de nuestro ser cristiano³⁴ como lo *operativo* en cuanto implica *corresponsabilidad* de todos en la misión dejada por Jesús a su Iglesia.

4.2 La comunión se hace operativa en la corresponsabilidad, representación y participación

El Sínodo extraordinario de los obispos de 1985 afirma en el documento final: “La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y, en primer lugar, para la recta relación entre unidad y pluralidad en la Iglesia”.³⁵ Si la comunión informa todas las dimensiones eclesiales, debe llegar a la participación activa y corresponsable, como concluye el mismo documento: “Porque la Iglesia es comunión, la participación y la corresponsabilidad debe existir en todos sus grados”.³⁶ La cita es bien explícita. Hay que eludir el riesgo de reducir la comunión a pura declaración de principios, se debe pasar del contenido noético al plano operativo “en todos los grados” de la Iglesia, de forma que se refleje en la organización y actuación de la Iglesia.

El sujeto responsable en la Iglesia es un sujeto comunitario, es la comunidad eclesial en su ser de *koinonía* y la fe y responsabilidad personales son la fe y responsabilidad del cuerpo entero. No hay nada en la revelación que sea extraño o simplemente paralelo al juego de solidaridad y de mutua dependencia que constituyen el alma de la comunión.

En el nuevo testamento hallamos la pauta para interpretar la Iglesia en clave de corresponsabilidad, aplicada también en el plano estructural y organizativo. La primera comunidad se implica en las decisiones más importantes, es tomada en cuenta y participa activamente junto con los responsables oficiales. La comunidad, que ha sido salvada por la obra de Jesús, se convierte en pregonera y responsable de esa salvación para todos los hombres.

No hay verdadera comunión entre los hombres cuando las convicciones y experiencias interiores no han cristalizado en gestos, hechos y signos externos verificables. El crecimiento de la comunión es responsabilidad de todos, se logra por la comunicación de persona a persona, pero debe tener su correspondiente expresión en las *estructuras y cauces de actuación*, que no pueden ser eminentemente unipersonales. Todo lo que compone la comunión eclesial debe ser instrumento, signo, forma y espacio de comunión con Dios. Toda la comunidad es significativa y portadora de la impronta original derivada de la realidad divina trinitaria. El “principio-comunión” exige concretar la responsabilidad de la comunidad mediante signos, ritos, hechos y ejercicios que expresen la corresponsabilidad.

La Iglesia-comunión ha de reflejarse en la organización del ministerio eclesial, llevado adelante por toda la comunidad. La corresponsabilidad no puede llevarse a cabo unilateralmente por vía de autoridad. De cualquier campo eclesial que se trate, es preciso que intervenga la comunidad y que se sienta activamente implicada. Recordemos el principio enunciado por el Sínodo extraordinario de 1985: “Porque la Iglesia es comunión, la participación y la corresponsabilidad debe existir en todos sus grados”, es decir, en todos los niveles y ámbitos de la Iglesia. Participación y corresponsabilidad son marca identificadora de la Iglesia conciliar. “El principio de la *koinonía*, de la comunión requiere coparticipación y corresponsabilidad”.³⁷ La Iglesia-comunión nos avoca a la “comunidad de servicios” y se representa operativamente como “cuerpo ministerial”. Ningún ministerio singular totaliza ni debe monopolizar el ministerio cristiano y eclesial.

Una Iglesia que es comunión en su esencia debe mostrar su ser cuando actúa, dando espacio y alentando la responsabilidad compartida por todos mediante la participación activa y sinfónica de ministerios y servicios. El ejercicio compartido de la responsabilidad misionera, la “comunión exterior”, fomentará y robustecerá la “comunión interior”.³⁸

En épocas dominadas por el individualismo, la concepción de la Iglesia como comunión apenas encontraba espacio, por lo que quedó en segundo plano en la teología o, a lo sumo, era relegada al campo de la espiritualidad. Este terreno no era propicio para que brotaran las plantas de la corresponsabilidad y la participación mancomunada. El ministerio adquiere un perfil fuertemente individualista y se centra casi exclusivamente en sujetos

unipersonales. El Vaticano II recupera la perspectiva bíblica y patrística que hace posible una “eclesiología de comunión” que implica activamente a todos los miembros de la Iglesia. Se distancia así del individualismo ministerial y pone en primer plano el sujeto comunitario, pierde protagonismo el sujeto individual en la Iglesia y entra en escena el papel de la comunidad, lo que supone el compromiso de todos los que la forman. Esto resulta patente en el plano de los principios eclesiológicos, pero queda pendiente la implantación de los cauces o “estructuras participativas de comunión”.

4.3 La “sinodalidad”, expresión operativa del “principio-comunión”

Sínodo significa “hacer camino con otro”, se vive, se piensa, se actúa conjuntamente con los demás. El Sínodo es un acontecimiento eminentemente eclesial, una estructura que recorre toda la historia de la Iglesia, y por medio de la cual la comunidad cristiana ha determinado su rumbo en la historia.

“La sinodalidad es la realidad ontológica y la modalidad técnico-institucional distinta de cualquier forma secular de gestión comunitaria del poder que califica el ejercicio de la corresponsabilidad ministerial de los obispos”.³⁹ En su forma eminente y más propia se realiza por el *coetus episcoporum*, pero no puede decirse que sea exclusiva del sujeto episcopal. Entre la comunidad de fe y la sinodalidad hay una ósmosis constante, y a partir del concilio se han abierto cauces sinodales o colegiales que incluyen naturalmente al pueblo de Dios: consejo pastoral diocesano, consejo parroquial (Cf. CD 27; AA 10; CIC 512).

La “sinodalidad” es aplicable a todo ministerio eclesial si tomamos como base la “eclesiología de comunión” en todas sus vertientes. “La eclesiología de comunión ofrece el fundamento sacramental de la colegialidad. Por eso, la teología de la colegialidad se extiende mucho más que lo que sea una mera consideración jurídica”.⁴⁰

Al optar por la colegialidad episcopal en el Vaticano II se está afirmando un principio de base: *el ministerio eclesial es por su naturaleza colegial*. su sujeto es comunitario y es llevado por muchos solidariamente, no fraccionado en parcelas aisladas, de cada una de las cuales es responsable un sujeto singular. La colegialidad es, en el plano operativo, consecuencia ineludible de la comunión, es el modo de obrar connatural a una Iglesia-comunión, que es identificada desde la vertiente práctica como corresponsable en todos sus

niveles, incluso en el del ministerio de dirección y gobierno. Dentro de la Iglesia no hay nada, ni siquiera el ser de su Dios, que se escape a la comunión.

La estructura colegial afecta a toda la Iglesia, no sólo al ministerio episcopal. “Al hablar de colegialidad, no decimos sólo algo sobre la naturaleza del ministerio episcopal, sino sobre la estructura global de la Iglesia”.⁴¹ El mismo Vaticano II no enseña sólo el punto teológico de la colegialidad del episcopado, de su poder y actuar colegial (LG 22), sino que, en una perspectiva que rebasa al estamento episcopal, habla también de “afecto colegial”, de “estilo colegial o sinodal” como característicos de una Iglesia-comunión en todos sus niveles.

La colegialidad dice referencia directa y primariamente a la actuación de la Iglesia, a su modo de hacer, de dirigir, de gobernar. La colegialidad debe ser entendida y situada en el plano del *actuar pastoral*, es el cauce que hace posible la corresponsabilidad. La Iglesia *es* comunión y *actúa* corresponsablemente.

Tenemos en el Sínodo extraordinario de 1985 una valiosa referencia de los pasos que deben darse para involucrar al pueblo de Dios, como sujeto eclesial, en la misión de la Iglesia. Los exponemos sucintamente.⁴²

- “Porque la Iglesia es comunión, la participación y la colegialidad debe existir en todos sus grados. Este principio general debe entenderse de diverso modo en los ámbitos diversos”. Por tanto, todos en la Iglesia deben participar corresponsablemente, y lo harán de modo diverso y no indiferenciadamente.

- “La eclesiología de comunión ofrece el fundamento sacramental de la colegialidad”. Se dice directamente y en sentido estricto de la colegialidad episcopal o “primera colegialidad tomada en sentido estricto” o bajo la “consideración jurídica” de la misma. Esta colegialidad episcopal puede funcionar como el *primum analogatum*, su expresión nítida es el concilio ecuménico (cf. LG 22), pero no agota toda posible colegialidad en la Iglesia; a su luz, las demás colegialidades se iluminan.

- “La teología de la colegialidad se extiende mucho más que lo que sea mera consideración jurídica. El afecto colegial es más amplio que la colegialidad efectiva entendida de manera meramente jurídica”. El Sínodo de 1985 sigue refiriéndose al colegio episcopal, al “afecto colegial como alma de la colaboración entre los obispos sea en el campo regional, sea en el nacional

o internacional”. Se amplía el horizonte colegial, ahora se trata de “diversas realizaciones parciales que son verdaderamente signo e instrumento de afecto colegial”, y se citan algunos casos: Sínodo de los obispos, conferencias episcopales, curia romana internacionalizada, visitas “ad limina”... Pero el Sínodo de 1985 hace derivar estas formas del derecho eclesiástico, no del fundamento teológico de la colegialidad.⁴³ No brilla aquí mucha coherencia. ¿Al actuar así el derecho eclesiástico, no se basa en fundamento teológico? ¿Cuál es su soporte? ¿A qué se reduce el “fundamento sacramental de la colegialidad” sentado anteriormente por el Sínodo, o el fundamento basado en el ser comunal de la Iglesia? Parece concederse por un lado lo que se restringe por otro. Se ha afirmado que el principio de “participación y corresponsabilidad debe existir en todos sus grados”, o sea, se admite implícitamente que hay grados o modos diversos de actuarlo, pero siempre deberá tratarse del mismo principio base, y éste es teológico y sacramental. Por tanto, este punto está necesitando mejor desarrollo y precisión teológica que no aportó el Sínodo de 1985.

Es en el interior de la “eclesiología de comunión” donde se opera la ósmosis vital de la corresponsabilidad. La Iglesia universal, en cuanto comunidad de creyentes o comunión, tiene una estructura sinodal, conciliar, colegial... Esto es aplicable a la comunidad local, a la Iglesia particular y a la Iglesia universal.

Pero previamente a la postura de la Iglesia en el curso del tiempo debemos al menos recordar sucintamente el arranque del ministerio eclesial en la persona de Jesús.

Jesús instituyó un ministerio colegiado, el colegio apostólico, no un ministerio particular para cada uno de los apóstoles, excepto en el caso de Pedro. A la Iglesia se le asigna un ministerio colegial en su raíz. El sacramento del orden tiene como uno de sus efectos la adscripción del ordenado a un colegio. “El ministerio de la nueva alianza tiene una dimensión colegial según modalidades análogas”.⁴⁴ Papa y obispos son cabezas de su respectivo colegio (episcopal y presbiteral respectivamente), pero no son todo el organismo colegial y no pueden ejercer la capitalidad que les corresponde reduciendo a nada al resto. La participación de todo el cuerpo es de la entraña del ministerio ordenado.

Nos debemos limitar a una alusión a dos puntos que ahora no es posible

desarrollar. Por una parte, la práctica eclesial sinodal en su larga trayectoria y su lenta gestación (la “sinodalidad” fue practicada antes de ser teológicamente formulada) y, por otra parte, la decadencia de la práctica sinodal o debilitamiento de la participación del pueblo, que se debió a diversas causas.

Más importante que ese estudio histórico es, para nuestro propósito, constatar cómo el concilio Vaticano II recupera el “estilo sinodal” para la Iglesia de hoy. El concilio significa la apertura de la ruta a la sinodalidad a partir del “principio-comunión”, como vamos mostrando a lo largo de este trabajo.

5. Participación del pueblo de Dios en el nuevo “paradigma de representación”

5.1 La sinodalidad/colegialidad como nuevos paradigmas de representación”

Hay que facilitar el ejercicio del ministerio de la comunidad, pasando del enunciado de principios al compromiso con la tarea de la Iglesia, mediante los cauces de participación activa.

Uno de los giros más importantes aportado por el Vaticano II es quizá la introducción de nuevos “paradigmas de representación” en el campo ministerial, que podemos concretar en los términos *sinodalidad* y *colegialidad*. Es el ministerio eclesial de siempre bajo un nuevo paradigma, que incide y trastoca fuertemente la comprensión y organización del ministerio, porque supone una nueva autocomprensión de la Iglesia.

La eclesiología es el marco englobante de los ministerios, su referencia inmediata y obligada, la explicación de la modelidad histórica de los mismos. A tal Iglesia, tal ministerio, porque éste es la traducción de la Iglesia en términos operativos, es la *Iglesia en acción*. Por tanto, si la Iglesia en el Vaticano II se autocomprende de forma nueva, resulta inevitable teológicamente un replanteamiento ministerial.

Muchas de las reformas emprendidas después del concilio no pasan de discretas, aunque no por ello dejan de ser una voz testimonial que apunta a un camino que hay que proseguir. Hay que evitar el peligro de una burocracia paralela, en la que viejas formas perviven junto a otras nuevas que no

encuentran un verdadero cometido. Cualificados testigos conciliares opinan que las instituciones jurídicas puestas en marcha no han conseguido que las opciones conciliares se plasmaran totalmente en los hechos.⁴⁵

El principio interno que preside la sinodalidad puede expresarse, al menos con aproximación, por medio de la *subsidiariedad*. Es un correctivo al monopolio o concentración ministerial. No faltan reservas por parte de algunos ante este término moderno, porque ven en él un afán agresivo contra el estado de cosas vigentes. Por eso debemos ver su significado real y, a esta luz, valorar su viabilidad. *Subsidiariedad* significa que la instancia superior reduce lo más posible sus intervenciones, permitiendo que la instancia inferior se dé a sí misma los medios concretos para encarnar su fe y regular su vida; se podía traducir con el término teológico de “synergia”. La Iglesia debe definir su estilo operativo como “synergia” y desarrollarlo jurídicamente como “subsidiariedad”. Así se garantizaría la participación corresponsable de todos, cada uno “a su modo”, en su lugar y en su tarea propia.

5.2 “Estilo sinodal” y pueblo de Dios como sujeto eclesial

La solidaridad implica la extensión de la “colegialidad” a todo el pueblo de Dios. El compromiso y participación del conjunto de los bautizados se da en la celebración litúrgica, como abiertamente ha expuesto la constitución “Sacrosanctum concilium”, y se debe dar en el servicio prestado en cada Iglesia local. La representación peculiar de la colegialidad en los obispos no equivale a que el pueblo de Dios hace una pura y simple abdicación de sus responsabilidades en *uno* de sus miembros, habilitado así para actuar en lugar del pueblo cristiano. El laicado sigue teniendo su lugar y papel propios en los asuntos de la comunidad, a partir de la igualdad fundamental de todos los fieles por el bautismo y la confirmación, igualdad en la que se deben inscribir las funciones particulares encomendadas a algún miembro singular.⁴⁶

Aún debemos dar un paso más. La misma “colegialidad episcopal” es expresión de una fraternidad más honda y amplia, por lo que hay que situarla en el contexto de la “comunidad eclesial”, que es la plataforma sustentante de toda la Iglesia. En efecto, la “colegialidad episcopal” no es una realidad autónoma y cerrada, jurídicamente fijada y consistente en sí misma, sino que se asienta en la fraternidad de toda la Iglesia. El dato de la “comunidad eclesial”

pertenece al plano primero de la realidad sustantiva de la Iglesia, en cambio, el “colegio episcopal” se sitúa en el plano segundo de los ministerios eclesiales. Por tanto, “colegialidad episcopal” no es un *hilo suelto*, sino un vector inserto en el entramado del pueblo de Dios, que es esencialmente fraternidad. En consecuencia, la “colegialidad episcopal” es *relativa* a la condición fundamental de los hermanos que son la Iglesia, es decir, es *relativa al pueblo de Dios*, y desde aquí adquiere su sentido peculiar. Este dato podemos verlo expresado en la Iglesia antigua, entre otros hechos, por la participación del pueblo en la designación del obispo que lo iba a presidir y regir.

Debemos dar otro paso para fundamentar teológicamente la corresponsabilidad del pueblo de Dios. Este aporte consistirá en el ahondamiento de la *función real* del sacerdocio común, propio del pueblo de Dios. Se han desarrollado las funciones *sacerdotal* y *profética* del fiel cristiano y no tanto la *función real*, que aparece con frecuencia como enunciado de un principio sin contenido concreto.⁴⁷

De ordinario, la *función real* en la Iglesia se ha desarrollado teológicamente referida exclusivamente a la jerarquía. Y, sin embargo, las tres clásicas funciones son por igual conferidas por el bautismo y son consecuencia de la comunión. Uno de los pasajes básicos del Vaticano II sobre el tema lo expresa en estos términos: “Los fieles, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano, en la parte que a ellos corresponde” (LG 30). Partícipes *a su modo*, ejercen la misión que *a ellos corresponde en la Iglesia y en el mundo*. La afirmación es nítida: participan y actúan positivamente en la Iglesia por derecho propio, se les confía una responsabilidad activa. Hasta aquí la afirmación de principios. El punto capital que hay que determinar es el *modo* de hacerlo, los *cauces* de participación, señalar *la parte* que les corresponde. Esta es la materia pendiente, lo que se debe precisar, y el ministerio ordenado o jerárquico tiene en ello un papel decisivo, está en sus manos hacer efectiva la *función real* del fiel cristiano.

Insistamos en la *función real* del cristiano para tratar de darle contenido. Hemos visto que es consecuencia de la comunión y que debe incluir una

participación activa, una verdadera corresponsabilidad en la misión de la Iglesia, y que no puede reducirse al asentimiento o “amén” a lo determinado o hecho por otros. A partir de la comunión, la función *real* exige un respeto al *derecho* que confiere el sacramento del bautismo, rompiendo así con una visión unidimensional del derecho en la Iglesia; para el Espíritu, este *ius* fundamental bautismal no se reduce a simple decoración. A partir de la comunión, la función *real* implica algún *liderazgo* en la comunidad, en servicios eclesiales que no exijan la ordenación. Ciertamente hay que dejar a salvo la jurisdicción privativa del ministerio ordenado, pero el *ius* no se debe situar en el mismo registro que la *iurisdictio*. A partir de la comunión, la función *real* implica una participación en la *marcha de la Iglesia local*, siempre a salvo el *munus* propio del obispo y del presbiterio. El reconocimiento y atribución a los fieles de ciertas funciones, que con el tiempo se han concentrado en manos de los pastores, no está en contradicción con la intención de la Escritura en la institución del ministerio ordenado.

Recordemos algunos datos básicos. La Iglesia es toda ella *apostólica*, es decir, la misión apostólica es llevada por toda la Iglesia y no sólo por el ministerio oficial. En la Iglesia del Señor no hay miembros meramente pasivos, como repite el Vaticano II en varios de sus documentos. Las iniciativas en la Iglesia llegan por los cauces que elige el Espíritu, que no son siempre cauces jerárquicos, como se muestra palmariamente en el origen de las congregaciones e institutos religiosos. Si leemos sin prejuicios la historia de las comunidades cristianas, parece imponerse como algo normal que deben estudiar todos juntos, “sinodalmente”, la propia vida y acción, evaluando necesidades, haciendo el discernimiento de dones, desarrollando la “martyria”, arbitrando medios de evangelización; todo ello acontece con normalidad cuando se ve a la comunidad como la responsable de la evangelización. El ministro del Evangelio es globalmente la comunidad local, constituida por bautizados y dotada por el Espíritu de diversos carismas y servicios.

La auténtica “sinodalidad” no es posible más que concebida como *encuentro en la comunión* de todos los que llevan los carismas de la Iglesia junto con los que tienen precisamente el carisma de velar (*episkopein*) para que se haga todo para el mejor bien de la comunión.

El Vaticano II ha declarado solemnemente la “colegialidad del episcopado”, pero nos marca además la pauta para comprometerse en la línea de la colegialidad, para hacer el recorrido todos juntos, *syn-odos*. Si nos limitamos reductivamente a la “colegialidad del episcopado” y no damos el paso a la “sinodalidad de la Iglesia”, nos habremos quedado a medio camino en la intencionalidad del concilio y no llegaremos al fondo teológico-ecclesiológico en que se sustenta la misma “colegialidad episcopal”: la fraternidad más honda y amplia de toda la Iglesia, la “comunidad eclesial de base”; no llegaremos al plano de la realidad *sustantiva* de la Iglesia, sin la cual la “colegialidad episcopal” se vería privada del mayor fundamento teológico. Si nos limitamos a repetir los principios conciliares de la “colegialidad episcopal”, y la colegialidad no pasa a ser un criterio operativo que informe a toda la Iglesia, podremos ser fieles a la letra del concilio, pero habremos neutralizado su espíritu e intencionalidad última. La colegialidad, traducida en términos de corresponsabilidad, no se debe aplicar sólo a un estamento eclesial (episcopado), sino a todo el pueblo de Dios. Este es un aspecto básico del llamado “giro ecclesiológico” dado por el concilio. Este es el reto y la tarea que parece que no todos están dispuestos a aceptar. De hecho, nos encontramos con diversas lecturas del Vaticano II. El punto crucial, la línea divisoria de las diversas interpretaciones conciliares no es si se citan o no sus textos, sino si se acepta o no su “giro ecclesiológico” cuyo eje es la comunión.⁴⁸ Colegialidad y sinodalidad para nuestra Iglesia no por imperativos tácticos o por dictados epocales, sino por motivos teológico-ecclesiológicos, por fidelidad al ser comunitario de la Iglesia en su vertiente operativa, en su actuación práctica traducida en *estructuras o cauces colegiales o comunitarios*. Causas comunitarias para hacer efectiva la *responsabilidad compartida*, “comunidad de ministerios” que obran mancomunadamente, con el mismo objetivo y fin. La razón más convincente nos la da el concilio: “Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión” (AA 2).

Causas comunitarias para el ejercicio *pleno* de la responsabilidad que incumbe a todo miembro de la Iglesia. Después del concilio, y como uno de sus frutos, se han creado en la Iglesia estructuras comunitarias en los diversos niveles: episcopal (sínodo de los obispos), presbiteral (consejo del presbiterio, colegio de consultores), comunidad local (consejo de pastoral, consejo de economía). Es un paso significativo, pero todas estas estructuras tienen el

denominador común de ser *consultivas, asesoras*. El consejo y el asesoramiento son, sin duda, una valiosa colaboración, pero no significan ni pueden proporcionar la *participación plena* en la marcha y dirección de las comunidades eclesiales. Esta plena participación y responsabilidad se dará cuando las estructuras o cauces tengan parte activa con la *palabra* y con las *manos* (voz y voto) en las decisiones importantes de la comunidad eclesial en sus diversos niveles. La doctrina conciliar da cobertura teológica a esta propuesta, la puesta en práctica depende actualmente, ante todo, de la jerarquía eclesial en los diversos niveles en que vive y actúa la Iglesia. El empeño no parece fácil, pero habrá que intentarlo si la fidelidad al concilio quiere llegar hasta el fondo. Esto nos obliga a hacer el “tránsito de un estilo individualista de vivir la fe, a la gran conciencia comunitaria a que nos abrió el concilio”.⁴⁹ He aquí la cuestión capital.

5.3 ¿Sinodalidad del laicado?

Antes de dar respuesta directa al interrogante, recordemos unos principios o puntos teológicos que pueden servirnos de base.

- El nuevo “paradigma de representación” tiene en la comunidad al verdadero protagonista. Hay en la Iglesia dos dimensiones que se deben situar a distinto nivel: la realidad *sustantiva* y las realidades relativas; la primera es la “*koinonía*” eclesial; la segunda, las “*diakonías*” en la Iglesia.⁵⁰ La comunidad creyente es más importante que el apóstol, que es su servidor (cf. 1 Cor 3,5). Debemos resaltar ante todo lo común a todos (LG 32), lo que somos todos en primer lugar (LG 9): pueblo nuevo, sacerdotal y misionero, aplicable “por igual a los laicos, religiosos y clérigos” (LG 30), un pueblo con vocación a participar solidariamente, asumiendo sus responsabilidades en la marcha de la Iglesia, pues es “común a todos los fieles la acción en orden a la edificación del cuerpo de Cristo” (LG 32).

- La Iglesia en el Vaticano II restaura el “principio colegial”, que podemos traducir en estos términos: el misterio de comunión (Iglesia) pide que el ministerio funcione también en forma de comunión; a un “misterio de comunión” un “ministerio de comunión”. Como dice LG 22, hay que “resolver en común las cosas más importantes, contrastándolas con el parecer de muchos”. El “principio colegial” podría denominarse “democracia de comunión”, que sería original y peculiar de la Iglesia.⁵¹

- Los laicos comparten con los ministros ordenados la responsabilidad misionera y todos forman la “fraternidad apostólica” en una Iglesia “toda ella ministerial y misionera”, comunión de vida, de fe y de ministerios (cf. LG 28.30; PO 4.5.6.9; AA *passim*). La “fraternidad apostólica” se inscribe en el “paradigma de representación” que conlleva solidaridad y sinodalidad. *Hay que recuperar el ejercicio del ministerio de la comunidad*. La diferencia en la Iglesia se legitima únicamente como *una* manera diversa de participar en la tarea común.

- El protagonismo de la comunidad es una idea basilar del Vaticano II, pero la participación de la comunidad en la marcha de la Iglesia está aún esperando los cauces adecuados y la voluntad decidida de ponerla en práctica. Y sin participación y compromiso no hay adultez cristiana. La Iglesia postconciliar no ha logrado darse aún las instituciones y cauces en sintonía con la “eclesiología de comunión”. Se ha dado un paso trascendental en la colegialidad-sinodalidad del ministerio episcopal, cuyo lugar teológico es la *communio ecclesiarum*. A partir de ahí, la teología se plantea otras cuestiones inevitables. “¿En qué medida cabe hablar de sinodalidad en el plano de la Iglesia particular, con referencia a la participación de los presbíteros y los laicos?”.⁵² ¿La colegialidad es privativa del episcopado, o la colegialidad episcopal es el “*primum analogatum*”, participando también de la misma, a su modo, otras instancias eclesiales como el presbiterado y el laicado?

- El ministerio ordenado, de modo eminente el episcopado, es un ministerio con carácter sinodal o colegial. Por otra parte, dicho ministerio ordenado es parte del pueblo de Dios, pero no podemos decir que ese pueblo *como tal* es participativo y corresponsable por el hecho de que *algunos* del pueblo (ministerio ordenado) ejerzan esa función y se cumpla en ellos la realidad de un laicado eclesialmente activo. El laicado cristiano no solo forma parte de la Iglesia-comunión, sino que es la parte más importante y numerosa de la comunión eclesial.

Entonces, *¿qué decir de la sinodalidad del laicado?* Repitamos el principio ya referido del Sínodo extraordinario de los obispos en 1985: “Porque la Iglesia es comunión, la participación y la corresponsabilidad debe existir en todos sus grados. Este principio general debe entenderse de diverso modo en los ámbitos diversos”.⁵³ Este principio general -derecho y deber de participación- no se puede poner en duda; lo que hay que determinar es el “diverso modo” que corresponde al laicado, como distinto del correspondiente

al obispo o al clérigo. Apuntemos unas ideas para precisar esta participación peculiar del laicado y en qué medida podemos hablar de *sinodalidad*.

- El problema se plantea dentro de la Iglesia particular. El laico participa “a su modo y en la parte que le corresponde” (LG 31) en el sacerdocio, magisterio y realeza de Cristo. La participación de los laicos en la actividad de la Iglesia es peculiar, no puede considerarse como participación de alguna forma en la sinodalidad específica del colegio episcopal ni en la propia del presbiterio; en estos últimos casos media el dato esencial del nuevo sacramento del orden.

- La participación de laicos en los concilios es un hecho que se remonta a la antigüedad, pero requiere, como en el caso de los presbíteros, un mandato de parte de los obispos; dicha participación, de ordinario, tuvo lugar formalmente como representación del poder civil, no en cuanto miembros del pueblo de Dios. No obstante, la justificación teológica de la participación de los laicos en los asuntos de la Iglesia está hoy debidamente fundamentada, radica en el bautismo, que les hace partícipes de la tríada ministerial de Cristo, una participación de modo cualitativamente distinto a como participa el ministerio ordenado.

- ¿En qué sentido se puede hablar de la participación de los laicos en la sinodalidad de la Iglesia? La sinodalidad corresponde y se da de modo eminente en el ministerio episcopal, pero “tiene su raíz, más allá del sacramento episcopal, en la *communio* que engloba toda la experiencia eclesial: la de los pastores y la de los laicos”.⁵⁴ Por eso, la sinodalidad puede incluir *analógicamente*, “a su modo y en la parte que le corresponda”, el ejercicio de la corresponsabilidad laical. Sin embargo, a diferencia de la del obispo, la participación del laico en las estructuras sinodales de la Iglesia es subsidiaria y libre, pues el laico individual, para vivir la comunión a nivel de operatividad responsable, no tiene por fuerza que participar en formas sinodales institucionalizadas.⁵⁵

- El lugar específico de la participación sinodal del laicado es el ámbito de la comunidad eucarística, donde el laico es llamado a constituir el tejido básico del pueblo de Dios. Toda otra participación en el plano de la Iglesia universal o particular -participación en la sinodalidad específica del colegio episcopal o del presbiterio para lo que no habilita inmediatamente el bautismo- requiere explícita o implícitamente un mandato por parte de los obispos.

- Por último, más allá de la discusión teórica sobre la "sinodalidad" del laicado, debe quedar firme su derecho y deber a participar realmente en los asuntos de la Iglesia, y ello va a depender en definitiva de que se le proporcionen ocasiones y medios para hacerlo. La participación activa del laicado se juega más en el terreno de la práctica que en el de la teoría teológica.

5.4 Ejercicio o puesta en práctica de la sinodalidad-colegialidad. Los cauces y su operatividad efectiva

Queda por hacer una tarea muy delicada y difícil: expresar en nuevos términos de ley concreta y en cauces institucionales los principios de la colegialidad. No es que en la Iglesia no se haya vivido y practicado la colegialidad antes de ahora. "Siendo la colegialidad de derecho divino, ha tenido que funcionar en la historia de la Iglesia y ha funcionado en lo que es derecho sustantivo o fundamental de la colegialidad".⁵⁶

La Iglesia cambia sus formas, estructuras y cauces canónicos o de acción. Por eso, no toda forma histórica de funcionamiento o ejercicio es, sin más, intocable e invariable como tal forma concreta. Un canonista con sólida sensibilidad eclesiológica escribe: "Tampoco puede concluirse apodócticamente que una forma y modo concretos que no hayan surgido en la historia de la Iglesia tengan cerrada definitivamente la posibilidad de expresarse en el futuro si cuentan con la base teológica inmutable. Es decir, *salva la sustancia* (como dicen los teólogos) de la constitución divina de la Iglesia, tal constitución puede cobrar todas las formas concretas canónicas que le posibilite la historia para su trabajo pastoral. No sabemos lo que el futuro de la Iglesia necesitará en la adaptación circunstancial pastoral del funcionamiento de su constitución en lo que tiene de aceptable y moldeable, de regulable y positivizable. La Iglesia -que tiene garantizada por su infalibilidad y perennidad la fidelidad a lo sustantivo de su constitución divina- encontrará siempre en su propia riqueza interna, por impulso de su misma vitalidad y por autoexamen, cuantas formas necesite para cumplir adecuadamente su misión pastoral".⁵⁷

Los cauces son necesarios, pero pueden existir y no funcionar. ¿Cuál es hoy la situación? ¿Responden los cauces a lo que exige el ministerio eclesial por su naturaleza y su dinámica interna? ¿Traducen los cauces efectivamente una Iglesia-comunión, corresponsable, participativa? Tenemos la doctrina y los principios, pero, ¿corresponden a ello los cauces?

Hay que dejarse guiar por el Espíritu, que motorizó el acontecimiento conciliar, hasta alcanzar la transparencia a la voluntad de Dios sobre su Iglesia. Pero en los hombres tantas veces lo que parece prevalecer es el miedo a eventuales peligros. Las estructuras de colegialidad y de subsidiariedad ministerial no han comenzado aún a funcionar con la claridad que postulaba la intuición fundamental de “Lumen Gentium”. Se tiene con frecuencia la sensación de estar aún en una situación de vacío o indecisión. No se ha logrado la liberación del espíritu de la eclesiología de los últimos siglos en las instituciones puestas en marcha para hacer operativo el concilio Vaticano II y hacerlo entrar realmente en la vida del pueblo de Dios, y en esta situación de imprecisión se prefiere a veces seguir ateniéndose al pasado.⁵⁸

Las instituciones colegiales como cauce para hacer efectiva la corresponsabilidad siguen siendo una asignatura pendiente si las vemos a la luz de Gál 3,23-29. No se puede realmente hablar con sinceridad de la igualdad del valor de todos en la Iglesia, como reafirma por su parte LG 32, cuando no se precisan las formas institucionales de tal igualdad y responsabilidad.

La autoridad doctrinal oficial depende también de la vida misma de las comunidades creyentes de la Iglesia. Estas comunidades no están todavía mayoritariamente formadas para entender y asumir su papel participativo, porque pesa sobre ellas un largo pasado en el que la jerarquización de la cumbre de la Iglesia les privó de su papel activo, dejándolas reducidas a sujetos de la cura de almas episcopal y sacerdotal. Para ello la Iglesia tomó en préstamo de su medio entorno cultural las formas de gestión civiles de los regímenes autoritarios (imperial, feudal y luego monárquico-absolutista). Hoy la Iglesia, y el Vaticano II es su mejor exponente, busca la sujeción a la Palabra de Dios y no a instancias ajenas a la revelación. Pero esto ha calado aún poco en nuestro pueblo, y la primera tarea es formarle en estas coordenadas teológicas. Se impone absolutamente la tarea de formación del pueblo cristiano. Un teólogo actual marca esta pauta: “La corresponsabilidad por la Iglesia de todos los fieles, sobre la base del bautismo de todos ellos en el Espíritu, comporta esencialmente (como quiera que haya que organizar esto concreta y eficazmente) la participación de todos los creyentes en las decisiones de gobierno de la Iglesia. El Vaticano II dio para ello también siquiera algunos impulsos institucionales destinados a hacer concretamente posible que todos intervinieran”:⁵⁹ sínodos, concilios nacionales, conferencias episcopales,

consejos presbiterales, consejos pastorales diocesanos y parroquiales, cuadros de organizaciones de laicos, colegio de consultores...

Es urgente arbitrar cauces para hacer efectivo el ejercicio de participación a partir de la sinodalidad de la Iglesia. Y ello en todos los niveles eclesiales. Hay que emprender esta tarea con decisión para que el Vaticano II no se frustre. “Las normas jurídicas encargadas de institucionalizar la colegialidad tienen que producirse, si no se quiere correr el riesgo de que la colegialidad de la Iglesia no pase de ser una bella frase. A los juristas espera la importante tarea de hallar las fórmulas técnicas más prácticas para darle vida. Lo exige el signo de los tiempos de colaboración: la conciencia actual de la dignidad humana rehúsa reducirla al papel de ser mero ejecutor de lo mandado”.⁶⁰

5.5 Las mediaciones de participación en un “nuevo paradigma”

El pasado multisecular se rigió para el gobierno de la Iglesia por formas de mediación de corte autoritario-jerárquico. En la actualidad se replantea la cuestión de cómo han de ser esas formas para que sean expresión de la nueva autocomprensión de la Iglesia y sean cónsonas con el talante del creyente en un mundo tan distinto si lo comparamos con el pasado. El “nuevo paradigma”, tanto cultural como teológico, prioriza la descentralización sobre la concentración, la comunidad sobre el sujeto individual, la periferia sobre el centro, la responsabilidad sobre la mera obediencia...

La sujeción exigible a todos es, ante todo, la Palabra de Dios. Desde la entraña de la revelación no se puede esgrimir el argumento del “derecho divino” para justificar la exclusión del pueblo de Dios en los asuntos de la organización ministerial y marcha de la Iglesia. Otra cosa es ver el problema desde la historia. La sujeción a la Palabra de Dios no exige el modelo de gestión autoritario representado en uno o en pocos (monárquico u oligárquico), sino que más bien abre las puertas a la voz del pueblo de Dios y de “los muchos” para la corresponsabilidad propia de una comunidad apostólica, misionera y mesiánica (cf. LG 9). Hay razones eclesiológicas internas para abrirse a una gestión participada, que hoy no se puede bloquear arguyendo con razones dogmáticas.

Los cauces jurídicos son necesarios para hacer eficaz la doctrina. A la Iglesia-comunión hay que darle normativa jurídica en consonancia con dicha

Iglesia. No es práctico ni realista pensar que los principios doctrinales funcionan mecánicamente, o que automáticamente resuelven por sí mismos el problema práctico de la participación; es necesario establecer cauces que hagan operativa la doctrina y la traduzcan en estructuras prácticas de organización y funcionamiento efectivos.

El concilio Vaticano II, como en general los concilios ecuménicos, no puede ser visto como instrumento pragmático para el gobierno efectivo de la Iglesia, sino como expresión de la constitución básica de la Iglesia colegial y sinodal. Pero el Vaticano II ha marcado valiosas pautas sobre las “estructuras de participación”, en orden al funcionamiento de la Iglesia-comunión. Una “eclesiología de comunión” ha de generar modos por los que pueda manifestarse la naturaleza esencialmente comunitaria de la Iglesia. Si se está realmente animado por la comunión eclesial, se pueden hallar caminos para una actuación participativa y corresponsable. Así ocurrió en el Vaticano II, que diseñó algunas “estructuras de participación” actualmente en vigor,⁶¹ con las que se ha dado un importante paso en el deshielo.

La acción del Espíritu ha sido palpable en el Vaticano II, que discurrió y se fraguó bajo su influjo. Ahora bien, el Espíritu actúa a través de mediaciones históricas diversas, por medio de la jerarquía y del pueblo creyente, pues el mismo Espíritu es el que “en la cabeza y en los miembros vivifica, unifica y mueve a todo el cuerpo” (LG 7). El Señor aseguró a su Iglesia diversos ministerios “jerárquicos y carismáticos” (LG 4; AG 4). Los canales de actuación del Espíritu son múltiples e imprevisibles. “El que desatiende las múltiples mediaciones eclesiales de la obra del Espíritu Santo, se cierra a la acción del Espíritu”.⁶² La negligencia ante estas diversas mediaciones puede significar cegar canales por los que el Espíritu vivifica y guía a su Iglesia, se corre el riesgo de “extinguir el Espíritu” (1 Tes 5,19). No deberíamos olvidar “la soberanía no autoritaria, vulnerable y hasta impotente de Dios”,⁶³ que actúa en el mundo y en la Iglesia no por encima, ni junto a los canales humanos, sino *en* esa misma historia, respetando al máximo la libertad de los hombres. Este fue el paradigma seguido por Jesús. Así reina Dios. En la Iglesia no se puede sobrepasar la “exousia” de Jesucristo, que no es dominio alguno, sino servicio. El Espíritu es libre, sopla donde quiere, puede actuar en el pueblo, en el simple cristiano (cf. LG 12) para el bien de la Iglesia, sin necesidad de que la suprema autoridad eclesial le otorgue la palabra y la función. Los laicos, el pueblo es

sujeto portador y factor del ser-Iglesia y de la historia de la Iglesia. La jerarquía ciertamente tiene la autoridad en la Iglesia, pero no controla al Espíritu Santo.

La Iglesia “crea” y organiza las formas del ministerio. Se da un proceso eclesial, bajo la guía del Espíritu, en el que la Iglesia se va dando sus propias formas institucionales y organizativas, de manera distinta en las diversas tradiciones consignadas en el Nuevo Testamento, sin que haya una especie de “carta fundacional” dejada por el mismo Jesús. El Nuevo Testamento deja abiertas las puertas y ofrece posibilidades de cambio y de adaptación a las diversas circunstancias.⁶⁴ Las experiencias históricas condicionan y enriquecen nuestro acceso al proyecto de Jesús sobre la Iglesia.

6. Papel decisivo de la jerarquía

¿Cómo llevar a la práctica el proyecto ministerial del Vaticano II? Va a depender de diversas instancias eclesiales, pero algo es patente para todos: va a depender sobre todo de la jerarquía. El Vaticano II ha preparado el soporte teológico y ha dado pasos decisivos en algunos puntos, pero la operatividad de la doctrina conciliar dependerá de las normas, instituciones o cauces de participación y de corresponsabilidad que se establezcan en la Iglesia por quienes pueden y deben hacerlo.

El concilio se ha dirigido a la jerarquía en términos absolutamente explícitos al respecto. Recordemos esta seria advertencia: *“Sabem los pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte, que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común”* (LG 30).

La práctica multiseccular nos habla del papel decisivo de la jerarquía en la aplicación de la doctrina de los concilios. Nadie puede dudar de este hecho. Por otra parte, deberemos recordar la atribución especial que tiene la Iglesia en el campo del ministerio. “Dada la importancia de los servicios de unidad de los ministerios, el empeño de la Iglesia en su discernimiento es mucho más vasto y más extenso que para cualquier otro carisma. El ministerio -aún siendo don de Dios- está totalmente en manos de la Iglesia. Casi tiene que engendrarlo. Discernirlo quiere decir disponerse para él, hacerse idóneo para recibirlo, buscarlo de manera adecuada, sembrarlo, ir madurándolo, atender a su

cosecha, ponerlo en acción, concederle un espacio, integrarlo con los demás, mantenerlo siempre bajo la verificación de toda la comunidad, sostenerlo, sacudirlo y también juzgarlo”.⁶⁵

De esta forma empalmamos con la gran tradición eclesial, si ésta no queda reducida a la forma tan acentuadamente clerical del segundo milenio. El Vaticano II ha recuperado tesoros de tradición para ponerlos hoy al servicio de la vida de la Iglesia. La estructura ministerial históricamente imperante no puede desplazar la base común, la fraternidad y corresponsabilidad en el ejercicio de cada ministerio eclesial.

El “cambio histórico” conciliar tiene aquí una piedra de toque fundamental. El ministerio eclesiástico ha cuajado en un sistema tan firme y perfilado, tan perfectamente ensamblado, incluso convertido por muchos en verdad inmutable, que parece inexpugnable. Pero, por otra parte, es uno de los puntos que más malestar y recelo produce cuando alguien lo aborda. Y, sin embargo, es necesario afrontarlo si queremos que la doctrina eclesiológica del Vaticano II no quede reducida a principios de archivo. Aquí se pondrá a prueba la verdadera “recepción” del concilio. Ha habido un importante cambio en la figura pública y en el estatuto social y eclesial de los ministros, pues el Espíritu “impulsa a la Iglesia a abrir caminos nuevos para llegar al mundo de este tiempo, y sugiere y fomenta a la vez las consiguientes acomodaciones del ministerio sacerdotal” (PO 22). No basta una reforma de la actividad pastoral, sino que hay que afrontar una reforma estructural que renueve o remueva esquemas mentales y organizativos heredados.

Todo cuanto hemos auspiciado depende fundamentalmente del presbítero y del obispo, y nada podrá hacerse sin su expresa voluntad. “¿Son capaces, están dispuestos los candidatos al sacerdocio a colaborar con los laicos, a delegar una responsabilidad, a practicar la co-decisión? Necesitamos sacerdotes que quieran y puedan trabajar con los laicos como colaboradoras y colaboradores, o al menos quieran aprender a hacerlo; que no traten a sus colaboradores como un patrono o un jefe, apoyados solo en su mayor competencia o en sus privilegios, que no vean en los laicos a meros trabajadores auxiliares sino verdaderos colaboradores, y se consideren ellos mismos como laicos, dispuestos a vivir y actuar en una comunidad de diversas vocaciones”.⁶⁶

El logro de esto ni nos ha sido dado ni resulta siempre fácil. Pero una cosa es clara: cometido de la jerarquía es crear la comunión y arbitrar los medios que impliquen responsablemente a todos en el ejercicio de la comunión. Es uno de los servicios mayores que puede prestar al pueblo de Dios: hacer que el pueblo de Dios sea el “pueblo mesiánico” (LG 9), pueblo misionero, pueblo ministerial y responsable de llevar adelante la herencia apostólica. Servicio a la comunidad como *promoción* de la comunidad adulta por el compromiso activo; recordarle su *deber* y su *derecho* a actuar, a participar, no solo asistir a la comunidad en un servicio de mantenimiento. Hacer que el pueblo ocupe su papel propio. Esto no se logrará sin los medios y cauces adecuados de participación, que en la práctica dependen totalmente del “ministerio jerárquico”. La comunidad cristiana será lo que haga de ella este ministerio instituido para servirla y promocionarla.

La jerarquía no puede crear distancias en el interior del pueblo de Dios, ni legitimar estratos eclesiales cerrados, ni invadir terrenos de forma que relegue al silencio o pasividad al pueblo; ni acaparar responsabilidades sin respetar el principio de subsidiariedad, ni bloquear iniciativas y caminos nuevos que vienen de la base. *La jerarquía es el primer agente de comunión y la responsable de que la comunidad cristiana crezca en comunión y en participación.*

Como suprema responsable de la Iglesia, la jerarquía es la primera obligada a hacer el tránsito del *ser comunitario* de la Iglesia al *actuar solidario*. El pueblo de Dios “es” por naturaleza comunión y solidaridad, pero tiene que “hacerse”, tomar conciencia y actuar en un compromiso pastoral activo. Para eso la jerarquía le preside y le guía, para llevarle a esa meta, “para que pueda ayudar al pueblo de Dios a ejercitar con fidelidad y plenitud el sacerdocio común que les ha sido conferido”. La plenitud de ese sacerdocio incluye la formación adulta del pueblo (Cf. LG 33.37).

El tránsito del *ser comunitario* de la Iglesia al *actuar solidario* de toda la Iglesia y de cada una de sus comunidades no se realizará sin el decidido empeño del “ministerio jerárquico u ordenado”. Esta debe ser una de sus principales tareas: fomentar el *talante corporativo* en la Iglesia y desterrar el *espíritu individualista* con raíces de siglos entre nosotros. La conciencia histórica que se va abriendo paso en nuestra sociedad propicia este propósito y nos impulsa a trabajar en esta dirección, como reconoce el concilio. De esta

forma se contribuirá a implantar el nuevo “modelo eclesiológico” del Vaticano II, es decir, ese modo en que la realidad de la Iglesia, en un determinado momento histórico cultural, es pensada, sentida, percibida, vivida y expresada por sus miembros. Un modelo tan alejado del tradicional, del desautorizado por el Vaticano II.

NOTAS

1. Escribe Y. M. Congar apenas clausurado el concilio: “Por intervención de la Comisión Coordinadora, se incorporó un capítulo *De Populo Dei in genere* en el esquema conciliar *De Ecclesia*, entre el capítulo I, sobre el misterio de la Iglesia, y el capítulo sobre la jerarquía... Con ello se intentaba, una vez indicadas las causas divinas de la Iglesia en la Santísima Trinidad y en la Encarnación del Hijo de Dios... exponer lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios, con anterioridad a toda distinción entre ellos, de oficio o de estado, en el plano de la dignidad de la existencia cristiana... El nuevo capítulo no es importante tan solo por su contenido: lo es ya por su título y por el lugar que se le ha asignado” (“La Iglesia como pueblo de Dios”, en *Concilium* 1 (1965) 9-10). Cf. en el mismo número de *Concilium*, pp. 105-113, el Boletín documental sobre “La Iglesia como pueblo de Dios” elaborado por R. Schnackenburg - J. Dupont.

La producción teológica sobre el pueblo de Dios confirma, por su parte, la importancia trascendental del tema. No será ocioso advertir que la imagen “Pueblo de Dios” no define a la Iglesia en su integralidad, sino que se necesitan otras imágenes, entre ellas las de “Cuerpo de Cristo” y “Esposa del Espíritu”, pero sí hace un aporte sustancial a la eclesiológica renovada del concilio Vaticano II.

2. Cf. CONGAR Y. M., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid 1976, *praes.* pp. 108-119: “Un pueblo mesiánico”.

Los términos “mesiánico” y “mesianismo” han recibido un uso abusivo, han sido aplicados a proyectos o empresas muy diversos, incluso de orden meramente secular de los que se ha distanciado la Iglesia (cf. pp. 109-112). Por eso, es preciso perfilar el término en su uso por el concilio y la teología. Congar hace estas precisiones: “Un pueblo, un movimiento se llaman mesiánicos cuando son portadores de una esperanza de liberación y de un futuro mejor que interese al destino colectivo de un gran número de individuos” (112). “¿Qué significa todo esto? Ante todo, que la Iglesia, como pueblo mesiánico, mantiene intacta su conciencia de lo que Dios pide que sea el mundo... Es preciso que el pueblo de Dios piense, hable y actúe en orden a realizar esos

planes" (115). "El mesianismo de Jesús ha sido entregado a un pueblo que debe hacerlo presente y activo en la historia común de los hombres. No es un mesianismo de transformación inmediata y milagrosa, sino que se ejerce en la temporalidad y con las lentitudes de la historia" (116). "Se trata además del mesianismo surgido de la encarnación del Hijo de Dios, y ello confirma la necesidad de que ejerza un impacto en la historia del mundo" (116-117). Por último, se pregunta Congar y nosotros con él: "¿Quién es el sacramento de la salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo. Para eso nos ha dado Dios (el Señor Jesús) su Espíritu santo" (119).

3. Será provechoso consultar los comentarios al n. 9 de LG en lo que se refiere al "pueblo mesiánico".

4. La calificación de la Iglesia como "sacramento" es tan importante que hay teólogos para quienes éste es el punto y aporte principal del Vaticano II. "La sacramentalidad de la Iglesia es, sin duda, la más importante afirmación del concilio Vaticano II: esta verdad determina todas las demás declaraciones sobre la Iglesia" (SCHMAUS M., *El credo de la Iglesia católica*, II, Madrid 1970, 244). "La palabra sacramento aplicada a la Iglesia es la clave que abre la puerta de una nueva concepción eclesiológica" (SMULDERS P., "La Iglesia como sacramento de salvación", en BARAUNA J., *La Iglesia del vaticano II*, I, Herder, Barcelona 1967, 378). "El jalón más importante del Vaticano II en el terreno de la teología dogmática ha sido el haber designado a la Iglesia como sacramento" (MÜHLEN H., "Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II" *TG* 55 (1965) 171).

5. Cf. GROOT J., "La Iglesia como sacramento del mundo", en *Concilium* 31 (1968) 58-74, con Bibliografía; SCHILLEBEECKX E., "Iglesia y humanidad", en *Concilium* 1 (1965) 65-94. La constitución pastoral GS, "Iglesia, ¿qué eres para el mundo?", puede ser leída en esta clave; otro tanto puede decirse de la Exh. apost. *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI.

6. CONGAR Y. M., *o.c.*, 8.

7. Cf. uno de los últimos documentos de Juan Pablo II, Exh. apost. postsinodal *Pastores dabo vobis*, que parte abiertamente de la "eclesiológica de comunión". Dígase otro tanto del Documento final del Sínodo extraordinario de 1985, al que nos referiremos más adelante en nuestro trabajo.

8. Cf. FORTE B., *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1992.

9. Así lo declaran expresamente Juan XXIII en el discurso-puerta del Vaticano II (11-X-1962) y Pablo VI en el discurso-broche del concilio (7-XII-1965). Después, la afirmación se ha repetido hasta la saciedad.

10. METZ J. B., *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomas de Aquino*, Sígueme, Salamanca 1972, 122.124.

11. *Ibid.*, 124.

12. *Ibid.*, 124. Nota 12; cf. 128-129.

13. "Hay una especie de subconsciente multiseccular según el cual en la Iglesia, por lo menos en sus realidades básicas, ya no hay nada que inventar" (VELASCO R., *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 379).

14. JUAN PABLO II, Exh. apost. postsinodal *Pastores dabo vobis*, n. 17 (el subrayado en el original).

15. SCHILLEBEECKX E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 298; cf. 298-301.

16. Cita tomada de VELASCO R., *o. c.*, 170 (subrayado nuestro).

17. Encíclica *Vehementer Nos* (11-II-1906): AAS 39 (1906) 8-9.

18. "Esta obviedad eclesiológica (el estado de desigualdad) se hace ya moneda corriente entre los canonistas gregorianos, y permanece intacta, pero cada vez más sólida en la eclesiológica dominante hasta el Vaticano II" (VELASCO R., *o. c.*, 170).

19. Cf. *Ibid.*, 202-203.

20. Título de una obra de la Conferencia Episcopal Francesa, *Tous responsables dans l'Eglise*, Cerf, Paris 1973 (Trad. castel. Sal Terrae, Santander 1975).

21. Cf. TILLARD J. M. R., "Obéissance", en *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, 535-563.

22. WALGRAVE J., "La consulta a los fieles en materias de fe según Newman", en *Concilium* 200 (1985) 38.

23. Autor africano del siglo VI, *Sermón* 8,1-2; PL 65,743.

24. CONGAR Y. M., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid 1976, 92-93.

25. "Es el pueblo de Dios en su totalidad estructurada, es decir, viviendo la comunión tal como Cristo la quiso y la sigue queriendo, el portador del signo y del ministerio de la salvación" (*Ibid.*, 95).

26. *Ibid.*, 89.

27. Citado por CONGAR Y. M., *Ibid.*, 93, Nota 6.

28. Pero lo cierto es que hemos vivido y aún vivimos conforme a una idea monoteísta pretrinitaria de Dios, que se refleja y prolonga en una visión monárquico-piramidal de la Iglesia. Todo queda determinado conforme a una línea vertical descendente, con lo que se tiene una base sumisa y más o menos pasiva... Todo ello sería imposible en una Iglesia de inspiración trinitaria y pneumatológica. El problema consiste en armonizar la actividad de las partes con la unidad del conjunto, pero la solución ha de buscarse en la línea de la comunión, no de la observancia uniforme” (*Ibid.*, 107).

29. “La Iglesia es el pueblo de Dios en el que la común condición cristiana sustenta y precede cualquier diferenciación por razón de ministerios, carismas, estados de vida. La Iglesia es una *igualdad diferenciada*” (Conferencia Episcopal Española, *Evangelización y hombre de hoy*, Congreso, EDICE, Madrid 1986, 158).

30. JIMENEZURRESTIT. I., “Ontología de la comunión y estructuras colegiales en la Iglesia”, en *Concilium* 8 (1965) 17.18.

31. Denominado “supremo principio filosófico social” (Pío XI, Enc. *Quadragesimo anno*, n.79). “Es aplicable a la vida de la Iglesia, sin perjudicarla en su estructura jerárquica” (Pío XII, 20 febrero 1946).

32. FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión*, Libro II, 23. “Es evidente que este modelo interpretativo está mucho más cerca de la perspectiva neotestamentaria y de la descripción que las Escrituras nos ofrecen de las primeras comunidades cristianas” (DIANICH S., “Comunidad”, en BARBAGLIO G. - DIANICH S. (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología*, I, Cristiandad, Madrid 1982, 156).

33. “Pueblo de la fe, la Iglesia de Dios lo es en todas sus fibras. Pero éstas son fibras de comunión... La Iglesia está hecha por la comunión. No hay nada en ella que no sea *comunión*” (TILLARD J. M. R., *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1991, 159.184).

34. Vemos en LG 32 una glosa teológica de lo *ontológico* cristiano, al hilo de la teología de Pablo y de Juan, teólogos de la comunión.

35. *Relación final*, II. C. 1.

36. *Ibid.*, II. C. 6.

37. SARTORI L., “Carismas y ministerios”, en PACOMIO L. - ARDUSSO Fr., *et alii*, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, II, Sígueme, Salamanca 1982-1987, 19.

38. Cf. HAMER H., *La Iglesia es comunión*, Barcelona 1965, 169.
39. CORECCO E., "Sinodalidad", en BARBAGLIO G. - DIANICH S. (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología*, II, Cristiandad, Madrid 1982, 1669-1670.
40. Sínodo extraordinario de los obispos de 1985, *Relación final*, II. C. 6.
41. RATZINGER J., "Las implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos", en *Concilium* 1 (1965) 59.
42. Cf. *Relación final*, II. C. 6.
43. Todas estas realizaciones no pueden deducirse directamente del principio teológico de la colegialidad, sino que se rigen por el derecho eclesiástico" (*Ibid.*, II, C. 4).
44. Commission Internationale de Théologie, *Le ministère sacerdotal. Rapport. Proposition 6*, Cerf, Paris 1971,126.
45. Cf. Declaraciones de testigos de excepción del concilio: Card. KÖNIG F., en *Vida Nueva* 2011 (1995) 28; BREY María Luisa, *Conversaciones con el cardenal Tarancón*, Mensajero, Bilbao 1994, 117.118.141-142.
46. El nuevo CIC se abre a la plena integración de los laicos en la Iglesia, a partir, sobre todo, de LG 32: cf. cc. 208-231 y 835-837.
47. La constitución dogmática LG, en el espléndido capítulo IV sobre los laicos, expone con claridad en qué consiste la función *sacerdotal* (n. 34) y la función *profética* (n. 35) del laicado, pero no es tan explícita al tratar de la función *real* (¿n. 36?), que siempre es enumerada junto a las anteriores. Más explícito al respecto es este texto de Juan Pablo II: "Las mujeres, junto con los hombres, participan en la misión profética de Cristo. Y lo mismo puede decirse sobre la participación en la misión sacerdotal y real. El sacerdocio universal de los fieles y la dignidad real se conceden a los hombres y a las mujeres" (*Carta a los sacerdotes*, Jueves Santo de 1995, n. 6.). Es significativo que el papa recuerde esta doctrina a los sacerdotes. Pero la mejor base la ofrece 1 Pe 2,9-11, cuya glosa se puede hallar en LG 10-12 y 34-36.
48. Se ha alzado alguna voz de alarma sobre este punto: se corre el peligro de neutralizar o desactivar el Vaticano II (cf. VELASCO R., *o. c.*, 227-320).
49. Puebla n. 235.
50. En LG, la primera en los capítulos I (Iglesia, icono de la Trinidad), II (Iglesia, pueblo de Dios), V (vocación de todos a la santidad) y VII (dimensión escatológica de la Iglesia). La segunda, en los capítulos III (estructura jerárquico-ministerial de la Iglesia), IV (el laicado) y VI (la vida religiosa).

51. Cf. VELASCO R., *o.c.*, 291-292.

52. CORECCO E., *a. c.*, 1668 (ver Nota 39).

53. *Documento final*, II. C. 6.

54. CORECCO E., *a. c.*, 1670.

55. Cf. *Ibid.* Y sigue el autor: “Para el obispo, miembro del colegio episcopal, la participación en las estructuras institucionalizadas de la sinodalidad es necesaria, ya que, aún siendo una función subsidiaria en su ejercicio, la dimensión sinodal pertenece a la sustancia misma del oficio episcopal y, por eso, es un deber fundamental”.

56. JIMENEZ URRESTI T.I., “La doctrina del Vaticano II sobre el colegio episcopal”, en AA.VV., *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 503.

57. *Ibid.*, 436-437.

58. Cf. TILLARD J. M. R., *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986, 12. 63-64; SCHILLEBEECKX E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 12: “Justamente lo que era nuevo en el Vaticano II respecto de la vida postridentina de la iglesia y la eclesiología que ésta comportaba no ha recibido estructuras institucionales consistentes por parte de la Iglesia oficial ni en los setenta ni, sobre todo, en los ochenta”.

59. SCHILLEBEECKX E., *Ibid.*, 312.

60. GARCIA BARBERENA T., “Colegialidad en el plano diocesano: el presbiterio occidental”, en *Concilium* 8 (1965) 31. Cf. Nota 45.

61. En realidad el Vaticano II no inventa ni innova nada, sino que *recupera* una praxis eclesial avalada ampliamente por la historia de la Iglesia.

62. SCHILLEBEECKX E., *o. c.*, 327-328 (ver Nota 58).

63. *Ibid.*, 329.

64. “Con frecuencia operamos con una eclesiología *fotocopia*, donde Jesús o el Espíritu Santo nos han dejado una fotocopia de la estructura de la Iglesia en la que virtualmente no pueden hacerse cambios” (BROWN R.E., citado por VELASCO R., *o. c.*, 86, nota 58).

65. SARTORI L., *a. c.*; 18 (ver Nota 37).

66. GRESHAKE G., *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal*, Sígueme, Salamanca 1995, 206.

PUBLICACIONES DEL ITER

- AA.VV. Evangelizar hoy a Venezuela, Caracas 1985, pp. 158.
Bs. 150,00
- AA.VV. Experiencia religiosa en el joven venezolano, Caracas
1985, pp. 212. Bs. 150,00.
- NAVARRETE Urbano - URRUTIA Francisco Javier, Nuevo
Derecho Canónico. Presentación y Comentario. Caracas
1987, pp. 320, Bs. 250,00.
- AA.VV. La Iglesia Venezolana en marcha con el Concilio. A los
20 años del Vaticano II, Caracas 1987, pp. 446. Bs.
300,00.
- PASTORE Corrado, Bibliografía teológico-pastoral de Venezuela
1965-1986. Separata de la Iglesia Venezolana en marcha
con el Concilio, Caracas 1987, pp. 156. Bs. 150,00.
- AYESTARAN José Cruz, Qué es el ITER. Una reseña histórica,
Caracas 1987, pp. 48.
- AA.VV. La inculturación del evangelio, Caracas 1988, pp. 1666.
Bs. 180,00.
- AA.VV. Los Laicos en la Iglesia y en el Mundo, Caracas 1989,
Bs. 150,00.
- AA.VV. Doctrina social de la Iglesia y promoción humana hoy,
Caracas 1991, pp. 184. Bs. 200,00.

INSTITUTO DE TEOLOGIA PARA RELIGIOSOS

Urb. Altamira, 6ª Transv. (entre 3ª y 4ª Av.)
Telf.: 02 - 261.85.84, Caracas 1062-A (Venezuela)

LA IGLESIA VENEZOLANA EN LA DEMOCRACIA

Pedro Trigo, sj

1. ANALISIS GENETICO ESTRUCTURAL

1.1 FASE PRIMERA: NORMALIZACION DINAMICA

La institución eclesiástica anhelaba la normalización de sus relaciones con el Estado y con las élites intelectuales. Creía tener un derecho, adquirido y refrendado por la práctica, a representar a Venezuela en el aspecto religioso, y aspiraba a que ese derecho fuera reconocido por quienes con menos méritos ostentaban la representación del colectivo nacional. La mezcla anómala de exclusión legal y supeditación patronal, de cuño típicamente decimonónico, se había prolongado anacrónicamente a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Ello se había debido a la combinación de dos factores: la debilidad congénita del Estado naciente frente a la autoridad reconocida de la institución eclesiástica, y a la prevalencia de la Ilustración, luego del liberalismo y finalmente el positivismo (los tres anticlericales y el último postreligioso), tanto a nivel de ideología política como a nivel de matriz de opinión ilustrada y de molde en el que renació la vida universitaria. Pero en los años 60 el Estado, deslastrado por fin del caudillismo y las oligarquías tradicionales y apoyado en los partidos de masas y en la burguesía modernizante, precisaba de la institución eclesiástica para consolidarse.

Por su parte la institución eclesiástica, conforme avanzaba el siglo, se había ido revelando e imponiendo como un factor relevante de modernización, sobre todo en el campo educativo, pero también como formadora de opinión e instauradora de múltiples iniciativas con capacidad para institucionalizarse, en el ámbito de la juventud y de élites profesionales y en el de la promoción popular. Este dinamismo creciente ocupaba cada vez más terreno público y a

su vez empezaba a ser más y más reconocido por un sector de la opinión ilustrada y por la generalidad de las “fuerzas vivas”.

Además a nivel de liderazgo mundial se abría una época no sólo de coexistencia pacífica entre los bloques sino de protagonismo creciente del tercer mundo y de propuestas de colaboración por parte de los países desarrollados tendentes al desarrollo integral en un horizonte en el que se pensaba que había sitio para todos y que el desarrollo del tercer mundo era técnicamente posible, humanamente deseable y económicamente ventajoso para el mundo desarrollado. Se abría, pues, una época dinámica en la que se requería la colaboración de todas las instituciones que compartieran este horizonte de desarrollo y justicia dentro de los cauces de la democracia representativa. Era el caso de la institución eclesiástica en Venezuela.

Por su parte la Iglesia católica estaba en Concilio. Este acontecimiento significó la superación de la antinomia Iglesia-mundo moderno e instauró un horizonte de inserción leal de la Iglesia en el mundo con vistas a su humanización integral desde el paradigma de Jesucristo y desde la religión de la caridad. A nivel teológico y disciplinar la Iglesia venezolana no estaba preparada para participar activamente en el Concilio y ni siquiera para asimilarlo. Pero sí lo estaba a nivel de talante difuso y de práctica pastoral no institucionalizada. Desde este punto de vista podemos hablar de una Iglesia liberal (a pesar de su doctrina y disciplina) que empató muy espontáneamente con el movimiento que suscitó el Concilio, aunque sin capacidad para teorizarlo ni institucionalizarlo.

Examinemos desde este telón de fondo algunos hechos significativos. A nivel anecdótico la pastoral de mons. Arias con motivo del día del trabajador (1/5/1957) colocó a la institución eclesiástica al lado de los triunfadores. También es verdad que personeros de la institución habían protegido a no pocos perseguidos políticos (el caso más sistemático fue el de mons. Bernal respecto de los presos de Guasina) y esto creaba una actitud favorable. Sin embargo un obispo había recordado la frase de Bolívar refiriéndola al régimen perejimenista: “La unión entre la espada y el incensario es el arca de la nueva alianza”. Esa alianza se dio: fue la época en que entraron mayor número de congregaciones religiosas (entraron 53 y en el país había 39). En la semana de la patria la institución eclesiástica era uno de los ofiantes, así como eran las Fuerzas Armadas las que escoltaban a la Virgen de Coromoto en su

peregrinación por el país. Es palpable y sintomática la anuencia de la revista SIC, y mucho más el que durante estos años la jerarquía no sacara declaraciones sobre el acontecer nacional.

Pero el distanciamiento de algunos sectores eclesiásticos y católicos respecto del perejimenismo y el de bastantes los últimos años fue acogido por los triunfadores porque necesitaban a la institución, ya que la democracia social como alternativa al comunismo precisaba una bandera simbólica, y en esos años, aún, de guerra fría no había otro símbolo más que la cruz capaz de advesar a la hoz y el martillo. De ahí que en el pacto de Punto Fijo se reservó un sitio a la institución eclesiástica al lado de los partidos del status, Fedecámaras, la CTV, y las Fuerzas Armadas. La contribución de la Iglesia tenía que ver con la creación del consenso y con la promoción popular que traería la pacificación (mediante el progreso dentro de los cauces) de los barrios y de los campesinos.

De ahí que AD acalló el anticlericalismo de sus cuadros medios, y sus líderes cambiaron en su actitud política, aunque lo hicieron indirectamente porque no podían desmovilizar a sus bases en el sector educativo y también en cierto modo sindical. Por su parte la institución eclesiástica moderó su antiadequismo y “bautizó” a AD a los ojos del pueblo.

También el ambiente público rezumaba un buido anticlericalismo, cuyo catalizador fue el caso Biaggi. Pero cada vez más este cariz anticlerical fue apareciendo como falta de soporte real y como disfuncional. Y así fue desvaneciéndose como cosa postiza y anacrónica. Incluso por el lado de la izquierda corrían nuevos aires, y el viejo anticlericalismo socialista, la crítica marxista a la religión y la persecución religiosa comunista dieron paso a una crítica matizada e incluso al diálogo. Y este nuevo ambiente repercutió en la izquierda venezolana, que nunca fue particularmente antirreligiosa y ni siquiera anticlerical.

Este era el momento propicio para la normalización de las relaciones con el Estado liquidando el patronato y estableciendo unas nuevas bases. El resultado de este mutuo interés y acercamiento fue el Modus vivendi (6/3/1964) celebrado entre un Estado adulto, democrático y de concentración y consenso (excluida la izquierda) y una Iglesia llegada a la mayoría de edad y reconocida como tal por el Vaticano mediante la concesión del cardenato al arzobispo de Caracas (1961).

Así la década de los 60 va transcurriendo con dinamismo creciente, tanto a nivel institucional (creación de diócesis y parroquias y lanzamiento a los barrios) como a nivel de movimientos (cursillos de cristiandad, Mundo Mejor, Legión de María, cursos de capacitación social y multitud de grupos juveniles).

Este protagonismo religioso con impronta social (el desarrollo integral, la promoción popular) tiende a decantarse políticamente como tercera vía, como justicia social en libertad, como reforma de las estructuras para que se consoliden las instituciones. La Iglesia se siente representada por Rafael Caldera y así lo captan sus adversarios. Sin embargo la rigurosa distinción de planos a nivel formal salvaguarda el papel de la institución como representante de la globalidad. A esto ayuda la notoria pertenencia adeca de algunos miembros de la institución y el recato público de los jerarcas en sus expresiones oficiales. Ayudó la lealtad del Cardenal respecto de Betancourt, correspondida por él, así como el mutuo respeto de los líderes de ambos partidos. Y también la necesidad de Copei de demostrar que no eran cureros.

Queremos subrayar la existencia de un genuino dinamismo. Es verdad que a nivel mundial y a nivel nacional el horizonte estaba abierto y la situación era expansiva, pero también hay que reconocer que no se trató sólo de un contagio ambiental. Es cierto que como se respiraban a nivel cristiano aires sanos y renovadores hubo gente que se sintió tonificada por este clima, lo respiró con gusto y lo secundó. Pero no lo es menos que una parte significativa, aunque ciertamente minoritaria, de la Iglesia venezolana obraba por su propio impulso, sentía en lo más íntimo de sí soplar a ese "viento huracanado" (Hch 2,2) y contribuyó a configurar ese ambiente. Es decir que esta energía espiritual, creativa y constructiva, constituyó una verdadera hora de gracia para la Iglesia venezolana y para el país. Todo era sencillo y pobre, con una enorme escasez de recursos humanos y también en cierto modo materiales, con una grave penuria intelectual, de reflexión pastoral y particularmente teológica; pero con una gran confianza en la capacidad, el rumbo y la fecundidad histórica de lo que se emprendía. En verdad que fue un tiempo emprendedor, pujante, primaveral. Hubo, sin duda, espiritualidad como soporte de este movimiento; pero era la actividad, no proselitista sino abierta, la que marcaba la pauta. Aunque, no nos olvidemos, todo este florecer fue siempre minoritario.

1.2 FASE SEGUNDA: RUPTURA CONSTITUYENTE

Al final de los años 60 aparece evidente a nivel mundial que el orden establecido no es capaz de asimilar ni contener el dinamismo y las expectativas que él mismo había contribuido a incentivar y a canalizar. En el primer mundo el hecho más notorio es la contestación juvenil global: no se quería participar de una cultura que sólo proponía un bienestar meramente material, vacío de vida natural y verdadera. En el tercer mundo y particularmente en América Latina las dictaduras militares evidencian el fracaso de la década del desarrollo: lo absoluto era el orden establecido y para preservarlo los pueblos tenían que abdicar de sus expectativas y desmovilizarse, por las buenas o por las malas.

En Venezuela Carlos Andrés Pérez lanza al país al espejismo del salto hacia la Gran Venezuela que desquicia las instituciones y la ética civil, y da paso bruscamente al amargo despertar del Viernes Negro (28/2/83).

A nivel eclesiástico al comienzo y al fin de este período tienen lugar dos acontecimientos realmente trascendentes: las Asambleas Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y en Puebla (1979). Estas asambleas recogen desde dentro el espíritu y los núcleos estructuradores del concilio Vaticano II y los aplican creativamente desde la consideración de América Latina como lugar teológico y particularmente desde la perspectiva de las víctimas de esta situación. Así la situación es denunciada sin ambages como de pecado y el compromiso con su suerte es reinterpretado como compromiso por su transformación radical desde los pobres (en cuyos rostros se reconocen los rasgos del Mesías sufriente), desde sus organizaciones y sus culturas y particularmente desde el reconocimiento de su religión: el catolicismo popular. En estas asambleas el episcopado latinoamericano se desmarca en principio del orden establecido, optando por las víctimas como el único camino de universalidad concreta.

En este contexto mundial y latinoamericano, político y eclesial, se producen por estos años en la Iglesia Venezolana dos rupturas: una minoritaria y efervescente que va en la línea de Medellín y Puebla, y otra mayoritaria y tácita que, desde el acomodo inconsciente al orden establecido, lleva a la resistencia pasiva al dinamismo espiritual que está a la base de los

acontecimientos del Vaticano II, Medellín y Puebla. Esta negativa a ponerse en movimiento y secundar la acción del Espíritu en la historia entraña una infidelidad radical que se hará sentir muy notoriamente en la fase siguiente. En esta fase se enmascara como resistencia a quienes en nuestro país trataban de llevar adelante las propuestas de Medellín y Puebla. Pero en realidad de verdad lo que estaba en juego era el Vaticano II, su letra, que no fue ni siquiera estudiada con mediana seriedad, pero sobre todo el espíritu que dinamizó su puesta en marcha (tan contrastada) y sus núcleos configuradores. En esta época se consumó, pues, un rechazo práctico de una parte de la Iglesia venezolana al concilio Vaticano II.

Por su parte quienes plantearon la ruptura instauradora, vivían tan obviamente en el ambiente del Vaticano II que tardaron en percatarse de que él no era el punto de partida real de cuanto aspirara a tener carta de ciudadanía en la Iglesia. Sólo muy lentamente llegaron a comprender que de hecho el Concilio había sido rechazado, un rechazo práctico, paliado al comienzo por la inclusión de citas meramente formales y expresado después por la prescindencia sistemática.

El hecho es que en esta fase resultó claro para unos que podrían seguir viviendo su cristianismo como si en los años 60 no hubiera pasado nada (fuera de algunos cambios litúrgicos, bastante externos por cierto), en tanto otros sólo podían ser cristianos desde el Vaticano II, Medellín y Puebla. Así pues, no sólo unos rompieron con la institucionalización eclesiástica prevaticana y con el orden establecido desde los acontecimientos instauradores del Vaticano II, Medellín y Puebla, en tanto otros se afincaron en la institucionalización eclesiástica y sociopolítica, rompiendo con esas propuestas de Dios para su Iglesia, sino que por lo mismo también se dio una ruptura entre ambos sectores cristianos y eclesiásticos. Esta ruptura fue ante todo objetiva: unos y otros caminaron por direcciones opuestas. Pero este alejamiento real se convirtió en ruptura subjetiva, expresada en los de la ruptura instauradora como prescindencia mezclada con un dejo de desprecio y de agresividad ideológica, y por los del establecimiento como discriminación institucional sistemática con campañas de descrédito por parte de algunos. Sin embargo, a diferencia de otros países, en Venezuela esta ruptura no llegó a la falta de comunión, y por eso no dio lugar a bandos, es decir a sectas, sino a proyectos pastorales diversos, mantenidos como tendencias dentro de la única Iglesia en la que se reconocían todos, aunque fuera a regañadientes.

Sin embargo la negación práctica del Vaticano II y de su concreción latinoamericana entraña de hecho un apagamiento espiritual, expresado en una actitud defensiva y una pérdida radical de dinamismo y entusiasmo. Y a su vez en los de Medellín y Puebla la necesidad de defenderse de las constantes acusaciones y de tener que demostrar la legitimidad cristiana de cuanto pensaban o hacían restó un tanto la frescura inicial de sus propuestas; y aunque el dinamismo continuó, el desgaste de la pugna intraeclesial, acabó por quebrar a algunos, aunque a la larga llevó a bastantes a una mayor madurez, pero a costa de una inflación de los aspectos intraeclesiásticos que contradecía el talante del Vaticano II y de su versión latinoamericana, volcados hacia la sociedad y hacia la historia y en definitiva hacia la vida de la gente.

Repasemos desde esta perspectiva algunos hechos significativos. El gobierno de Caldera lleva a militantes cristianos a tareas administrativas en las que no pocos pierden el idealismo, en el doble sentido de la palabra, es decir, caen en la cuenta de las condiciones materiales en las que se afincaba su ideología; y por otra parte claudican de su sentido ético trascendente para precipitarse en el puro pragmatismo y en la búsqueda de provecho privado. Pero la mística se pierde también en otras personas que se sienten desencantadas del desempeño de los cristianos en el poder. Sin embargo un grupo de profesionales jóvenes se empeñan con gran tesón en las tareas de la promoción popular desde un horizonte comunitarista. El acierto y la sinceridad de su gestión les lleva, sorpresivamente para ellos, más allá del límite de tolerancia del orden establecido, y el gobierno social cristiano los sacrifica en contra de las banderas que lo llevó al poder. Estos jóvenes profesionales sienten que la institución eclesial se cuadra con el orden establecido en contra de su prédica social.

En buena medida el dinamismo de la fase anterior había descansado en cuadros de clérigos y en jóvenes. Ambos protestan. Desde 1966 vienen realizándose reuniones más o menos informales de sacerdotes sobre pastoral popular. En ellas la crítica a la jerarquía por su inmovilismo e insensibilidad va subiendo cada vez más de tono. Sienten que la institución no ofrece cauce para canalizar sus inquietudes y dinamismo. Tal vez el documento más maduro de esta época sea la carta enviada a cada uno de los obispos por un nutrido grupo de sacerdotes el 21/11/1969. La jerarquía se cuadra con el orden establecido porque lo califica de institucionalización cristiana. Se pasa a la contestación. El acto más público y llamativo fue la toma de Santa Teresa por un grupo de

jóvenes católicos que irrumpieron en una misa pidiendo participación y criticando a la jerarquía por negarla sistemáticamente (15/6/1969). La revista SIC y otros grupos de sacerdotes defendieron el fondo de esos reclamos. Pero, dada la escasa densidad de la clerecía y de su mundo de vida, la elasticidad es nula. Se responde con represión. Lo que provoca el desplome de los movimientos y la retirada de sacerdotes y religiosos(as) a sus bases. Lo que en la movilización juvenil y de cuadros llegó a apuntar más allá del orden establecido no tenía cauces ni en el país ni en la Iglesia para prosperar y tuvo que resistir en la penumbra.

Un momento de confrontación institucional dentro de cauces validados por todos es el Primer Congreso Católico para el Desarrollo Integral del Hombre que tiene lugar en Barquisimeto del 17 al 23 de marzo de 1971. El congreso acaba en un impasse. El Primer Congreso Interamericano por el Desarrollo Integral del Hombre que se celebró en Caracas cinco meses después (22/8/1971), por lo que toca a la institución eclesiástica venezolana, será ya más bien expresión de la corriente institucionalista, y por tanto un intento de alternativa, obviamente sin capacidad suscitadora, de lo que empezaba a representar la asamblea de Medellín para una parte, bien activa por cierto, de la Iglesia venezolana. El discurso de Caldera, que lo inauguró, sería significativo al respecto. En él se subraya el carácter cristiano de la institucionalización vigente y por eso se identifica al enemigo con un grupo de sacerdotes religiosos a los que se tilda de ideologizados porque consideran a la situación vigente como de pecado. Ellos habrían arrastrado hacia su posición extremista a grupos de jóvenes desprevenidos y generosos y a religiosas idealistas y poco formadas. Hay que tener en cuenta que ese congreso lo había organizado la institución eclesiástica venezolana en el marco de la Populorum Progressio y Medellín que fue su concreción latinoamericana.

El caso Wuytac marcó la línea divisoria. La labor de este cura de barrio era representativa de aquella época. Su estilo no clerical, su cercanía y su participación en los problemas y las luchas de la gente le atrajeron la simpatía de los vecinos. Como límite de su propuesta pastoral señalaríamos su estilo un poco de francotirador sin contacto orgánico con otros agentes pastorales y propuestas compartidas. También era característica de la época el énfasis en acciones más que en un proceso espiritual de base. Pero el dinamismo era sano y genuino, y sus acciones, si a veces resultaron espectaculares, fue más por la chatura ambiental que por ellas mismas. Este sacerdote fue expulsado del país

por el ministro del Interior, acusado de subversivo (20/6/1970). El cardenal apoyó la decisión del ministro. Un grupo de noventa sacerdotes efectuó una marcha silenciosa para protestar la medida y pedir al ministro que la revocara. También entregaron una carta al cardenal pidiéndole que se solidarizara con su sacerdote. La respuesta del cardenal fue sancionar a los curas seculares que participaron en ella. Fue la única manifestación clerical de esos años. Esta decisión tan pública de la más alta autoridad eclesiástica venezolana significó a nivel simbólico que la institución eclesiástica no podía aceptar la propuesta de Medellín. El que estuviera dentro de esas coordenadas no podía aspirar a más que a una tolerancia al precio del silencio público.

Así comenzó la década de los 70. La institución eclesiástica venezolana había optado por el establecimiento y por eso tenía que rechazar la propuesta de Medellín, tanto en cuanto al juicio sobre la situación como en cuanto a su opción por las organizaciones de base, como respecto a la figura de Iglesia de los pobres. En efecto, muchos obispos, párrocos y seglares significativos sentían que después de tantos esfuerzos y dolores había llegado por fin Venezuela a la neocristiandad. Ellos estaban ya dentro, entre las fuerzas vivas, entre los representantes de la institucionalización vigente. En esas circunstancias ¿cómo iban a calificarla de pecado? ¿Cómo iban a apostar por las organizaciones de base cuando su propuesta pastoral incluía la promoción popular para integrar al sistema y a sus organizaciones, que para ellos eran cauces adecuados para lograr la justicia social? ¿Cómo iban a parcializarse por los pobres cuando ellos se entendían como de todos, desde la institucionalización vigente, que era según ellos marco y camino para que se fuera superando la pobreza?

El ambiente positivo, entusiasta, primaveral, la impresión de que en la Iglesia venezolana cabíamos todos y de que meramente se transitaba del pasado al futuro a más o menos velocidad, se quiebra. Se hace patente una fractura. Algunos hechos sintomáticos la expresarían: cierran la escuela de teología de la UCAB y expulsan a profesores y alumnos de la de sociología (fin del curso escolar de 1972). Por las mismas fechas expulsan del seminario a Bruno Renaud y Eloy Lengrand, traídos expresamente de Bélgica para contribuir a su aggiornamento. Dejan languidecer a la revista Iglesia Pascual (creada precisamente en enero de 1972). Alberto Gruson, sociólogo de la religión de Lovaina, contratado por los obispos, había montado una oficina de estudios sociológicos para dar elementos de juicio sobre la situación en orden

a una renovación pastoral; en 1970, ante la falta de demanda y consiguientemente de financiamiento de quienes habían requerido sus servicios, la oficina cambia de nombre (CISOR) para incluir otro tipo de investigaciones sociológicas. El director del Instituto Nacional de Pastoral se harta y se va. La Religión abre su campaña de denuncia inquisitorial contra las presuntas desviaciones en nuestra Iglesia y los que se calificaban de enemigos infiltrados.

El paso de los 60 a los 70 es de ruptura instauradora. Se quebró la impresión de un bloque diferenciado. No es época de excomuniones, pero el rechazo se lleva a cabo mediante la prescindencia metódica y la denuncia. Los miembros de la institución eclesiástica que resistieron se refugian en sus bases y rehuyen reuniones y contactos; la reacción contra la institución se convierte en susceptibilidad respecto de otros grupos. Los que están en la onda de Medellín comienzan la época en estado de diáspora, de resistencia. Pero también de intemperie y de transformación personal. A veces había predominado lo ideológico, lo institucional y el tinte secular y politizado. En esta etapa de resistencia personal se necesita del pueblo, y el pueblo responde acompañándolo a uno. Ya uno no es el promotor, el concientizador, el agente pastoral. Es antes que eso un cristiano necesitado y en búsqueda: un paciente pastoral. Al ser puesto personalmente a prueba, se revela la insuficiencia de la ideología. Es hora de vivir de fe y la fe se transforma en espiritualidad. Ya se desvaneció también la actividad desbordante de la fase pasada. Ahora se están buscando nuevos cauces y todo va naciendo lentamente y en estado embrionario. Sin embargo con los años poco a poco se van alumbrando grupos de base, grupos cristianos populares. Y se va captando la densidad de las propuestas y el sentido de la ruptura.

Desde el año 72 SIC propone de un modo sistemático la Teología de la Liberación. Por el impulso de la CLAR desde el año 1974 hay un intento de reconducir la formación religiosa por derroteros abiertos, en ruptura un tanto inasimilable con lo anterior. Varios participantes no pueden resistir, otros se vacunan, otros poco a poco van madurando la proposición formativa. Algunos agentes pastorales, tanto por conclusión cristiana como por necesidad de sobrevivir en un espacio libre, derivan hacia propuestas populares en las que lo cristiano funge sólo como inspiración de fondo y como motivación subjetiva; así, por ejemplo el paso de Jóvenes de Acción a Cesap (1974).

En este ambiente se plantea, tanto por el lado cristiano como por el de partidos de izquierda renovada, la posibilidad de una mutua fecundación (desde la diferencia aceptada y su libertad consiguiente), también a nivel sindical y de organización popular, como desde luego a nivel ideológico. Primero se habla de cristianismo y socialismo; avanzando la década (tras la percepción, apresurada y aun errónea, por cierto, de que es un hecho adquirido) comienza a plantearse la relación entre cristianos y marxistas.

Sobre todo por dinámica general (el Celam intervenido en el año 1972) y por dinámica interna, pero también vacunados por tomas de posición inasimilables y por la ausencia casi total de diálogo, la jerarquía y una parte de la institución eclesiástica resiste este nuevo movimiento. No tiene proyecto alternativo, pero sí sabe que éste no será el suyo. El hecho más sintomático de este viraje sería el cambio de dirección del seminario interdiocesano a instancias sobre todo de mons. Henríquez.

Hay algunos intentos mediadores, tanto a nivel de imagen pública como de contactos personales. Ovidio Pérez Morales, secretario de la CEV (desde septiembre de 1972), sería la figura más representativa. El logra llevar los documentos conjuntos a niveles desconocidos hasta entonces, tanto por el tono y el lenguaje, mucho menos clericales, como por planteamientos abiertos y por la actitud autocrítica. También a nivel de práctica pastoral habrá figuras señeras que rehuendo lo ideológico desborden netamente la figura de representante establecido y lograrán un contacto con el pueblo directo, austero y netamente religioso. Es el caso, por ejemplo, de Mons. Salas. Esta práctica logra institucionalizarse (con grandes dificultades por la pobreza de recursos humanos, pero con gran tenacidad) en un verdadero proyecto pastoral alternativo. Así Parra León en su diócesis de Cumaná. El proyecto está plasmado en el Directorio de la Diócesis publicado en 1980.

La preparación de Puebla origina una movilización en diversos sectores, casi todos en la línea de Medellín. Se estudia críticamente el Documento de Trabajo y se proponen multitud de aportes. También los grupos cristianos populares mandan el suyo. Pero en el último momento Mons. Henríquez corta toda la dinámica y se impone a la asamblea episcopal tanto a nivel del documento enviado como del sacerdote elegido. Sin embargo para bastantes personas Medellín es conocido a través de la preparación de Puebla.

Puebla relanza a Medellín. La situación en el país, a pesar del auge inicial de los precios petroleros, es ya de deterioro inocultable. La fecha emblemática de este punto de inflexión es el Viernes Negro (28/2/1983) cuando empezó a flotar, es decir a caer el bolívar. Aunque está, como en el postmedellín, un democristiano en el poder, no puede rechazarse la presentación de la realidad y su juicio, como tampoco pueden desautorizarse las CEBs. La jerarquía prescinde de Puebla y se aferra a uno de los aspectos del Papa, su conservatismo institucional, que les da seguridad. Pero no puede desautorizar la catequesis sobre Puebla y la consolidación del proyecto pastoral de liberación apoyado en los "históricos" y en la Vida Religiosa. Pero desconoce la *Laborem exercens* y la prédica social del Papa, impide las publicaciones teológicas y prescinde de un sector cada vez mayor de la institución refugiándose en los incondicionales, con los que no puede edificar una alternativa. Se tiene pánico al surgimiento de laicos adultos. Una muestra bien representativa de esta situación de una dirigencia que se siente desbordada y reacciona a la defensiva es la actitud hacia las religiosas. Un grupo de obispos y sacerdotes (incluidos religiosos), desde una postura de patriarcalismo autoritario, bastante contaminada por el machismo ambiental, concebía a las monjas como un sector aquiescente y meramente ejecutor, y trató de mantenerlas en el aislamiento y bajo su férula, y así logró frenar por un tiempo toda organización intercongregacional; fundó para ellas un centro de estudios (CER) regido por un religioso (bien diligente por cierto) y bajo la dirección de un obispo, y mantuvo a la directiva separada de la de los religiosos y con un asesor nombrado por ellos. Sin embargo la dinamicidad de la vida religiosa femenina fue superando estas tuteladas infantilizadoras hacia una relación horizontal y fraterna desde su legítima autonomía. A ello colaboró la actitud abierta de algunos jerarcas.

Ante la crisis creciente, el Gobierno, sobre todo desde CAP, se vuelve a la jerarquía llenándola de honras, dándole dinero para obras materiales o asistenciales y solicitando de hecho su contribución a la estabilidad social evitando críticas demasiado concretas o fuertes o continuas. No pocos miembros de la institución, conformados por este sistema, tienden espontáneamente a aceptar esta propuesta y se ven como representantes de todos los venezolanos sin distinción, pero dentro de la configuración vigente y por tanto representantes del orden establecido. Esta propensión sin embargo nada ha tenido que ver con la participación en riqueza ni menos en hechos de corrupción.

De todos modos conforme va avanzando la década una parte de la institución que había estado a la defensiva va articulando un proyecto de movimientos organizados apoyados por un clero que empieza a crecer y más todavía por inspiraciones, símbolos y materiales en buena parte foráneos. Por su parte el proyecto de liberación ya tiene existencia social, apoyado sobre todo de un modo cada vez más articulado por la Vida Religiosa. La puesta en marcha efectiva de Secorve a partir de 1979 cuando se celebró la primera asamblea conjunta de religiosas y religiosos, la creación del ITER en 1979 y el lanzamiento del proyecto de educación católica en 1986 serían algunos acontecimientos significativos. También algunos obispos, además de Parra León, le prestan un discreto apoyo que se traduce en legitimidad. Subsisten ambos sin conflicto por la división de terrenos y destinatarios y por la común voluntad de mantenerse en la institución reconociéndose mutuamente y más aún de colaborar en la práctica. A pesar de todo va empezando a nacer un cierto pluralismo dentro de la institución eclesiástica.

Sin embargo aún no se aprende a dialogar con libertad espiritual dentro de la institución eclesiástica. Una razón es su debilidad numérica y sobre todo cualitativa. Otra es que se concibe a sí misma como un estamento dentro de la democracia, tanto a lo interno como en relación al todo social. Así pues en su interior las diferencias son constitutivas no funcionales, y por tanto no susceptibles de ventilarse. El único principio es el jerárquico, aunque el tono no sea por lo común militar sino paternal y pastoral. En el exterior tampoco busca entrar en competencia para colocarse en el primer lugar de las preferencias del público (si la fidelidad a su Señor lo permite); intenta por el contrario lograr que se le reconozcan lo que ella considera sus derechos indiscutibles e inalienables, y hacerlos valer.

Es cierto que como las demás organizaciones del status se ha operado una cogollización de la institución eclesiástica. Pero sin embargo (como los by-pass) se dan bastantes vías alternativas capilares que no son vistas sin más como contradictorias sino más o menos complementarias. Además raramente se da el pase al "tribunal disciplinario". Sí se dan marginaciones, pero la opinión personal y la libertad de manifestarla son mucho mayores que en las demás organizaciones de la institucionalidad vigente. Sin embargo pareciera que hay una corriente (más en los párrocos que en los obispos) hacia un control mucho más severo.

También como las demás organizaciones del Estado, la eclesiástica tiende a definirse como institución que se legitima por el otorgamiento de servicios, por la disponibilidad y eficiencia. Aunque admite en su seno las corrientes que propugnan la organización popular y la constitución interna como cuerpo articulado. La compatibilidad de ambas direcciones es una característica del momento que atraviesa nuestra Iglesia.

1.3 TERCERA FASE: IMPLANTACION DIFERENCIADA

Esta fase está muy condicionada por el marco económico, político y cultural, y por la depauperación de las masas y proletarización de la clase media.

A nivel mundial la globalización significa no sólo el establecimiento de un mercado que penetra en todos los países sino también la entente económico política de las grandes potencias, los grandes grupos económicos y los organismos multinacionales a su servicio. Nunca ha estado tan estructuralmente unida y coordinada la cúpula mundial. A ese nivel superior apenas puede hablarse de competencia: privan las negociaciones, los repartos de zonas de influencia, las sinergias, incluso las fusiones. La política está absolutamente al servicio de la economía, sobre todo de ese gran capital. Sin embargo así como ellos negocian entre sí y prevalece el sistema de precios administrados, a los países subdesarrollados nos obligan a abrirnos sin restricciones. Ese es el contenido del neoliberalismo: la prevalencia mundial del capital sobre el trabajo convalidada por la ley y respaldada por la ideología, y la indefensión absoluta del tercer mundo respecto de las compañías transnacionales impuesta por los organismos multinacionales a gobiernos débiles, tanto por la incidencia de la crisis como por su falta de capacidad y solvencia, de auténtica representatividad y por su corrupción. Esta globalización económica provoca en todos los países, incluso en los desarrollados, una polarización creciente entre ricos y pobres y un aumento impresionante de pobreza.

Esta globalización va acompañada de la ruptura de pactos sociales y solidaridades institucionales, de una fragmentación del espacio público y del sujeto. Con la volatilización del socialismo real se declara el fin de las utopías y de las grandes entidades colectivas. Este sistema y el horizonte que instaura se declaran definitivos y por tanto inexorables. Es la dictadura y el imperialismo del mercado que busca extenderse a todas las áreas de la vida y

a funcionar sin ninguna restricción. Desaparece del horizonte la justicia y cualquier otra normatividad trascendente. Sólo existe la competencia y el perdedor sólo a sí mismo puede culpabilizarse, si es que para él tiene sentido ese sentimiento.

Al desaparecer del horizonte público cualquier tipo de trascendencia, el vacío de sentido es colmado por un bazar cultural que ofrece de todo, pero como consumo privado. La secularización de los años 60 da paso a una verdadera fiebre de lo religioso que responde a expectativas muy diversas y que busca satisfacerse por todos los canales posibles. Como parte de su campaña ideologizadora las agencias de noticias propalan por América Latina que con la desaparición del marxismo se acabó la Teología de la Liberación, consumando así su campaña de asimularla al horizonte marxista.

En nuestro país en el gobierno de Lusinchi se da una resistencia suicida a aplicar cambios en la política económica y luego en el de Carlos Andrés, una aplicación tan unidimensional y drástica que resultó igualmente suicida. A nivel ideológico la prédica neoliberal es realmente aplastante: una verdadera cruzada que descalifica a cualquiera que piense distinto. Pero conforme se la pone en práctica aparece lo mismo que en los demás países: el éxito en unos pocos parámetros y el deterioro espeluznante en los demás. Actualmente hay un cierto consenso en los males que hay que superar. Pero todavía no se alumbran caminos para enfrentarlos de un modo orgánico.

El primer paquete neoliberal provocó el caracazo (27/2/89) y dos intentos de golpe militar (4/2/1992 y 27/11/1992). De esta manera quedó patente, tanto la situación insostenible del pueblo (que desde 1979 veía deteriorarse violentamente su poder adquisitivo), como el problema de la gobernabilidad del país en estas condiciones. Las instituciones republicanas no sólo se muestran incapaces de enfrentar esta situación superadoramente sino que la gente tiene la impresión de que ellas forman parte del problema porque usufructúan la crisis. De ahí el inmenso desprestigio de las instituciones y singularmente del Estado, un desprestigio orquestado también por grupos económicos privados, transnacionales y nacionales, que buscan de este modo ocupar su lugar y sus recursos y tener las manos libres para imponer su propio juego.

Es obvio que la institución eclesiástica ni ha provocado esta crisis ni la ha manejado ni se ha aprovechado de ella. De ahí, su prestigio y confiabilidad,

refrendados de un modo sostenido por todos los sondeos de opinión. La institución eclesiástica es en estos tiempos la institución más prestigiosa del país. Esta autoridad se ha incrementado por dos circunstancias. En primer lugar el acompañamiento de una parte minoritaria pero significativa de la institución eclesiástica al pueblo empobrecido en su caminar. La presencia silenciosa de estos agentes pastorales en el mundo popular se hizo notoria en los momentos de crisis. Y el cardenal Lebrún y sus obispos auxiliares y particularmente mons. Moronta, que fungía como secretario de la Conferencia Episcopal, catalizaron para la opinión pública el proceso de este sector de la Iglesia que verdaderamente vivía en la casa del pueblo y era tenido por él como realmente suyo. Como representante de esta Iglesia pudo decir en momentos decisivos mons. Moronta que los poderosos y las instituciones que los representan (y toda la institucionalidad republicana) estaban en la acera del frente del pueblo y de espaldas a él; en cambio la Iglesia estaba en la misma acera del pueblo solidarizándose y aun compartiendo su suerte. Realmente que en esas horas tan dolorosas el pueblo sí se sintió acompañado por la Iglesia. Y es cierto que esta Iglesia mantuvo este liderazgo de un modo muy horizontal, sin pedir peaje por ello sino instando a los demás sectores a reconocer la subjetualidad del pueblo y a contar con él como agente de su propia vida y no sólo como seres de necesidades.

La segunda circunstancia que robusteció la confiabilidad de la institución eclesiástica tiene que ver con su aparato institucional en el área de la educación y en general de la promoción humana y defensa de los derechos humanos. Ante el desplome institucional muchos empezaron a mirar a la Iglesia como la panacea, como el modelo alternativo para la organización eficiente de los servicios básicos y como el canal privilegiado para el otorgamiento de las ayudas de emergencia a los más depauperados como paliativo a los efectos de las medidas de ajuste. No pocas voces comenzaron a pedir por los medios masivos el traspaso de las tareas del ministerio de educación a Fe y Alegría, liquidando así de paso a los gremios. Se hicieron ensayos de que una diócesis gestionara un hospital o de que parroquias y otras asociaciones religiosas coordinaran los hogares de cuidado diario de su zona o de que escuelas católicas populares administraran en su sector programas del Ministerio de la Familia...

Por otra parte la inseguridad de la adolescencia, inseguridad material y también carencia de horizontes motivadores, unida al prestigio de la

institución eclesiástica, a su respetabilidad y a su dinámica expansiva, y al sentido difusamente religioso tanto ambiental como de la generación que se levanta, coadyuvó a un crecimiento espectacular en las vocaciones sacerdotales y religiosas, y por primera vez en este siglo más masculinas que femeninas (aunque las más tradicionalistas aún mantienen una demanda alta) y más hacia el clero secular que a la vida religiosa. La razón de este cambio de preferencias estriba en que algunas congregaciones masculinas significativas y bastantes femeninas hicieron la ruptura instauradora que señalamos en la fase anterior, y lleva bastante tiempo la reestructuración de la nueva oferta y la propuesta del nuevo perfil vocacional. Las congregaciones que hicieron antes la ruptura ya han experimentado un repunte estructural de vocaciones. Pero es que hay que reconocer además que en la coyuntura actual esta propuesta es muy ardua en sí y completamente a contracorriente. En cambio la oferta de los seminarios y las casas religiosas tradicionalistas es fundamentalmente conductual: se trata de introyectar una serie de pautas que tienen que ver con señas de identidad, con el ámbito ceremonial religioso y el desempeño institucional, aspectos que no suponen una verdadera conversión y transformación interior sino la adquisición de una serie de hábitos, de saberes y de funciones que dan seguridad psicológica y económica y son fuente de prestigio social.

En los años 50 la Iglesia venezolana no se estaba sembrando en el país. Como otras instituciones cayó en la tentación de importar agentes pastorales como solución más barata y menos conflictiva que producirlos en el país. Esta importación masiva de sacerdotes y religiosos contribuyó a que la institución eclesiástica se encubriera a sí misma. Sin embargo, en parte por dinámica interna y en parte por agotamiento de las fuentes y encarecimiento de los recursos, estamos llegando a un consenso real en cuanto a la necesidad de la implantación.

Aunque en la implantación se notan dos direcciones: una institucionalista y otra que privilegia al pueblo de Dios. La primera trata de implantar la institución eclesiástica en el país; es decir, busca que también en Venezuela nazcan y se formen sacerdotes y religiosas y que sean el mayor número posible. La segunda se preocupa ante todo de que todo el pueblo de Dios (incluidos los sacerdotes y religiosas y religiosos) crezcamos como cristianos adultos respondiendo a nuestra situación con autenticidad cristiana, desde nuestras raíces culturales. También busca igualmente incrementar mediante una

evangelización no proselitista ese pueblo de Dios. Respecto de la institución eclesiástica el problema que se plantea es el de cómo tiene que ser el sacerdote o religiosa(o) venezolano. En la primera propuesta se radica en el país una Iglesia uniforme, Iglesia identificada en la práctica con la institución eclesiástica. En la segunda propuesta nace en el país una Iglesia local.

Hay que decir que en números absolutos esta implantación está muy lejos de haberse logrado. Es verdad que se ha pasado de 11 a 29 diócesis (más 4 Vicariatos Apostólicos, 1 Prelatura Castrense y la del Opus Dei) y de 16 a 44 obispos activos. Es verdad que casi todas las diócesis han abierto seminarios menores y que sobreabundan los mayores; es verdad que fuera de unas pocas que ya las tenían, prácticamente todas las congregaciones religiosas han abierto casas de formación en este período y poseen institutos de formación intercongregacionales a nivel medio y superior. Pero de 1960 a 1996 no ha llegado a 100 el aumento de sacerdotes (de 1344 a 1394). Y aunque es mucho mayor el porcentaje de sacerdotes y religiosas(os) nacidos en Venezuela y prácticamente todos los que están en formación lo son, ¿qué son 1400 sacerdotes para toda Venezuela, si se toma en cuenta que al comenzar la democracia era inmensa la escasez de clero y que en estos años se ha triplicado la población del país? Nos esperamos pensando que los seminarios están llenos; pero, ¿analizamos la calidad de la oferta que se presenta a los candidatos y discernimos los motivos de la demanda?

La implantación institucionalista al asumirse como parte de la institucionalización vigente tiende a adaptarse inconscientemente a ese modelo: su preocupación es adensarse hasta ocupar la geografía humana del país. Su objetivo fundamental es llenar todas las plazas, preferiblemente con personal adecuado, pero si no, como se pueda. Lo mismo podemos decir de las comisiones nacionales o diocesanas o parroquiales, o de las programaciones estatuidas.

Tiene que llenarse el organigrama, tiene que cubrirse el expediente. Luego se intentará que funcione, pero lo primero es que no se quede ningún puesto sin cubrir. De este modo lo formal priva sobre lo real y en buena medida impide su funcionamiento. Las razones de esta situación son dos: una eclesiológica y otra soteriológica. Eclesiológicamente se establece la equivalencia funcional entre Iglesia e institución eclesiástica. La presencia de la Iglesia se da cuando aparece su representante: un cura o una monja. Por eso para la gente la Iglesia

son los curas y las monjas, y la Iglesia es el templo o la capilla. Esta sacralización del elemento eclesiástico (que equivale a una presencia cuasisacramental de Dios) explica el empeño por extender la institución eclesiástica y sus personeros por toda la geografía humana del país. Esta razón se refuerza por la soteriología de esta corriente institucionalista: la salvación se obra fundamentalmente por los cauces culturales y sacramentales; y los clérigos son los ministros de ambos. Claro está que la catequesis, las obras de caridad y tantas otras cosas son convenientísimas. Pero ante todo hay que asegurar lo mínimo de lo mínimo. Que serfa el culto y los sacramentos. Ese es el modo de justificar la presencia de un sacerdote no virtuoso e incluso escandaloso: al menos atiende a la iglesia, da la misa y los sacramentos.

La corriente que busca la implantación desde el modelo del pueblo de Dios impulsa ante todo la subjetualidad de todos los cristianos (y en primer lugar de los propios agentes pastorales más allá de su papel), una subjetualidad desde lo más genuino de cada quien y una subjetualidad transitiva, relacional, desde las raíces culturales y religiosas. Desde esta perspectiva el cristianismo nace en Venezuela cuando lo vivimos a fondo desde nuestro ser concreto y desde nuestra situación. Y en Venezuela nace Iglesia cuando estos cristianos en marcha se llevan mutuamente en su fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Por tanto esta corriente parte de la actuación de Dios en cada individuo y en cada ambiente y busca que se hagan cargo de este actuar de Dios y lo secunden. Este acompañamiento se da en relaciones horizontales y mutuas. Se privilegia, pues, la espiritualidad y el ámbito comunitario. Así pues la implantación se concibe como creación de núcleos vivos e irradiadores de cristianos en comunidad. En ella tiene lugar la institución eclesiástica, pero no es ella el centro ni el sujeto sino una de sus dimensiones. Esta dirección, respondiendo a la opción de Dios y al carácter kenético de la encarnación de Jesús, ve la globalidad desde la perspectiva de los pobres y les anuncia a ellos la Buena Nueva y desde ellos a cada uno de los demás. Esta implantación niega la lógica del orden establecido y de la institucionalización vigente y cree que el genuino cristianismo se implantará en todos los sectores del país desde la casa de los pobres, que ése es el verdadero lugar de la universalidad real y de la salvación.

Cada una de estas corrientes concibe y realiza la misión cristiana de modo diferente. Ambas sienten el estado creciente de miseria y postración popular como un reto insoslayable a su conciencia cristiana. Ambas piensan que el reto las desborda absolutamente. Y ambas sienten la tentación de confinarse en lo

intraeclesialístico o en lo comunitario para ahorrarse el tremendo dolor, el altísimo precio que lleva consigo el acompañar y ayudar eficazmente a estas mayorías depauperadas. La corriente institucionalista siente que lo suyo es denunciar la corrupción y los abusos de todo tipo, y prestar a la gente todos los servicios que pueda, supliendo, si es preciso y en cuanto se pueda, a los organismos que colapsaron. No le resulta agradable andar denunciando a cada rato y menos todavía cuando se encuentra en el deber de sacar a la luz pública hechos muy concretos que incumben a personajes o instituciones poderosos. También cae en cuenta de que la institución eclesialística es muy débil frente a las tareas que habría que asumir porque están desatendidas y quien sufre es la pobreza; pero al comprender que, si no lo asume ella, nadie lo asumirá, se anima a hacerse cargo, esperando que con la práctica se adquirirá experiencia y capacitación.

La corriente que asume la implantación desde el pueblo de Dios coloca en primer lugar la cuestión del sujeto. Siente, incluso mucho más que la otra por su mayor cercanía respecto de los pobres, la presión de las necesidades impostergables de la gente y la del orden establecido que busca convertirla en su agente para con los más aplastados. Pero antepone a cualquier otra consideración la cuestión del sujeto. La vida no les puede llegar a los pobres como limosna. Eso los humilla y degrada, y aliena a los que dan de ese modo. Ellos tienen que ir tomando su vida entre sus manos. Y para eso tienen que verse a sí mismos como dignos y valiosos y entablar desde ahí relaciones simbióticas con los suyos y con otras personas y grupos no populares. Para eso hay que mirarlos como Dios los mira, tener la fe en ellos que tiene Dios y relacionarse con ellos de un modo horizontal. Si los agentes pastorales han sido capaces de llegar hasta ahí, pueden hacer de mediadores para introducir a profesionales, a voluntarios, a gente no popular a este tipo de relación con los pobres que supera el clientelismo habitual.

Todavía subsiste el pluralismo de hecho y la comunión de fondo que indicábamos en la fase anterior. Más aún, en algunas instancias y representantes cualificados se ha avanzado sinceramente en esta dirección. Pero en los centros de formación de la línea institucionalista se incuban otros aires y las promociones que van saliendo de ellos están imponiendo otro estilo verticalista, antiparticipativo, apegado sin discernimiento a legalidades vacías, un estilo en suma autoritario que exige que todo nazca de sí y se cuadre con sus directrices, so pena de ser desautorizado. Las religiosas se están

empezando a ver bastante afectadas en su práctica pastoral por este nuevo estado de cosas.

Parece que para contrarrestar esta tendencia sectaria bastaría con apelar a la sensatez cristiana. Pero de hecho este camino es insuficiente porque este estilo nace de la incapacidad no reconocida del agente pastoral de hacerse cargo de su misión. Como está despavorido y no se atreve a medirse por las tareas reales de su misión, se refugia en lo institucional y lo legal que sumariamente consiste en asentar que quien manda es él, lo que en la práctica significa que prohíbe iniciativas y actividades y desautoriza a personas, y al cabo provoca el marasmo porque no deja hacer y es muy poco lo que hace.

Estamos en grave peligro de perder lo que había sido un gran tesoro en la institución eclesiástica venezolana sanamente tradicional: su sentido liberal (a pesar de su doctrinarismo), que no era un mero contagio ambiental sino una expresión sobresaliente de que en definitiva lo que tenía la última palabra en los casos concretos era el sentido pastoral, el deseo de salvar y ayudar al prójimo, fuera cual fuera su estado y condición. Este sentido liberal dio la medida de la trascendencia de la institución eclesiástica venezolana: ella no era absoluta, ni para sí; todo en la Iglesia estaba al servicio de los seres humanos.

Esta es la trascendencia que tenemos que cultivar y que recobrar donde se haya perdido. De hecho resulta claro que en esta fase los momentos de mayor encuentro entre las distintas corrientes han tenido lugar cuando la institución eclesiástica ha salido de sí, ha ido más allá de sí misma. Dos momentos, de muy diverso carácter, me parecen especialmente paradigmáticos: el de la Misión Nacional preparatoria de la primera visita del Papa (1985) y el que se gestó en torno al acompañamiento y apoyo al pueblo a raíz de los sucesos del 27 de febrero de 1989.

La Misión Nacional tuvo una tremenda virtud: la convocatoria al laicado, la confianza en su respuesta multitudinaria y entusiasta y en su disponibilidad al compromiso. Es verdad que los cauces eran demasiado estrechos: en el esquema aparecían como mera correa de transmisión de mensajes codificados, no como testigos de una experiencia personal de salvación. Tal vez se pensó que en un primer momento era demasiado pedir algo más participativo y creativo, más testimonial e inculturado. Tal vez, más probablemente, el problema estuvo en que los propulsores estaban ellos mismos presos de este horizonte más doctrinal y disciplinar. De hecho los laicos de movimientos, más

clericalizados, se atuvieron a esas pautas; pero muchos otros las desbordaron desde su vivencia cristiana. Y de todos modos mucha gente tuvo experiencia de que la fe se fortalece cuando se comunica y que la Iglesia se construye al evangelizar. En ese proceso muchos cristianos se sintieron por primera vez Iglesia y en el movimiento la Iglesia desbordó a la institución eclesiástica y muchos eclesiásticos se sintieron contentos de verse acompañados por hermanos en la fe y de comprobar que al ir más allá de lo establecido, al convocar, el cristianismo interesaba y era cauce de vida renovada.

En la semana del 27 de febrero de 1989 todas las instituciones se vieron desbordadas y se quedaron al margen, perplejas. Sólo las Fuerzas Armadas fueron obligadas a intervenir, y lo hicieron de un modo absolutamente desproporcionado, sanguinario. En esos momentos en que era salvajemente agredido, el pueblo se encontró solo, abandonado, sacrificado. Únicamente la Iglesia lo acompañó y salió en su defensa. La gente sintió inequívocamente que las monjas y los curas que vivían en su ámbito eran de ellos. Y lo mismo sintieron ellos respecto del pueblo. No fue algo premeditado; fue un acontecimiento. Pero venía siendo preparado desde muchos años antes: desde esa ruptura constituyente que señalábamos en la fase anterior. Había sin duda muchas incoherencias y ambivalencias: muchos no acababan de dejar ese papel de promotores con su estilo de relaciones pautadas y verticales, a pesar del cariño y de la sencillez. Pero a la hora de la verdad la abrumadora mayoría de los agentes pastorales que vivían en barrios se decantó por la gente.

Un hecho anterior muy significativo había contribuido a definir simbólicamente los campos y las pertenencias. El ministro del Interior, interpelado en el senado, había calificado de subversivos a los agentes pastorales de Petare por un comunicado de prensa que habían sacado, titulado significativamente: "No podemos callar más!" (16/5/1987). La prensa y la televisión emplazaron al cardenal para que se definiera al respecto y mons. Lebrún los respaldó de un modo tan enfático que toda Venezuela percibió que se había cuadrado con ellos. El cardenal estaba con esta Iglesia que había hecho la ruptura constituyente con las instituciones del establecimiento y que se quería colocar evangélicamente al lado de los que no tenían lugar en él.

En ambas ocasiones una parte mayoritaria de la opinión pública se sintió representada por esta Iglesia y quienes estaban en desacuerdo la respetaron y no se atrevieron a adversarla públicamente. Lo mismo sucedió en el interior de la Iglesia: la mayoría de los cristianos, incluso de los pertenecientes a la

institución eclesiástica, aplaudieron esta solidaridad, se sintieron motivados por ella, y aun los que no quisieron dejarse afectar por ella no pudieron negar la calidad evangélica de este testimonio. Esta solidaridad fue, no cabe duda, un acto de evangelización con los hechos y también con las palabras que daban cuenta de ellos. Aquí el salir de sí de la institución eclesiástica, el arriesgar la respetabilidad y la seguridad por el Reino de Dios y su justicia provocó el consuelo de los pobres y tonificó el espíritu de los cristianos: edificó la Iglesia.

2. TRES CUESTIONES DE FONDO EN LA IGLESIA VENEZOLANA ACTUAL

De este análisis genético estructural de la Iglesia venezolana en la democracia se decantan tres cuestiones de fondo interconectadas: la del sujeto concreto de la Iglesia, la de su ubicación social y la de su misión en el país. En nuestra Iglesia estas cuestiones son planteadas y sobre todo manejadas en la práctica de modo diverso. Unos tienden a soslayar las dos primeras y a plantear sólo la tercera. Se soslayan porque parecen obvias e indiscutibles: la Iglesia es la institución eclesiástica y su ubicación social es el orden establecido. Nosotros pensamos que las propuestas societales que haga la institución eclesiástica serán irrelevantes, si no van acompañadas por un proceso de transformación de la propia institución eclesiástica. Porque, como las demás instituciones de la institucionalidad democrática, la institución eclesiástica arrastra el doble problema de la no representatividad y de la no funcionalidad, ambos, como en las demás instituciones, íntimamente conectados: en efecto, una institución es democrática cuando se valida por su desempeño, es decir cuando no se cree legitimada por la validez de su constitución sino por responder eficientemente a la misión encomendada. En nuestro país es tan claro que la institución eclesiástica no es responsable ante su base que ésta ni siquiera se siente Iglesia (como lo ha reconocido repetidamente la conferencia episcopal), identificando a la Iglesia con los curas y monjas, es decir con la institución eclesiástica.

Si la institución eclesiástica está separada de sus bases, si no es responsable ante ellas, es obvio que no se apoyará en ellas. Por tanto se apoyará en las otras instituciones establecidas. Es natural que en estas condiciones se vea a sí misma como formando parte de la institucionalidad vigente. Hemos subrayado que precisamente en la democracia se define jurídicamente este status. Y por

lo demás resulta evidente que así lo reconocen estas instituciones, que invitan a la institución eclesiástica a todos los actos protocolares y cuentan con ella en el funcionamiento ordinario como símbolo y medio de cohesión social, como cifra de la trascendencia de la propia institucionalidad que se sacraliza por ella (todas las bendiciones y Tedeums y misas de aniversario en acción de gracias o de difuntos) y por su labor de mantener a las masas dentro de la institucionalidad vigente.

Esta autoidentidad y esta ubicación social determinan su misión. Desde estos presupuestos la misión es triple: servir a la población en sus demandas religiosas ofertándola bienes y servicios religiosos (fundamentalmente instrucción religiosa y sacramentos); como institución fundamental del país denunciar los abusos de las demás instituciones (algo así como el poder moral del Libertador); y como especialidad típicamente cristiana asistir y promocionar a los más pobres, lo que incluye en nuestro caso hacer de intermediario del Estado para paliar la situación de los más afectados por las medidas de ajuste.

Como se ve es una misión carente de trascendencia. En efecto, la institución sirve a la demanda religiosa establecida y desde los parámetros establecidos; denuncia meramente los abusos con lo que convalida los usos, es decir la mecánica establecida (de la que forma parte estructuralmente); ayuda a los pobres no sólo desde los parámetros del sistema sino como intermediaria de él. Este perfil de la misión refuerza el lugar social, la perspectiva y la identidad de la institución eclesiástica venezolana: una de las instituciones representativas de la institucionalidad criolla establecida.

Establecida y en crisis. Sería un grave error el que la institución eclesiástica piense que, como no incurrió en los abusos de las otras instituciones criollas, no participa de su misma crisis. Esta crisis de la institucionalidad criolla no es consecuencia de la corrupción y los demás abusos sino de la inadecuación de su misma estructura. Por eso la credibilidad de que goza la institución eclesiástica es sólo comparativa. A nivel estructural le aquejan los mismos problemas de falta de representatividad y funcionalidad. Si por esta aceptación meramente indirecta de la opinión pública posterga la solución de estos problemas, se está suicidando. Pero la institución eclesiástica venezolana no emprenderá el proceso larguísimo, doloroso y arriesgado de transformación institucional, si no acepta medirse por un empeño realmente trascendente.

2.1 EL SUJETO: ¿LA INSTITUCION ECLESIASTICA O EL PUEBLO DE DIOS?

Resulta fácil mostrar que los señalamientos indicados significan la no aceptación del concilio Vaticano II y de su insoslayable concreción latinoamericana.

El concilio Vaticano II fue un concilio eclesiológico, el primero que acometió a fondo la pregunta de qué es la Iglesia y sobre todo de quién es la Iglesia. Y la respuesta que dio es que ella es todo el pueblo de Dios, que a este nivel primordial todos los cristianos tenemos la misma dignidad de hijos de Dios, hermanos de Jesús y templos del Espíritu Santo, y que todos estamos llamados a la misma santidad. Estos son los miembros de la Iglesia. Todos, miembros activos. Estos miembros se constituyen en Iglesia cuando ponen en común sus haberes (los carismas y dones que Dios les dio) para formar ese cuerpo social que es el pueblo de Dios, pueblo ungido por el Espíritu Santo para proseguir la vida mesiánica de Jesús (cristiano significa mesiánico). Hay Iglesia cuando nos llevamos mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Así pues, a este nivel primordial, la Iglesia no es una institución; es la congregación de los que creen. Esta congregación, como histórica que es, tiene una dimensión institucional. Pero esa dimensión ni es primordial ni será escatológica. En el sentido preciso institucional en el cielo no habrá Iglesia: ni templo ni sacrificio ni sacramentos ni sacerdotes ni religiosos ni seglares. Sólo habrá hijas e hijos de Dios, hermanas y hermanos, y por tanto congregación de fieles, es decir Iglesia, en el sentido primordial de la palabra.

Por tanto, si en la Iglesia venezolana el sujeto que funciona como Iglesia es, mayoritariamente, la institución eclesiástica, y los demás miembros del pueblo de Dios ni se sienten ellos mismos ni son considerados como sujetos sino como destinatarios de la acción de la institución eclesiástica, eso significa que en realidad de verdad en Venezuela no hemos aceptado el concilio Vaticano II. El que la Iglesia deje de ser un estamento y se democratice significa a nivel eclesiológico que el sujeto llamado Iglesia no sea la institución eclesiástica sino todo el pueblo de Dios. En ese sujeto se incluyen por supuesto los miembros de la institución eclesiástica, pero no ante todo como tales sino como cristianos, y sólo secundariamente en su condición de ministros o funcionarios.

2.2 LA UBICACION: ¿ADAPTACION AL ORDEN ESTABLECIDO O ENCARNACION SOLIDARIA DESDE LOS POBRES?.

Sólo una Iglesia que se autoentiende a partir de la realidad concreta de los dones y carismas de todos los miembros del pueblo de Dios podrá inculturarse en las culturas de sus miembros sin confundir esta encarnación del misterio de salvación que lleva en sí con la adaptación al orden establecido y a la institucionalización vigente.

Este pueblo de Dios no es un pueblo étnico, se congrega por su fe compartida, por su amor mutuo y por la ayuda que se prestan para vivir cristianamente, y se congregan para derramar este amor por donde viven desde el privilegio de los pobres. Esto es lo que constituye a la Iglesia en sacramento universal de salvación. Si se trata de salvarse y de salvar a esta sociedad concreta desde esta solidaridad eso significa que están excluidas por igual la separación insolidaria del resto de la sociedad y la mera adaptación a ella. El compromiso pide la transformación desde dentro. Transformación desde los dones que Dios ha puesto en el pueblo de Dios y desde los que el mismo Espíritu de Jesús ha derramado sobre el resto de la sociedad.

Pero una Iglesia que desconozca los dones que Dios ha puesto en el pueblo de Dios y que se atenga meramente a su dimensión institucional y a sus personeros no podrá ya transformar a la sociedad, ya que ha dejado fuera de sí el fermento transformador que son los carismas del pueblo de Dios. Esa Iglesia sin carismas no tendrá ya más alternativa que enfeudarse al orden establecido para recibir de él la vida que no tiene en sí. Entonces, aculturada a él, será ya mera expresión de su vida y de sus potencialidades y también, claro está, de sus limitaciones. Así pues sólo la Iglesia pueblo de Dios puede encarnarse solidariamente. La Iglesia identificada con la institución eclesial no tiene más alternativa que la adaptación al orden establecido. Adaptación que sacrifica, tanto al misterio de salvación del que ella es sacramento como al pueblo de Dios. Ninguno de los dos cabe en el orden establecido. Ambos son sacrificados para que perdure.

El Vaticano II concibe una Iglesia encarnada en el mundo. Ese es el sentido de la expresión emblemática: "El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de nuestros contemporáneos, especialmente de los pobres y sufrientes, son el gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los discípulos de Cristo". Esta proclamación no expresa indiferenciación o acomodo sino amor solidario, la

religión de la caridad, en expresión de Pablo VI sintetizando el Concilio. Con esto la Iglesia descarta la actitud de condena a la humanidad que procede de desamor y que significa abandonarla a su suerte. Pero no menos descarta el irenismo carente de propuestas, fruto de idéntico desamor y abandono. La simpatía y la compasión, cuando proceden de auténtico amor solidario, impiden la instalación tanto como el aislacionismo sectario. Así pues, una Iglesia identificada con la institución eclesiástica que se autoentiende como parte de la institucionalización vigente es una Iglesia que ha renunciado tanto al misterio de salvación que lleva en sí como al empeño de salvarse salvando a sus contemporáneos, transformándose y ayudando a que se transformen desde dentro. Es que el amor solidario es el contenido de la realidad interpersonal que es la Iglesia, es lo propio de los discípulos de Cristo, según el texto conciliar citado. Eso no lo puede dar la institución eclesiástica cuando se despega del pueblo de Dios. Entonces ella sólo puede dar servicios eficientes. Sólo si la institución eclesiástica vuelve a ser la expresión institucionalizada de todo el pueblo de Dios con sus carismas multiformes podrá transmitir esta simpatía y compasión que es la marca del Mesías Jesús y que realmente salvan.

Así pues es claro que desde la perspectiva conciliar la Iglesia no puede ser una institución más del establecimiento y que sólo una Iglesia no reducida a su dimensión institucional puede desestablecerse para ser cauce de salvación en su sociedad. Para el Concilio la capacidad de salvar desde dentro deriva de que la Iglesia conserve en ella viva la trascendencia. La trascendencia es el enraizamiento en Dios y la solidaridad que se expresa como encarnación kenótica (desde dentro y desde abajo). Estas relaciones trascendentes (tanto con Dios como con los hermanos desde los necesitados) humanizan. Y eso es salvación. Estas relaciones tienen un rumbo cierto: Jesús de Nazaret como paradigma de humanidad. Y además no son prometeicas o voluntaristas porque nos asiste el dinamismo del Espíritu.

Es totalmente distinto que una Iglesia entienda como algo prácticamente inmutable su actual institucionalización tal como se vive concretamente y moldeada por el lugar social en el que está como naturalmente inserta y que desde esta constante se plantee su misión (es decir, vea qué va a hacer y cómo va a hacerlo), a que esa Iglesia se entienda desde esas relaciones trascendentes y se identifique con ellas tanto que acepte de buena gana que ellas vayan tomando expresiones institucionales (siempre provisionales) y que transformen las que existen para que sean cauces adecuados.

En la historia de estas décadas podemos comprender que cuando la Iglesia venezolana ha desbordado lo institucional para afincarse en la solidaridad ha sido capaz de desmarcarse del orden establecido, ha vivido de fe y esta fe ha actuado en un amor comprometido. La pregunta es si la institución eclesial venezolana comprende al menos mayoritariamente que cuando se configura como una institución del establecimiento se vacía. Entonces, al no tener sustancia propia, o vegeta en la irrelevancia o sustituye el evangelio de Jesús de Nazaret por el del desarrollo integral o la promoción popular, entendidos según los parámetros establecidos (así en los años 60 y 70), o por la resignación a la exclusión que causa el sistema a cambio de recibir consuelos y paliativos (así en esta última década). Pero, no lo olvidemos, la institución sólo podrá liberarse de la “cautividad babilónica” del sistema, si se sumerge en el seno del pueblo de Dios y en sus relaciones trascendentes. Realmente, ¿queremos pagar ese precio?

2.3 ¿UNA IGLESIA DE LOS POBRES COMO LA UNICA IGLESIA DE TODOS?

Si en la letra y en el espíritu del concilio Vaticano II no puede confundirse encarnación solidaria con aculturación al orden establecido, mucho menos en la aplicación latinoamericana que constituyen las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla. Si la institucionalización vigente configura una situación de pecado es obvio que la Iglesia no sólo tiene que desmarcarse de ella sino también tiene que denunciarla proféticamente y trascenderla desde dentro. Por otra parte, el propio Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis* con ocasión del 25 aniversario de la *Populorum Progressio* extendió estas apreciaciones de la Iglesia latinoamericana a la institucionalización mundialmente vigente (n. 36-37).

Un aporte insoslayable de la Iglesia latinoamericana al propio continente latinoamericano y a las otras Iglesias es la perspectiva del reverso de la historia, de los empobrecidos y excluidos, como el punto de vista cristiano para comprender, juzgar y transformar las situaciones. Esta perspectiva incluye el tema de la subjetividad de los de abajo, tanto en la Iglesia como en la sociedad. Por lo que toca a la Iglesia es el tema de la Iglesia de los pobres, un tema generador del Vaticano II, que no tuvo suficiente expresión en su letra y que quedó pendiente (ver sin embargo LG 8; GS 63,69,72,81,88,90; ChD 13; AG 5,24).

Precisamente uno de los temas que no ha sabido encarar ni menos resolver la institucionalización vigente en el país es el de la participación de las mayorías populares en el Estado y en la vida nacional, en condición de sujetos. Ni siquiera les ha reconocido de hecho su condición de seres culturales (de cultura campesina, indígena, afroamericana o suburbana). En este aspecto la institución eclesiástica no ha sido una excepción. Como las demás del sistema, los considera sus clientes, unidos a ella por una relación asimétrica y sin verdaderos derechos. En Venezuela el que la institución eclesiástica se sumerja en el seno del pueblo de Dios entraña no sólo unas relaciones recíprocas (dándoles lugar, como dijimos) con los que convencionalmente se llaman laicos comprometidos (que de hecho son profesionales y señoras de clase media), sino de un modo muy particular entrar en la casa del pueblo reconociéndolo como mayor de edad, cristianamente hablando, lo que implica el reconocimiento del catolicismo popular (con sus expresiones, sus organizaciones y sus representantes). Este reconocimiento sería uno de los mayores aportes que la institución eclesiástica venezolana puede hacer a la institucionalización vigente en orden a la superación de los impasses que la tienen postrada en un callejón sin salida. No es posible que un país funcione si sus instituciones no reconocen al 80% de sus habitantes en su condición de sujetos y en su específica realidad cultural. Si la institución eclesiástica efectuara este reconocimiento podría mostrar prácticamente a las otras instituciones las inmensas potencialidades que se derivan de él. Pero, hablando en términos generales, la institución eclesiástica venezolana, ¿está siquiera en condiciones de plantearse este tema? Es obvio que esas condiciones no se dan para quienes se ven a sí mismos y ven a los de abajo desde la perspectiva de la institucionalización vigente.

2.4 LA MISION: ¿HUMANIZARSE Y HUMANIZAR DESDE EL PARADIGMA DE JESUS O ADMINISTRAR EL DEPOSITO DE LA SALVACION?

Para el Vaticano II la misión de la Iglesia en el mundo es su animación al modo de la levadura. Esta animación espiritual conduce a su humanización. Por eso para Pablo VI la Iglesia es y tiene que ser “experta en humanidad”. La humanización se consigue cuando la humanidad se anima a vivir ante Dios y con Dios, y desde esa relación humanizadora vive a plenitud, con creatividad y solidariamente esta vida que Dios le da. La vive responsablemente, es decir tomando la vida en sus manos como si no existiera Dios, sabiendo que ése es

el encargo que Dios le da. La figura de Jesús revela simultáneamente a los seres humanos quién es Dios y quiénes somos nosotros. Ambos misterios se esclarecen mutuamente (GS 22). Así lo comprobamos en muchas personas a lo largo de los tiempos y a través de las distintas religiones y culturas. Para nosotros esta revelación de Dios a través de seres humanos y esta revelación de humanidad cabal desde la pertenencia a Dios llega a su plenitud en la vida de Jesús de Nazaret. Esta es la evangelización: proclamar a Jesús de Nazaret y proseguir su camino, es decir mantener con nosotros mismos, con nuestra situación y con Dios una relación equivalente a la que vivió en su tiempo Jesús de Nazaret. Para que mantengamos la correlación del seguimiento se nos dio su Espíritu. El nos capacita para una creatividad fiel. Queda descartada la imitación que nos anula a nosotros mismos, ya que impide la creatividad, y que no conserva la fidelidad, ya que las palabras y gestos no mantienen el mismo significado en circunstancias distintas.

En principio está abierta a todas las personas la posibilidad de seguir trascendentalmente a Jesús ya que en la Pascua su Espíritu ha sido derramado por él y por su Padre sobre todos los seres humanos (Jn 19,30; Hch 2,17; GS 10, 12,15,22,26,37, 38, 39,41,42, 45). Por tanto sin conocer a Jesús puede seguirse fielmente ya que el Espíritu habita más adentro que lo íntimo nuestro y a cada quien habla de un modo personalizado y lo capacita para responder a su voz viviendo una existencia auténtica. Esta autenticidad es un acontecimiento primigenio en el sentido de que las formulaciones teológicas o las prácticas rituales no pueden alcanzarlo ni sustituirlo. El corazón misericordioso (Mt 9,13;12,7.32.35), la honradez fundamental o la pertenencia a la verdad (Jn 18,37) son decisiones básicas, es decir incondicionales e incondicionadas o, desde otro punto de vista, indicios fehacientes de que se obedece al Espíritu, es decir de que se vive una existencia espiritual. A cada uno está pues entregada la energía y el dinamismo para vivir de este modo genuinamente humano. A este nivel elemental y decisivo los cristianos no tenemos ningún privilegio ya que la salvación (que acontece en la obediencia al Espíritu) es universal.

En este sentido preciso la Iglesia no es causa eficiente de salvación ni menos aún la única causa de salvación. En este sentido no podemos afirmar que fuera de la Iglesia (es decir sin recibir el bautismo) no hay salvación. Tenemos que decir por el contrario que la Iglesia es sacramento universal de salvación. Esto significa que la Iglesia sabe que el misterio de salvación (que es el Espíritu

Santo) está derramado ya sobre toda carne, que Dios está empeñado irrevocablemente en la salvación de todos los seres humanos y que el camino de la salvación pasa por los pobres. Los cristianos somos los que sabemos este misterio, los que lo recibimos como evangelio y los que somos consagrados por Dios (y nosotros mismos nos consagramos) a que acontezca.

Si esta es la misión de la Iglesia, lo mínimo de lo mínimo no es la sacramentalización. Por tanto la pastoral no puede consistir en que la institución eclesiástica esté presente en cada ciudad, pueblo, urbanización, barrio o caserío, de modo que todos tengan un cura a mano que les pueda catequizar y administrar los sacramentos. La misión de la Iglesia no puede consistir en crear un ámbito sacral, diferenciado de lo profano, para que la gente pueda encontrarse con Dios, como si él no estuviera presente en la cotidianidad donde los seres humanos se humanizan o se deshumanizan, viven como lobos o practican la fraternidad de los hijos de Dios. Menos aún puede consistir en comunicar altruísticamente los bienes civilizatorios (educativos, asistenciales, promocionales, organizativos) del orden establecido.

Pero si analizamos honradamente la pastoral que se viene haciendo en Venezuela, ¿no constatamos que consiste mayoritariamente en crear una referencia sacral, sacramentalizar y practicar la asistencia y la promoción social? Pero si es que Iglesia se equipara a institución eclesiástica y ésta es una de las instituciones del orden establecido, ¿cabe una pastoral distinta? No negamos que también se dé en nuestro país una pastoral de animación espiritual mediante comunidades vivas y misioneras que testimonian con su existencia cualitativa y solidaria y con su palabra evangélica este misterio de salvación que se hizo definitivamente presente en Jesús de Nazaret; pero no podemos decir que esa dirección dé la tónica de nuestra pastoral, aunque su presencia sí llega a hacerse significativa en zonas populares.

2.5 ¿UNA IGLESIA QUE RECONOCE LA RELIGION DEL PUEBLO Y LA EVANGELIZA DESDE DENTRO O UNA INSTITUCION ECLESIASTICA QUE ABSOLUTIZA SU RELIGION Y TRATA DE IMPONERLA?

La misión de la Iglesia que consiste, según el concilio Vaticano II, en reconocer la actuación del Espíritu en el mundo y secundarla, recibe en el mismo concilio una especificidad que ha sido desarrollada de una manera

propia en América Latina y recogida autorizadamente por la Conferencia de Puebla. Consiste en subrayar el papel de las culturas y religiones como canales de la actuación del Espíritu. Canales siempre imperfectos, incluso necesitados ellos mismos de salvación, pero canales imprescindibles al fin. Pues bien, en América Latina el canal cultural y religioso por excelencia para conservar, encarnar y transmitir la fe cristiana es el de la religión del pueblo, sobre todo en su versión de catolicismo popular. Según Puebla catolicismo popular no es lo mismo que piedad popular. El documento subraya enfáticamente que es una religión completa (católica, por supuesto) con sus concepciones, con sus pautas de conducta, con sus expresiones simbólicas y rituales, con sus ámbitos propios y sus organizaciones. Los católicos populares se sienten muy sinceramente unidos a la institución eclesíastica y utilizan con toda naturalidad los espacios y tiempos que ésta les brinda; pero desde su propio horizonte, con su propia lógica y con absoluta libertad evangélica.

Es claro que en el catolicismo popular hay mucho que evangelizar, completar y enderezar (lo mismo que en la religión católica de la institución eclesíastica); pero no cabe duda de que hasta hoy ha sido canal de humanidad, de identidad e incluso de santidad. Puebla insiste en que el catolicismo popular es una fuerza activa con la que el pueblo se evangeliza a sí mismo; más aún que ella es evangelio de Dios para el resto de la Iglesia. Esto significa que la misión de la Iglesia (que incluye la espiritualidad y la pastoral) tiene que tomar en consideración al catolicismo popular, no sólo para evangelizar al pueblo sino para revitalizarse a sí misma.

No es un secreto que esto no sucede en nuestro país. Empezando porque casi ningún miembro de la institución eclesíastica cree realmente que el catolicismo popular sea una religión completa. Y lo más grave es que, al pensar que entienden a la gente mejor de lo que ellos se entienden a sí mismos, no entienden que no entienden y así no pueden salir de su ignorancia. En estas condiciones de ignorancia y pretendida superioridad, ¿cabe alguna pastoral sensata?

CRISIS DE PUEBLO

Carlos Bazarra, OFM.Cap.

Coyuntura milenaria

Llega el tercer milenio. La Iglesia es sacramento universal de salvación. ¿Está en disposición de cumplir esta tarea en el mundo, y especialmente en Venezuela? Entre la realidad y el ideal, siempre habrá un espacio que desafía nuestra creatividad. Siempre habrá pobreza de resultados, interpretando en sentido figurado la respuesta de Jesús a Judas en casa de Lázaro. No siempre Cristo será una presencia viva entre nosotros, por culpa nuestra, naturalmente (Cf. Jn 12,8).

Tampoco es el momento de añorar tiempos pasados. Sólo tenemos el futuro y nuestra esperanza. Sabemos que la iniciativa y la culminación le corresponden a El, Alfa y Omega (Ap 1,8), pero la Esposa, secundando al Espíritu, debe clamar: “Ven. Y el que oiga, diga: Ven” (Ap 22,17). Un clamor que se convierte en acción para que llegue, para no estar lejos del Reino de Dios (Mc 12,34).

El Concilio Vaticano II nos convocó a una tarea ingente. Quizás el transcurso del tiempo favorezca la somnolencia, pero hay que reaccionar. Sabemos que “fue voluntad de Dios santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente... La condición de este pueblo es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios” (LG 9):

He aquí la invitación: ser pueblo y no masa, con la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. Lo personal y lo comunitario, en mutuo complemento.

Cuando esto se logre sustantivamente, entonces la Iglesia será “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). “Habiendo resucitado de entre los muertos, envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por El hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación” (LG 48). Sacramento universal de salvación no es sólo un don. Es tarea apremiante.

Pienso que padecemos crisis de pueblo, y a solucionar esta crisis deberíamos encauzar todas nuestras energías. Con respeto y con mucho cariño, ante el tercer milenio, todos hemos de sentirnos comprometidos y aportar nuestra colaboración a la salvación de Dios, que ya está llamando a la puerta (Ap 3,20). ¿Qué hemos de hacer? (Hch 2,37), es la pregunta pertinente. Para llegar a ser pueblo, hay que comenzar por ser pueblo.

El capítulo 2 de la *Lumen Gentium* sobre el Pueblo de Dios es iluminador. Nos salvamos como pueblo, y seremos pueblo sólo con la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, con la ley del amor, y con el fin de dilatar el reino de Dios. Cristo lo instituyó para ser comunión de vida (LG 9). Seguidamente se habla del sacerdocio común, “sacerdocio regio” de todos los fieles (LG 10) y de su función profética: “La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos, presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres” (LG 12).

Hay signos de este despertar del pueblo de Dios, en movimientos laicales, en comunidades eclesiales de base y otras actividades, aunque muchas veces este despertar es más bien por falta de clero que por espacios creados para el pueblo. Otras veces se comprueba que la promoción de los no clérigos no tanto es en favor de la dimensión laical cuanto en la clericalización de estos agentes pastorales.

Lo fundamental es la evangelización. “La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia (EN 16). Su objetivo es crear comunidad, pueblo, sacramento de salvación en el mundo. Y no seremos pueblo si no somos sujeto, con una palabra que decir, con prioridad sobre la ley, el templo, el sábado (Mc 2,27).

Viajando en autobús

Las ciudades se han vuelto enormes, y los autobuses urbanos se han hecho imprescindibles. Yo los utilizo a diario. Resulta conmovedor ver a la anciana

subir penosamente los dos escalones y disfrutar la felicidad del asiento que le brinda un caballero. Y los niños del colegio, riendo y bromeando con sus compañeros. Y un hombre enfrascado en la lectura del periódico. Y la mujer que vuelve del mercado con su bolsa de compras. Unas monjitas que hablan en voz baja. El joven melencólico ensimismado en la música que percibe a través de sus auriculares.

Somos un mundo variopinto dentro de la carrocería oxidada del viejo autobús. De pronto desde la calle un joven, o un adulto, o un niño, pide permiso al conductor para subir. Y suena su voz: "Perdonen, señores pasajeros. Tengo mi mujer enferma..." "Disculpen, señores pasajeros, pero no tengo trabajo. Les ofrezco por un módico precio, estas galletas de chocolate. Ustedes ahorran dinero e impiden que yo me dedique a robar para vivir..."

Puede ser mentira, puede ser verdad... pero algunos le compran las galletas, o le dan unas monedas para el supuesto viaje a la ciudad del interior. Y durante los minutos que dura su permanencia en el bus, ocurre una misteriosa sintonía, algo así como una fracción del pan. Sí, el viejo autobús urbano se transforma (¿se transubstancia?) en la presencia viva del Señor resucitado. El pobre es aceptado gratuitamente a compartir unos instantes el descanso del transporte, liberándose de la fatiga del caminar. Todos nos sentimos un poco hermanos. Es la parábola del autobús que suelo meditar.

No siempre es así. He visto en una ocasión a un conductor enfurecido apear a golpes al mendigo sucio y repulsivo. Entonces el autobús es la parábola del antirreino, de lo inhumano y de la negación de la fraternidad.

¿Por dónde pasa hoy en Venezuela y en América Latina la salvación de Dios? ¿Por dónde pasa el pecado estructural? ¿Cómo la Iglesia, y cada uno de nosotros, puede ser sacramento de la presencia de Dios? ¿Cómo ser gracia para los demás?

Diagnóstico de una realidad

Si bien Venezuela no es una isla en medio de los países latinoamericanos en lo que se refiere a las dimensiones políticas, sociales y económicas, la Iglesia venezolana reviste una peculiaridad a tener en cuenta. En el siglo pasado la actitud práctica eclesial se centró en la lucha por sobrevivir. Renunció a toda aspiración de hegemonía. Se propuso no meterse en política y dedicarse sólo a "las almas".

La consecuencia inmediata fue que los poderes civiles comenzaron a reconocer la utilidad de la religión como elemento de sujeción moral de las masas y de la aceptación de su condición subordinada e inhumana. Es una religión de resignación bajo la amenaza de un castigo ultraterreno, para acallar las aspiraciones populares. El costo social y la contrapartida es aceptar, por parte de la Iglesia, el orden establecido.

La tentación es seguir buscando su propia supervivencia más que la defensa de los oprimidos. Sin embargo la Iglesia apoyará de lleno el proceso democrático desde 1958, con el derrocamiento de la dictadura perejzjimenista.

El acontecimiento del Concilio Vaticano II coincidió con la firma del "Modus vivendi" entre la Santa Sede y el Gobierno venezolano en 1964. La Iglesia y la República se respetan en un marco de separación. No hay crítica mutua. La Iglesia será bien tratada mientras bendiga el orden establecido. En cambio el Concilio ve la posibilidad de entrar en conflicto con gobiernos que privilegian a la Iglesia pero que maltratan al pueblo.

El Concilio es aceptado teóricamente pero no se traduce en una práctica real. Tampoco los documentos de Medellín fueron asimilados. Esos mensajes eran buenos para otras latitudes, pero no para Venezuela. Aquí todo estaba bien. La institución eclesiástica no se consideraba obligada a un papel profético de denuncia, desde los pobres.

La preparación de Puebla ayuda a descubrir Medellín. Se dice que la Jerarquía pretende prescindir de Puebla y se aferra al conservatismo institucional. Pero de hecho una parte de la institución eclesial va articulando un proyecto de liberación. Recuérdese la primera asamblea conjunta de religiosos y religiosas, la creación de SECORVE y la fundación del ITER, ambas en 1979, y el lanzamiento del proyecto de educación católica (AVEC) en 1986.

La década de los 80 muestra la crisis y el abismo abierto entre ricos y pobres. La corrupción es patente. La modernidad descubre su ambigüedad y deshumanización. La Iglesia comienza a revestirse de una nueva imagen, a la luz de las actuaciones de la Iglesia en otros países, en defensa de la persona humana, de los pobres; y también por el desplazamiento de algunos de sus miembros hacia sectores populares y la animación de las comunidades cristianas en zonas marginales.

El Papa pide al CELAM y a los Obispos latinoamericanos un análisis sincero: “La situación tiene en sus raíces injusticias hirientes, explotación de unos por otros y la falta de equilibrio en la distribución de la riqueza.”¹

Con la caída del muro de Berlín, 1989, se abre paso el Neoliberalismo. La globalización subordina la política a los intereses económicos, y produce un aumento impresionante de pobreza.

El primer paquete neoliberal provocó el caracazo (27 de febrero de 1989). La institución eclesiástica es la más prestigiosa del país, pero sólo comparativamente, ante los fallos garrafales de las demás instituciones. De todos modos este prestigio tiene su fundamento en el acompañamiento de una parte significativa de la institución eclesiástica al pueblo empobrecido. La presencia silenciosa de estos agentes pastorales entre los pobres se hizo notoria en momentos de crisis.

Igualmente el aporte eclesial en el área de la educación y defensa de los derechos humanos (piénsese en el caso de los pescadores masacrados en el Amparo y la denuncia de la Iglesia hasta desvelar la verdad) sustenta el valor objetivo de este prestigio eclesial.

Se vienen detectando dos direcciones: una, institucionalista, y otra centrada en el pueblo de Dios. Se trata de acentos. La primera intenta producir el mayor número posible de sacerdotes y religiosos de Venezuela. La segunda se preocupa de que todos los cristianos crezcamos como adultos en la fe. Ciertamente esto no se excluye en la búsqueda de agentes nativos, pero en algún modo queda eclipsado por el predominio de lo clerical frente a lo laical. Hay cierto uniformismo en la primera tendencia, mientras que en la segunda se destaca más bien la pluriformidad, al insistir en la condición de sujeto de todo creyente. La conferencia de Santo Domingo (1992) tendrá que insistir en el protagonismo de los laicos. Porque la crisis es sencillamente de pueblo.

Los desafíos para la institución eclesiástica de Venezuela están claros. El poder civil no les pide a los Obispos silencio; no les pide que no enseñen en nombre de Jesús. Sino que digan que Cristo es el que consagra este orden injusto, y que la Iglesia es la legitimadora ideológica del mismo. Les pide también la fuerza moral consagrada de este orden. Por eso la institución eclesiástica hoy debe discernir entre el Evangelio y el Poder.² La globalización, de la que ningún país puede escapar, se apoya en algunas tesis que pueden afectar la existencia eclesial.

Una de ellas es que el “mundo feliz” del capitalismo mundial es profundamente antidemocrático. Lo que la élite transnacional llama democracia, con exactitud es poliarquía, forma de gobierno de un pequeño grupo en nombre del capital. Es democracia de baja intensidad, que no se propone satisfacer las auténticas aspiraciones de las mayorías reprimidas y marginadas. Volvemos a detectar, desde otro ángulo, que la crisis es de pueblo. No se cuenta con él y se busca el provecho de un cogollo, a costa del pueblo.

Otra de las realidades constatables es que “la pobreza en medio de la abundancia”, las desigualdades y el crecimiento de la miseria humana, fruto del capital transnacional, es algo generalizado. Están surgiendo lagos de riqueza en países del tercer mundo, y mares de pobreza en países del primer mundo, lo que nos lleva a considerar al mundo estratificado más por líneas de clases que por fronteras nacionales. Otra vez el pueblo pagando deudas de bienes que nunca llegó a adquirir ni a disfrutar. Otros se han beneficiado a costa del pueblo pobre. ¿Afronta la Iglesia con seriedad esta nueva situación mundial y busca eficazmente solución a la crisis de pueblo? ³

Las clases sociales hoy abarcan la sociedad mundial. La miseria tiene que ver con la división mundial del trabajo. A los países desarrollados les corresponde la administración; a los más pobres, la mano de obra y el suministro de materias primas. Las grandes potencias se reservan el control de las instituciones financieras mundiales, e imponen a los gobiernos del sur restricciones drásticas de los gastos sociales. Se controlan los créditos, las tecnologías más avanzadas y se impide el acceso de los más pobres a todas esas cosas. ¿Dónde se encuentra la Iglesia en esa disparidad de situaciones: con los poderosos o con los pobres? ⁴

La Iglesia Católica, en general, adolece de miedo al Evangelio. No comunica el gozo de la fraternidad, de la cercanía al pueblo, sino tristeza y miedo de perder lo poseído. ⁵ Ugalde subraya estos miedos: miedo a la propia debilidad, a entrar en área de conflictos, miedo a la reacción del Estado, miedo al desbordamiento del pueblo. ⁶ Vivimos una crisis de fe, por eso rehuimos al pueblo, queremos sustentarnos en el poder de los poderosos. El miedo brota por doquier cuando falta la fe: “¿Por qué temen, hombres de poca fe?” (Mt 8,26).

Codina relata entre los muchos miedos de la Iglesia, algunos que se refieren más directamente a nuestro tema. Comenta Casaldáliga: “Hay miedo

al moderno mundo secular que ha desplazado a la Iglesia del ámbito público, relegándola a una esfera más privada. Hay miedo al diálogo ecuménico que se ha enfriado en los últimos años. Las Iglesias se repliegan para defender su identidad y protegerse. Hay miedo a la colegialidad episcopal y al resurgir de las iglesias locales. Hay miedo a los laicos, a que tengan opinión pública en la Iglesia y a sus compromisos sociales y políticos. Por más que se hable del protagonismo de los laicos, a la hora de la verdad, cuando laicos y laicos se comprometen, o los dejamos solos o, a veces, hasta los condenamos. Hay miedo a la mujer, uno de los mayores miedos, y a que participen en las decisiones de la Iglesia, aunque se defiendan esos derechos. En la sociedad la mujer sí puede y debe ser igual al hombre, en la Iglesia no. Hay miedo a los teólogos. Hay muchos libros de teólogos ya escritos, que no se imprimen porque podría venir la censura. Hay miedo a la juventud, aunque se intenta captarla, porque la juventud es la juventud. Es crítica, contestataria, bulliciosa, libre. Trastorna con su sonido de alto volumen. Hay miedo a las comunidades eclesiales de base y se intenta reparroquializarlas. Hay miedo también a la vida religiosa inserta, más metida en las periferias, en los márgenes. Hay miedo a revisar temas como el ministerio ordenado, el celibato opcional, los ministerios laicales y nada digamos de la ordenación de la mujer”.⁷

Aunque sea una visión más de primer mundo, nos sirven las palabras de un buen teólogo español: “Demasiado juridicismo, demasiado temor, demasiada falta de espontaneidad y de alegría en la relación con Dios. Mire, si no, cada uno para sí mismo: qué significan para él la confesión, la obligación de oír misa y, en general, el cumplir con las obligaciones; qué supone en su vida la posibilidad de salvación-condenación; cómo vive los mandamientos, qué cariz afectivo reviste para él la moral cristiana... Difícilmente escaparemos a la impresión de que todo esto, que es pura gracia, puro salir de Dios a nuestro encuentro para potenciarnos y aligerarnos la vida, está siendo vivenciado como un pesado haz sobre las espaldas, como una fastidiosa retahila de estorbos que entorpecen y nublan nuestro caminar... Un estilo tristón y negativo impregna totalmente la atmósfera religiosa que respiramos, filtrando todas nuestras vivencias, coloreando todas nuestras actividades y marcando el estilo profundo de nuestras vidas”.⁸

Nos separamos del pueblo y nos sentimos solos. Olvidamos nuestra condición popular. “La novedad conciliar es la comunidad cristiana, y hay que reconocer que ésta no existe ni está en proceso de constitución en la mayoría

de las parroquias. Más aún, nos tememos que está viniendo una oleada de agentes pastorales que se sienten ellos en persona la Iglesia y que relegan a los laicos al simple papel de receptores de los servicios religiosos que ellos administran".⁹

La institución eclesiástica mantiene con los miembros de la Iglesia una relación unidireccional, verticalista, de prestación de servicios, en situación de único sujeto frente al pueblo considerado como objeto y destinatario. Si el pueblo fuese considerado también como sujeto, entonces la relación sería plenamente humana, bidireccional, y habría cauce para un diálogo fraterno.

Esto no significa que haya que rechazar la jerarquía para caer en una completa anarquía. La autoridad es necesaria, pero, ¿por qué siempre tiene que ir unida al sacerdocio? ¿Por qué se la ha sacralizado? La institución de la Iglesia no es sólo obra de Jesucristo, sino también del Espíritu.¹⁰ y las formas históricas, salvando siempre el origen divino, pueden revestir diversas modalidades. Escribe Mons. Casaldáliga: "Yo creo que estamos viviendo un momento importante de la Iglesia, y eso va a acelerarse. La Iglesia será cada vez menos jerarquizada. Continuará habiendo jerarquía, claro -es un ministerio indispensable- pero será menos jerarquizada. Va a subir el protagonismo de laicos y laicas. Seremos más comunitarios. Incluso cuando hablamos de las comunidades eclesiales de base decimos que lo más importante no es la comunidad o las muchas comunidades, sino la comunitariedad. A veces, cuando se discute <democracia en la Iglesia, sí o no> yo digo: <Yo no quiero democracia en la Iglesia, yo quiero mucho más. La democracia es poco, sobre todo la democracia formal que tenemos. Queremos una comunidad fraterna, de plena participación de todos. Cada cual con sus servicios y ministerios, pero de plena participación de todos, de un modo adulto y libre".¹¹

Todavía nos movemos en Venezuela en el marco de cristiandad. La institución eclesiástica debe insertarse en el seno del pueblo de Dios como parte de él, como fieles cristianos, como creyentes. "Decimos sencillamente que para un obispo o un párroco o una religiosa o un teólogo tiene que ser secundario el desempeño de sus funciones. Ellos tienen que estar con el resto de los cristianos en primer lugar como unos cristianos más. Sólo si han llegado a reinsertarse en el seno del pueblo de Dios manteniendo con los demás relaciones recíprocas (siendo llevados en la fe de los demás y llevando a los

otros en la suya) pueden cumplir adecuadamente sus funciones, es decir sin sustituir a nadie ni dominar sobre los demás sino descubriendo los dones de cada uno, estimulándolos y coordinándolos para lograr el crecimiento de ese cuerpo social articulado”.¹²

Retomando el símil del autobús urbano, podemos preguntarnos en primer lugar si la institución eclesial viaja en autobús, con el pueblo, o por el contrario tiene su propio vehículo particular. Tal vez viajamos por la misma carretera, pero los carros son diferentes, las preocupaciones son distintas: ortodoxia, solicitud por el orden establecido, afán por la institución eclesial, vigencia de la ley y de la autoridad... mientras que la gente se inquieta por la vida, por la praxis, por el amor, por su catolicismo popular, por la cesta de la compra... Puede ser, ojalá, que los que pertenecemos a la institución eclesial viajemos en autobús, mezclados con el pueblo. El riesgo es que nos creamos no simples pasajeros, sino propietarios del carromato y nos reservemos el derecho de admisión y exclusión. Puede ser, Dios no lo quiera, que no detengamos el autobús para recoger al pobre, a la mujer, al laico, al pecador que demandan un poco de solidaridad: “Disculpen, señores pasajeros, ¿alguien puede compartir conmigo un pedacito de pan? Es que tengo un niño enfermo...”. Y nosotros seguimos mirando por la ventanilla el bonito paisaje, porque no nos atrevemos a mirar la cara de nuestro hermano...

Crisis de pueblo

Si la Iglesia es sacramento universal de salvación, tenemos que reconocer que el Espíritu no puede pasar por la falta de amor y solidaridad, por lo antifraterno, por el rechazo del pueblo como realidad pobre y marginada, gente sin voz. El pecado estructural, la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mt 12, 31) es el rechazo del hermano. Lo dijo nítidamente Puebla: “Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo” (P 205).

Crisis de pueblo, crisis de laicado. La salvación pasa por la solidaridad con el pueblo, por la inserción en el pueblo.

Entre otros aspectos considero fundamental convertirse al pueblo pobre. “Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral” (P 1134).

La expresión “crisis de pueblo” la tomo de Mario Briceño Iragorry. Escribió en una ocasión “Mensaje sin destino” (11 noviembre de 1950). Y concluía así aquel mensaje: “Abunda el declarar que cuando critico lo nuestro no pretendo situarme en el limbo de una pueril irresponsabilidad. Míos son, más que las virtudes, los pecados venezolanos. Si huelgo cuando me siento partícipe de la gloria tradicional de nuestro pueblo, me siento también culpable en parte de los errores colectivos. Más aún: lo glorioso lo fabricaron otros. En los reatos que impiden la marcha holgada del país tengo acaso alguna parte, ora por silencio, ora por condescendencia, ora por momentáneos intereses. Ya he dicho en otro lugar que reconocerla es saldar en parte nuestra deuda con las generaciones que vigilan nuestro ejemplo. Pecado es confiar en el generoso olvido de los otros para intentar exhibirnos como dispensadores de honras”.¹³

Con esa misma actitud estoy escribiendo: reconociendo mi culpa y buscando una Iglesia sacramento de salvación para Venezuela, antes que acusar a nadie. Es evidente que no puede ser sacramento si se encierra dentro de sí, en un protagonismo clerical. El sacramento es don. Se corrompe cuando se estanca. La Iglesia no es para sí misma. Lo primero es el Reino; después el mundo, como espacio de historicación del Reino; por último, la Iglesia como realización sacramental del Reino en el mundo”.¹⁴

Es cierto que en la historia temporal ninguna realidad agota el contenido del Reino, ni el mundo ni la Iglesia. Vivimos la ambigüedad de la historia. Entonces surge la necesidad del discernimiento. La historia no es discernida desde fuera de la historia, pues entonces sólo oiremos nuestra propia palabra deshistorizada. La misma historia puede ser vehículo del Espíritu, pero sin deshistorizarse.¹⁵ ¿Por dónde pasa el Espíritu hoy? “No sabes de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3,8). Se ha afirmado con relativa facilidad que el Espíritu estaba sólo en la Iglesia. El mundo carecía de Espíritu.

Las consecuencias no son fútiles: “Si en el mundo no hay Espíritu, el concepto de salvación es sobrenaturalista, misterioso, netamente diferenciado de las aspiraciones y posibilidades humanas. Por eso en el Documento de Santo Domingo reaparece la distinción típicamente preconiliar, entre natural y sobrenatural, como si en la realidad hubiera algo meramente natural, es decir, no tocado por el dinamismo de la gracia de Jesús, en definitiva por su Espíritu”.¹⁶

Pero sabemos que el Espíritu está también en el mundo. El Vaticano II lo

afirma: “El Pueblo de Dios, movido por la fe que lo impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo” (GS 11). En la Pneumatología actual, que tanto relieve está asumiendo, aparece claramente la afirmación de que el Espíritu está también en el mundo”.¹⁷

Esta teología que reconoce al Espíritu no sólo en la Iglesia, sino también en el mundo, extrae consecuencias importantes: “Si en el mundo hay Espíritu los sacramentos sacramentalizan esta realidad existente; es decir, al expresarla de manera simbólica la hacen presente en el símbolo y la incrementan. Por ejemplo, si hay Espíritu, el bautismo celebra que el bautizado es hijo de Dios, lo certifica de parte de él y actúa esa filiación, comprometiendo al bautizando con ella. Si no hay Espíritu en el mundo, el bautismo hace hijo de Dios al que antes sólo era criatura de Dios o incluso creatura en situación de pecado”.¹⁸

El Espíritu hay que buscarlo también en el mundo. Suscintamente podríamos decir que el Espíritu no está sólo en lo trascendente, sino en lo histórico y mundano. No sólo en lo divino, sino en lo humano. No sólo en lo masculino, sino en lo femenino. No sólo en lo clerical, sino en lo laical. No sólo en lo poderoso, sino en lo débil. No sólo en los blancos, sino en los negros. No en lo paterno, sino en lo fraterno, etc...

A veces vemos a conductores de autobuses urbanos que no quieren recoger a los escolares, porque pagan menos, o a los ancianos, porque no pagan. Es anticristiano recoger sólo en el autobús eclesial lo divino, lo masculino, lo poderoso, lo clerical, lo paterno... Es pecado contra el Espíritu Santo appear o no recoger lo humano, lo femenino, lo fraterno, lo pobre, lo laical...

Algunos términos de estos binomios son complementarios, como lo divino y lo humano (así Jesucristo), lo masculino y lo femenino (así la humanidad), lo laical y lo clerical (así la Iglesia). En cambio otros son opuestos en algún sentido: considerarnos padres o maestros, en contra de la insistencia evangélica: “No se dejen llamar padres o maestros” (Mt 23,8-9). O aferrarnos a las riquezas en vez de solidarizarnos con los pobres (Lc 16,13-14).

Nos encontramos con una crisis de pueblo. No somos pueblo. El dato lo encontramos ya en el profeta Oseas: “Ponle el nombre de <No-mi-pueblo>, porque ustedes no son mi pueblo ni yo soy para ustedes <El-que-soy>” (Os 1,9). Pero si nos convertimos, entonces “en el lugar mismo donde se les decía <No-mi-pueblo>, se les dirá <Hijos-de-Dios-vivo>” (Os 2,1). “Diré a <No-mi-pueblo>: Tú eres <Mi-Pueblo>, y él dirá: <¡Mi-Dios!>” (Os 2,25).

La categoría “pueblo” juega una función esencial, que el Vaticano II recuperó en la constitución *Lumen Gentium*.¹⁹

No obstante que el capítulo 2 de la *Lumen Gentium* destaca con enorme fuerza la necesidad de ser Pueblo de Dios, el capítulo 4 al referirse a los laicos cae de nuevo en la ambigüedad de definirlos en contraposición al orden sagrado y al estado religioso (LG 31). Más adelante dirá: “No hay en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo... (LG 32).

En este terreno es donde creo que tenemos que avanzar. Todo dogma, todo concilio, no puede poner fin a la reflexión, no puede prohibir pensar: “La formulación más clara y más precisa, la expresión más sagrada, la condensación más clásica del trabajo secular de la Iglesia orante, pensante y militante, en torno a los misterios de Dios, tiene su razón de vida justamente en ser comienzo y no fin, medio y no término: una verdad que nos libera para llegar a la verdad siempre más alta”.²⁰

La Iglesia peregrina, a lo largo de su historia, ha dado pasos importantes, y sus logros salvíficos son innegables. Pero no podemos dormirnos en los laureles. Todavía queda mucho camino por andar, y somos conscientes de nuestra fragilidad: “En la Iglesia se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él” (DH 12).

Yo me limitaré a reflexionar primeramente sobre lo eterno y lo secular, y después sobre lo laical y lo clerical, como desafíos que inciden directamente en esta crisis de pueblo.

El valor de lo secular

Para salir de la ambigüedad de un léxico que nos ha llevado a unas aporías insolubles, es preciso recuperar el sentido original que pueda dar respuesta a nuestras esperanzas. Me refiero a “secular” y su derivado “seglar”. En un esfuerzo mental podemos remontarnos hasta la existencia de Dios antes de la creación del mundo: “Antes que el mundo fuese” (Jn 17,5.24). Divinidad y Eternidad son términos coincidentes.²¹

Frente a la eternidad divina y efecto de un acto libre y amoroso surge la creación. Comienza a existir lo temporal, lo mundano, lo creatural, lo secular. En estas categorías sinónimas entran los minerales, los vegetales, los animales,

también hombres y mujeres. Seremos siempre temporales y seculares. Es la condición de creaturalidad, condición positiva aunque limitada. “Vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien” (Gn 1,31).

Centrándonos en la condición humana, y prescindiendo de las demás criaturas, podemos establecer el binomio de lo divino y lo humano, como aclarativo de lo eterno y lo secular. Los hombres y mujeres somos radicalmente seculares.

Lo secular es ante todo un valor positivo, porque es lo que ha pasado de la nada a la existencia, y eso hemos de agradecerlo. Pero es también un concepto limitativo, porque ser creatura no es una perfección absoluta. Dios no puede hacer otro Dios, sólo puede hacer criaturas, seres contingentes, limitados y frágiles. Secular es pertenecer a lo temporal, al mundo. No somos Dios pero existimos, y el existir es gracia, es la gracia de la creación. Pero a la vez es un concepto restringido, pues ser creatural, en cuanto seres libres, es estar expuestos al pecado. Históricamente el pecado llegará a ser un hecho con el que hay que contar. Una conclusión obvia es que todo hombre o mujer es secular, dentro o fuera de la Iglesia. Pretender establecer distinciones entre las personas humanas, afirmando que unas son seculares y otras no, contradice la semántica del término. La única distinción posible en esta fase de nuestra reflexión es la que existe entre Dios y la criatura, entre lo eterno y lo temporal. La Iglesia debe aceptar la condición universal de secularidad para todos sus miembros, corrigiendo léxico y actuación.²²

Precisando términos, si bien no todo lo secular es humano, todo lo humano es secular. El que la Iglesia acepte lo secular como valor, como gracia, supondrá una actitud positiva frente al mundo y frente a lo humano. Sin este soporte de tierra sobre el que apoyarnos, seremos personas a-terradas, física y psicológicamente hablando, inseguras, temerosas.

“Si en el mundo hay Espíritu, la salvación consiste en ser plenamente humano... Un santo es alguien enteramente bueno, alguien que camina humilde y confiadamente en la presencia de Dios y se hace hermano de los seres humanos, desde el privilegio de los más necesitados”.²³ Si en el mundo hay Espíritu, la salvación consiste en ser pueblo, comento yo.

La evangelización en la actualidad debe dar testimonio en la realización de lo humano. El testimonio es esencial a la evangelización. Evangelizar lo humano sin añadidos, aunque con concreciones. Y se evangeliza caminando

con Dios, en una historia cambiante, humildemente y con la esperanza de los pobres. Hay que aplicar al evangelizador lo que la Carta a los Hebreos dice del mediador: que es verdaderamente humano. ²⁴

La idea es reiterativa en el Concilio Vaticano II. “El hombre es la única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma (GS 24). “El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales, es y debe ser la persona humana (GS 25), también en la Iglesia, añadiría yo. “Crece la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables” (GS 26). “Cuanto atenta contra la vida; cuanto viola la integridad de la persona humana; cuanto ofende a la dignidad humana... todas esas prácticas son infamantes, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador” (GS 27).

Por aquí habría que comenzar. La Iglesia que soñamos tiene que ser una Iglesia humana, ya que el hombre como imagen de Dios (Gn 1,26) es mediación necesaria para el honor de Dios. “Quien venera y respeta la imagen de Dios, respeta a Dios aunque no lo reconozca explícitamente... El cristianismo consiste en hacer del semejante un prójimo, y del prójimo un hermano”. ²⁵ La Iglesia debe ser, en el buen sentido de la palabra, secular, humana y misericordiosa. “Samaritana”, insisten algunos. ²⁶

Esta es la condición ineludible del autobús eclesial: no eliminar ni pretender apearse lo humano-secular. El misterio de la Iglesia, prolongación del misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, no puede ignorar su condición humana. “La Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades, y en ellos servir a Cristo” (LG 8).

He aquí una urgente tarea para la Iglesia venezolana del Tercer milenio: recuperar su condición humana y secular.

Lo laical: de sector marginado a dimensión fundamental

También lo laical ha sufrido la ambigüedad de un léxico. Tanto en la *Gaudium et Spes* (31) como en el Derecho Canónico (canon 207) y en la *Christifideles laici* (15) el laico se define negativamente, como el que no es

clérigo. Una definición más positiva la da el canon 204: “Los incorporados a Cristo por el bautismo”. De este concepto positivo queremos partir. El bautismo nos incorpora a Cristo y a la Iglesia. El sacramento es un don y una tarea. Celebra la filiación divina, y compromete al bautizado a vivir y a trabajar fraternalmente.

Somos humanos desde la secularidad, pero no podemos ser humanos sin ser hermanos y solidarios. Ese es el compromiso: crear pueblo, desde un segundo nacimiento (Jn 3,3) por el bautismo (Mc 16,16). De ahí viene el epfteto laico o laical, miembro del pueblo (laós).

Somos laicos (ciudadanos del pueblo de Dios) por el sacramento del bautismo. Es doctrina oficial que el bautismo imprime carácter, es decir, no se borra nunca. Aunque después recibamos el sacramento del Orden, no por eso dejamos de ser laicos en el sentido estricto y teológico que venimos desarrollando. Los Obispos son “laicos”, los sacerdotes son “laicos”, los religiosos son “laicos”.

Es comprensible que en el lenguaje normal no estemos mencionando siempre que somos laicos. No tengo que complicarme la vida diciendo a todas horas: “el laico obispo”, “el laico sacerdote”, “el laico religioso”. Hay que simplificar el lenguaje. Pero de no mencionar expresamente el adjetivo “laico”, no tengo derecho a concluir que no somos laicos. Una cosa es callar y otra cosa es negar.

De hecho hemos pasado a la negación del laicado para los que han recibido el sacramento del Orden. Y el laicado, en vez de ser el ámbito del pueblo de Dios, donde todos debemos estar incluídos, ha pasado a ser un sector marginado y en cierto sentido excluído. Algo contradictorio. Dentro del pueblo de Dios (= laicado) unos son laicos y otros no.

En el fondo es un enfrentamiento entre dos sacramentos: el del Bautismo y el del Orden. El sacramento del Orden, ministerio, servicio al pueblo de Dios (= laicado) ha eclipsado el valor primordial del bautismo. Se han invertido las atribuciones: en vez de ser el ministro para servir al pueblo, resulta que el pueblo tiene que servir al ministro.²⁷ Hay que revalorizar la función original del bautismo; es lo que realmente nos salva. Ser sacerdote no es esencial para la salvación. Nos podemos salvar sin ser sacerdotes pero no nos podemos salvar sin ser hijos de Dios y hermanos.²⁸

El criterio de salvación es el de la fraternidad y solidaridad con los pobres: ser pueblo.

En la historia eclesial es ya un tópico la frase de San Agustín: “Por ser cristiano deberé dar cuenta a Dios de mi propia vida; por ser obispo deberé dar cuenta de mi ministerio”.²⁹ Nos salvamos como pueblo: “Dios salva a los hombres no aisladamente, sino constituyendo un pueblo” (LG 9). Por eso es contradictorio distinguir dentro de la Iglesia laicos y no laicos: todos somos bautizados, todos somos laicos.

En cambio sí es correcta la distinción de clérigos y no clérigos, porque en la Iglesia ni siquiera la mayoría ha recibido el sacramento del Orden. El bautismo posibilita el sacramento del Orden y la profesión religiosa dentro del pueblo de Dios, y no viceversa.³⁰

Una tarea para el tercer milenio es comenzar por recuperar las palabras secular y laical, porque son portadoras de ideas genuinamente evangélicas. Las ideas tienen una fuerza motora que abre caminos. Alguien dijo que las palabras no sólo encierran un significado sino también una tarea.

Y el desafío es reconquistar el laicado. No se trata de dar más poderes y representatividad al sector no clerical, sino de asumir la dimensión laical a todos los niveles. Padecemos crisis de pueblo. A veces cuando se quiere potenciar a los no clérigos, lo único que se consigue es que se pasen con todo el bagaje al sector clerical.

No podemos apearse del autobús al pueblo, porque nos quedaríamos solos. Porque somos pueblo, aunque no lo reconozcamos, no podemos excluirlo, ni tenerle miedo. La Iglesia se reencontrará consigo misma cuando se reconozca toda ella laical, toda ella ministerial. “No para ser servida, sino para servir” (Mc 10,45).

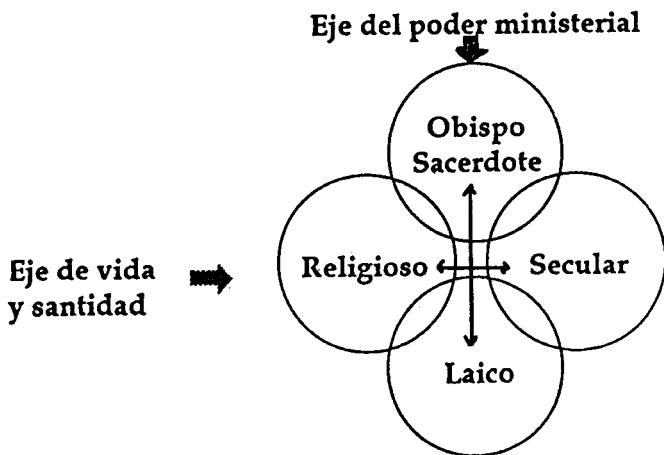
Cuadros comparativos

En el léxico habitual se concibe la Iglesia como una realidad piramidal, en cuyo vértice superior está Cristo Cabeza. Inmediatamente debajo de él está el Papa, Vicario de Cristo, y en orden descendente, los Obispos, los sacerdotes, los diáconos, cuyo conjunto constituye el Clero. Por arriba el Clero no tiene otro límite que Jesucristo, y por abajo su punto de apoyo es el pueblo, el

laicado. En este extremo inferior los laicos están subordinados al régimen clerical, reciben su enseñanza, acogen residuos de santidad y apoyan económicamente las empresas clericales.

Dentro de la Iglesia son dos mundos, dos castas intocables. El Clero mantiene contacto directo con Cristo, está más cerca de Dios, así dice la gente sencilla, y son el modelo que deben copiar los laicos. Por su parte el laicado sólo se puede relacionar con Dios a través del Clero, y por medio de él recibe las migajas del Reino de los cielos.

Expongo el contraste un tanto duramente, pero ese es ciertamente el esquema coloquial que rige las relaciones clero y no-clero. Actualmente el cuadro que rige estas relaciones es el siguiente:

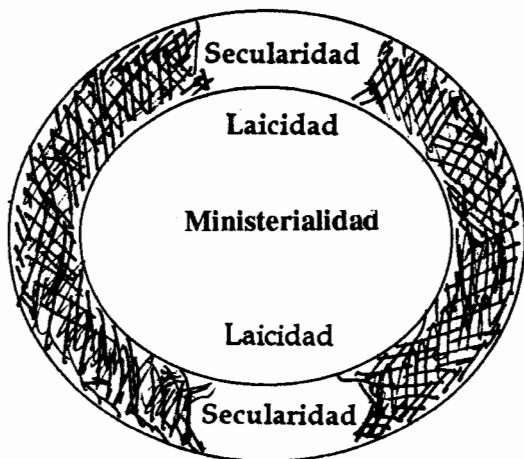


Encontramos un eje vertical, del poder ministerial, que señala la contraposición entre el clero (obispo-sacerdote) y el laico. Son dos círculos que no se tocan, opuestos, irreconciliables. El segundo eje es horizontal, de vida y santidad, que contrapone al religioso y al secular. Tampoco se tocan estos dos círculos: o se es religioso o se es secular. Pero los cuatro círculos contiguos tienen un segmento de intersección que se explica de la siguiente manera: Obispos y sacerdotes pueden ser también religiosos o seculares, pero nunca laicos. Religiosos (varones) podrán ser sacerdotes-obispos, o laicos (aquí también las religiosas), pero nunca seculares. Los laicos podrán ser

religiosos o seculares, pero nunca clérigos. Los seculares podrán ser sacerdotes u obispos, o laicos, pero nunca religiosos.

Ese es el planteamiento normal en la estructura jurídica de hoy y en el lenguaje ordinario. Propugno la superación de este esquema, que considero antievangélico.³¹

El esquema que yo propongo no es piramidal, sino circular, con la óptica siguiente:



La secularidad es el círculo más amplio en el que estamos todos, por el mero hecho de existir. Somos criaturas, seculares. Dentro de este círculo, y sin salirse de él, está el círculo más reducido de los que han optado por la Iglesia, por la fraternidad, por ser Pueblo de Dios, ciudadanos de este pueblo (=laicos) mediante el bautismo u otro rito equivalente (en sentido ecuménico).

La Iglesia es toda ella ministerial, y lamentablemente esta capacidad de servicio ha sido transformada en poder sacralizado.³² Insisto en que el sacerdocio es esencial a la Iglesia; que ésta por institución divina es jerárquica. Pero anhelamos un modo menos autoritario, más fraterno, más ministerial en sentido estricto.³³

Saber relativizar lo que no es absoluto. Como dijo Puebla: "La absolutización de lo relativo lleva a la violación de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su realización personal (P 491)".³⁴ Se ha puesto

el acento excesivamente en los ministerios ordenados, eclipsándose un tanto los ministerios laicales. Es iluminadora la relación de ministerios laicales que se podrían enumerar.³⁵ En continuidad con los ministerios, el campo de los carismas. El relieve de las congregaciones masculinas y femeninas en la tarea de la evangelización no se puede ignorar, aún con la clericalización a la que han sucumbido muchas congregaciones de varones.³⁶

Los nombres de secular y laical encajan en una visión de conjunto y no resultan contradictorios. Trascendente a los círculos sólo está Dios, divino y eterno, pero a su vez mantiene una presencia inmanente a lo largo de la historia a través del Espíritu Santo, presencia real no sólo en la Iglesia sino también en el mundo, no sólo en lo laical sino también en lo secular.

Me parece que este modo de explicar los términos es más teológico y sobre todo más evangélico, por lo que se exigiría rectificar el modo de hablar corriente por las ambigüedades que implica, y sobre todo rectificar el comportamiento relacional entre clérigos y no clérigos, en camino hacia una unidad dinámica y fraterna, al modo de la unión íntima de la Trinidad inmanente que Jesús nos propuso como modelo en su oración de la última noche: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Jn 17,21). Unidad que no ha de ser meramente física, sino principalmente afectiva: “Para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos” (Jn 17,26). He aquí la apasionante tarea que nos espera para el futuro, en tensión escatológica, hacia la perfección plena.

La afirmación bíblica expresada ya en el A.T. de que no son los individuos aislados los que han sido objeto de la elección divina, sino el pueblo, ha de ser ratificada. “Los bienes salvíficos alcanzan a los individuos en la medida en que pertenecen al pueblo y están indisolublemente unidos a él por el vínculo de la solidaridad”.³⁷ Es el pueblo el que perdurará en la eternidad: allí ya no habrá Iglesia como institución jurídica, ni sacerdotes, ni religiosos. Todos seremos hijas e hijos de Dios, hermanas y hermanos, pueblo de Dios en plenitud escatológica.

Conclusión: la Iglesia nuestra hija

Es el título de una obra de José Luis Martín Descalzo.³⁸ Porque si bien solemos aludir a la Iglesia como nuestra madre, y lo es porque ella nos engendró a la fe mediante el bautismo, y ese es un símbolo utilizado en la

Patrística,³⁹ también con toda verdad podemos decir que la Iglesia es nuestra hija, la Iglesia del mañana que será lo que nosotros sembramos: siembra de testimonio, de pensamiento, de palabra, de amor, supuesta siempre la acción primordial del Espíritu Santo.

La Iglesia del dos mil será más evangélica, si responde al kairós de este cambio de milenio. De modo certero lo describió Ovidio Pérez Morales: “La eclesiología renovada se nos manifiesta eminentemente comunitaria. La realización de la persona no se actúa sólo atendiendo al polo de la interioridad, sino que exige, como en un único movimiento, su verificación también en el polo de la comunicación. La persona es existencia para la comunión; su perfección se da en la medida del desarrollo de una bipolaridad que se realiza en el amor. La eclesiología renovada ha puesto de relieve el carácter comunitario de la salvación; esto, que resulta ya de la definición de Iglesia como cuerpo de Cristo, se manifiesta más patentemente en la noción de pueblo de Dios”.⁴⁰

Me parece que el contenido de este libro de Pérez Morales es una síntesis ajustada y precisa de la Iglesia que soñamos: la Iglesia es misterio-sacramento en cuanto engloba toda la economía salvífica, y busca realizar como pueblo el designio salvador. Por eso es “sacramento de unificación universal”. El capítulo 6 analiza con gran sentido teológico el carácter de pueblo profético, sacerdotal y real, destacando como denominador común el de pueblo carismático: “La perspectiva en que la Iglesia, comunidad sacramental carismática, se coloca, es no sólo ecuménico, sino universal, a saber, la de un mundo que camina hacia la salvación cuya unificación por la gracia sacramentaliza el pueblo de Dios”.⁴¹

Nuestro autobús urbano recorre las calles de la ciudad y va recogiendo, aquí y más adelante, a la gente cargada con su bagaje de secularidad y creaturidad, con sus miserias, con sus ilusiones y esperanzas. En la calle se les ignora, en el bus se les ofrece asiento y cordialidad. En la calle se les desprecia, en el autobús se les concede la palabra: “Disculpen, señores pasajeros...”.

Todos formamos un solo pueblo, con una misma vocación y destino. Todos somos seculares y laicos, con los deberes y derechos de los hermanos, en una misma fracción del pan. No importa ser pobres: la salvación es misterio de pobreza (42). No estorba ser mujer, porque ya la mujer no es considerada un miembro de segunda categoría.⁴³ Ni nuestra humanidad es un obstáculo.⁴⁴

Y si se pincha un caucho, todos ayudamos a cambiar la rueda; y si la cuesta es demasiado pendiente, todos estamos dispuestos a bajarnos (kénosis) y empujar (diakonía)... Tal vez hoy Jesucristo nos contara una familiar parábola: el Reino de Dios es como un viejo autobús urbano, donde todos pueden viajar gratuitamente...

Concluyo con las palabras, también finales, del citado Pérez Morales: “La Iglesia tiene un futuro señalado por el Señor, quien le ha prometido su asistencia (Mt 28,20). Pero es futuro que ella también tiene que forjar. La Iglesia puede, en efecto, ser para el mundo un signo eficaz de camino y gracia, pero también puede hacer opaco su ser sacramental”.⁴⁵

Ese es el desafío para el futuro. Ojalá no sea un “mensaje sin destino” (Mario Briceño-Iragorri). Porque, en definitiva: ¿Hemos perdido el autobús, o hemos sido apeados despiadadamente? Cualquier respuesta puede ser trágica...

NOTAS

1. Para todo este recorrido histórico, ver: UGALDE Luis, “La nueva presencia de la Iglesia en los procesos históricos”, en AA.VV., *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, ITER, Caracas 1987, pp. 59-69.

2. UGALDE Luis, “Evangelización de la institución eclesial”, en AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, ITER, Caracas 1985, pp. 92-94.

3. ROBINSON William, “Nueve tesis sobre nuestra época”, en *CHRISTUS* 698 (1997) 12-13. También merece la pena leer *CONCILIUM* 270 (1997) sobre el interrogante “¿Fuera del Mercado no hay salvación?”.

4. VICENS Joan Albert, “La lucha de clases en la sociedad mundial”, en *CHRISTUS* 698 (1997) 24-25.

5. SOBRINO Jon, “Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 39 (1996) 283-285.

6. UGALDE Luis, “La nueva presencia de la Iglesia en los procesos históricos”, en AA.VV., *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, ITER, Caracas 1987, pp. 68-69.

7. Citado en *CRIE*, 351 (1997) 2.

8. TORRES QUEIRUGA Andrés, *Recuperar la salvación*, Sal Terrae, Santander 1995, pág. 34.

9. TRIGO Pedro, "A propósito de una encuesta. La Iglesia Católica se juega hoy su futuro en Venezuela", en SIC 586 (1996). Reproducido también en *Actualidad Pastoral* (1996) 544-547.
10. CONGAR Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991; en su apartado "La Iglesia es hecha por el Espíritu. El es su cofundador"; pp. 207-217.
11. CASALDALIGA Pedro, "Otra manera de ser Iglesia", en *CRIE* 351 (1997) 3.
12. TRIGO Pedro, "Relación entre religión y política en la matriz cultural establecida", en SIC 588(1996) 352.
13. BRICEÑO-IRAGORRY Mario, *Mensaje sin destino. Ensayo sobre nuestra crisis de pueblo*, Monte Avila Editores, Caracas 1972, pág. 69.
14. BOFF Leonardo, *Iglesia carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982, pp. 14-15. Cf. también SOBRINO Jon, Jesús en *América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982, pp.135-136.
15. TRIGO Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Paulinos, Madrid 1988, pp. 260-261.
16. TRIGO Pedro, "La Asamblea y el documento de Santo Domingo", en SIC 550 (1992) pág. 450.
17. COMBLIN José, *El Espíritu santo y la liberación*, Paulinos, Madrid 1987, todo el capítulo 2. HILDERATH Bernard, *Pneumatología*, Herder, Barcelona 1996, en el tema: "El Espíritu y la creación", pp. 232-236. También MÖLLER-FAHRENHOLZ Geiko, *El Espíritu de Dios*, Sal Terrae, Santander 1996, en la primera parte: "El Espíritu creador, alma del mundo".
18. TRIGO Pedro, "La Asamblea y el Documento de Santo Domingo", en SIC 550 (1992) 450.
19. Cfr. SAMMELROTH O., "La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios", en BARAUNA Guillermo (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors, Barcelona 1966. PHILIPS G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968, volumen I, cap. 2: "El pueblo de Dios". BAZARRA Carlos, "¿Qué significa evangelizar al pueblo?", en AA.VV., *Evangelizar hoy a Venezuela*, ITER, Caracas 1985, pp. 55-68.
20. RAHNER Karl, "Problemas actuales de Cristología", en *Escritos de Teología*, tomo I, Taurus, Madrid 1961, pág. 169.
21. La posibilidad de una creación eterna, creaturalidad y eternidad, la defendió Santo Tomás en la S.Th. I, q.46, a.2. Cf. FORTE Bruno, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca 1995.

22. Hoy la condición de creaturalidad es insoslayable. Baste citar SCHILLEBEECKX E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994; especialmente el apartado "Fuera del mundo no hay salvación", pp.29-41. GONZALEZ FAUS J.I., *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987 (Creaturalidad e imagen de Dios). METZ J.B., *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970. BORGERT H., *Hacia una Iglesia más secular*, Sígueme, Salamanca 1968. Y el reciente libro de TORRES QUEIRUGA A., *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander 1997.

23. TRIGO Pedro, "La Asamblea y el Documento de Santo Domingo", en *SIC* 550 (1992) 450.

24. SOBRINO Jon, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", en *Revista Latinoamericana de Teología* 39 (1996) 281-305.

25. RUIZ DE LA PEÑA J.L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, pp.179-184.

26. Por ejemplo, MUÑOZ Ronaldo, "Experiencia popular de Dios y de la Iglesia", en AA.VV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, pp. 161-179.

27. El sacerdocio común no sólo es verdadero, sino que, más aún, sólo en función de él, se puede entender el ministerial... Vale la pena destacar que el sacerdocio, profetismo y poder direccional jerárquico no se definen y existen por sí mismos, sino en relación íntima al profetismo, sacerdocio y realeza del pueblo de Dios, a cuyo servicio están... Muchas de las dificultades que actualmente se plantean respecto a la integración del sacerdocio común y ministerial, provienen de que, para la sistematización de sus relaciones, se parte del ministerio y no del pueblo de Dios". PEREZ MORALES Ovidio, *La Iglesia, sacramento de unificación universal*, Sígueme, Salamanca 1971, pp. 125-126.

28. No es el momento de hablar aquí del bautismo de deseo, o martirio, o de los que se salvan fuera de la institución jurídica. Teológicamente no se duda de la voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2,4). El Concilio Vaticano II aludió a medios de salvación, sólo de Dios conocidos: LG 16; GS 22; AG 7; UR 3. Es patente que fuera de la fraternidad no hay salvación, según Mt 25, 31-46.

29. Sermón 46,2.

30. Para todo este punto puede verse BAZARRA C., "Dimensión laical cristiana" en *Revista IFEAL* (1996) 152-159. Y los libros de ESTRADA J.A., *La identidad de los laicos*, Paulinos, Madrid 1990; *La espiritualidad de los laicos*, Paulinos, Madrid 1992. También el libro editado por el ITER: AA.VV., *Los laicos en la Iglesia y en el mundo*, ITER, Caracas 1989.

31. El cuadro lo he tomado de BOFF Clodovis, *A dimensao de laicidade da vida religiosa*, Loyola, Sao Paulo 1994, pág. 25.
32. BAZARRA C., "Sacerdotalización", en *Nuevo Mundo* 106 (1982) 357-371.
33. BAZARRA Carlos, "Por una Iglesia más fraterna", en *Nuevo Mundo* 86 (1979) 121-129.
34. Sobre la condición ministerial de la Iglesia, ESPEJA Jesús, "Ministerios", en FLORISTAN Casiano - TAMAYO Juan José (Eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, pp. 795-810.
35. PARRA Alberto, "Ministerios laicales", en ELLACURIA Ignacio - SOBRINO Jon, *Mysterium Liberationis*, tomo II, Trotta, Madrid 1990, pp. 319-343.
36. Cf. *Concilium* 129 (1977), número monográfico sobre los carismas. ROMANO Antonio, "Carisma", en *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1992, pp. 142-158.
37. RUIZDE LA PEÑA J.L., *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, pp. 207.
38. MARTIN DESCALZO José Luis, *La Iglesia nuestra hija*, Sígueme, Salamanca 1972.
39. Las afirmaciones eclesiológicas explican esta maternidad de diversos modos y con bellísimas imágenes. La Iglesia es "sepulcro y madre" (Cirilo de Jerusalén) y el Señor "puso en sus aguas bautismales lo que puso en el seno materno" (S. León). Por eso la fuente bautismal es el verdadero "útero de la Iglesia". Y nadie "puede llegar a tener a Dios por Padre, si no tiene a la Iglesia por Madre" (S. Cipriano)". Cita de BOROBIO Dionisio, *La iniciación cristiana*, Sígueme, Salamanca 1996, pág. 286.
40. PEREZ MORALES Ovidio, *La Iglesia sacramento de unificación universal*, Sígueme, Salamanca 1971, pág. 46.
41. *Ibidem*, pág. 146.
42. TILLARD J.M.R., *La salvación misterio de pobreza*, Sígueme, Salamanca 1968.
43. CEBOLLA Fermín, *La mujer como sub-Iglesia*, Alameda, Madrid 1970.
44. BRO Bernardo, *Sólo Dios es humano*, Desclee, Bilbao 1978.
45. PEREZ MORALES Ovidio, *obr. cit.*, pág. 214.

LA MISION EN LA IGLESIA VENEZOLANA ACTUAL

Pedro Trigo, sj

1. ¿ES CONVENIENTE QUE LA IGLESIA VENEZOLANA ASUMA HOY LA MISION AL ESTILO APOSTOLICO?

En el siglo XVI, en el ambiente de la primera evangelización americana, que en nuestro país se prolongó hasta las primeras décadas del siglo XVIII, se discutía arduosamente sobre la aplicabilidad de la misión “more apostólico”, coincidiendo sin embargo todos en que como modelo ideal era no sólo el más excelente sino un horizonte indeclinable para la Iglesia de todos los tiempos. Al hablar de la misión al estilo de los apóstoles, se referían a la misión prepascual, a la que Jesús envió, según los sinópticos, a los Doce y a otros setenta y dos. Pues bien, retomando esa discusión de antaño, que se repone sin falta en todas las épocas de reforma de la Iglesia, nos planteamos la pertinencia de la misión según el estilo apostólico para nuestra Iglesia venezolana actual.

Nos lo planteamos porque no es ésa la práctica habitual de la institución eclesiástica venezolana, y porque pensamos que es una llamada de Dios muy precisa, porque sin esa misión no se consolidará nuestra fe ni se reinsertará la institución eclesiástica en el seno del Pueblo de Dios ni asumirá el Pueblo de Dios sus carismas personales ni se realizará la Iglesia entre nosotros como fraternidad cristiana abierta fundada en el conllevarnos en la fe y en la vida cristiana.

Actualmente no realizamos esta misión porque no somos una Iglesia de convertidos y por tanto una Iglesia confesante sino una Iglesia establecida y por tanto una Iglesia identificada con la institución eclesiástica, que tiende a considerar a los cristianos no pertenecientes a ella como clientes o usuarios o destinatarios de sus servicios, y que tiende a equiparar su radio de acción con el país. Ella actúa, como las otras instituciones establecidas, a través de sus

centros (templos, casas parroquiales con sus diversas dependencias, colegios y otras instituciones regentadas por religiosas y religiosos), y a través de declaraciones por los medios de comunicación o mensajes transmitidos por sus propios medios: cadenas de televisión y de radio, periódicos...

La misión al estilo de la que presentan los evangelios (Lc 9,1-6; 10,1-11; Mt 10,1-15; Mc 6,6-13) tiene más bien parecido a la que realizan espontáneamente algunos cristianos populares y a la que llevan a cabo de un modo organizado y bastante compulsivo las Iglesias libres evangélicas y pentecostales, que suelen ser denominadas peyorativamente sectas, así como grupos más marginales al cristianismo como son los Adventistas y los Testigos de Jehová.

Esta misión recoge algunos aspectos medulares de la misión apostólica, aunque tal vez distorsione otros. No es fácil por hacer un balance de sus resultados. Tampoco podemos asumir, sin simplificar demasiado los hechos, a estos grupos en un solo conjunto. Pero sí queremos insistir en que los elementos que retienen de la tradición apostólica son en sí salvadores, y por eso en los casos en que ellos pesan más que los otros esa salvación acontece en efecto, como lo podemos comprobar en no pocas personas.

Como por otra parte esos elementos no están enfatizados en la práctica católica, no parecería cristianamente congruente criticar las desviaciones hasta que no practiquemos nosotros esa misión superándolas.

Sin embargo no sería sano emprender una misión católica con una finalidad competitiva respecto de esos otros grupos cristianos, y menos acertado sería todavía copiar o adaptar sus métodos en base al número de adeptos ganados con ellos.

Creemos que debemos ponernos en estado de misión porque nos lo pide perentoriamente el Señor. Y si ésta es la fuente de la misión, el modelo no puede ser otro que el de la misión prepascual. El Señor nos lo pide porque comunicar su presencia viva es una consecuencia natural de experimentarla como salvación y así una prueba decisiva de que esa experiencia existe. Pero además en nuestro ambiente se da una sentida necesidad y un deseo profundo, confusamente expresado, pero muy presente, del Dios de Jesús, tanto como vacío y angustia cuanto como búsqueda insaciada que pasa de una experiencia a otra porque está atraído secretamente por el único que en verdad puede saciar el corazón.

Una necesidad perentoria, tanto social como política, es la constitución de verdaderos sujetos. Para lograrlo son posibles y convenientes muy diversas motivaciones y caminos. El sujeto no puede realizarse sino pluridimensionalmente. Pero un motor, tanto para asumir responsabilidades de un modo radical como para expresarse en diversos niveles, es sin duda ese encuentro trascendente al que tiende la misión.

2. LA MISION EN LOS EVANGELIOS

Tras exponer el sentido de nuestro planteamiento, pasamos a preguntarnos cómo fue esa primera misión prepascual. Ya hemos mencionado los textos fundamentales. Aunque también es pertinente mencionar otros del corpus paulino que dan cuenta de una verdadera tradición: 1 Cor 9,14; 10,27; 1 Tim 5,18...

2.1 JESUS ENVIA A SUS DISCIPULOS A MISIONAR

Empezaremos ante todo asentando el hecho mismo de esta misión. No se apoya ciertamente en los relatos, que son redaccionales y con diversos objetivo en cada uno de los tres evangelistas. Pero sí, en los materiales que expresan el contenido de la misión y el modo de ella, que provienen de colecciones orales que luego fueron recogidas diversamente por la “fuente” (Q) común a Mateo y Lucas y por materiales propios tanto de Marcos como Lucas e incluso de Mateo. Los exegetas coinciden en que respecto de la misión los materiales más originales serían los de Q y además en la versión de Lucas. Pero asumiendo como complementarios algunos otros, por ejemplo la restricción de la misión a Israel que explana Mateo.

Una prueba aducida a favor de su historicidad es la convergencia de fuentes. Así Taylor: “Lo que determina el valor histórico de este acontecimiento es el testimonio combinado de Marcos, Q, M y L” (350, cf 354; ver además Bovon: 639, y más aún Crossan: 384, para quien la misión es la unidad evangélica más atestiguada: 496). Otro indicio fehaciente sería para Jeremías el contenido de la misión, que es la inminencia del Reino y la conversión, y no la persona de Jesús: “La ausencia total de cristología en el encargo que se da a los mensajeros hace muy probable que nos encontremos aquí con una tradición prepascual” (270).

Otros exegetas ven la impronta indudable de Jesús de Nazaret en el tono y el modo de la misión. Dice Bovon: “Estos preceptos del radicalismo evangélico quizás se observaron al pie de la letra en los primeros tiempos por ciertos predicadores itinerantes y reflejan sin duda la exigencia escatológica y polémica del Jesús histórico, pero perdieron luego una parte de su actualidad” (643). Theissen insiste muy fuertemente en estos predicadores ambulantes, molestos y aun revulsivos, como fuente, tanto de esta logia como sobre todo del propio estilo de Jesús, que continuaron: “Su radicalismo ambulante se remonta al mismo Jesús” (25-26). Así pues esa tradición no sólo es materialmente exacta sino que “es existencialmente auténtica” (26). Gnllka se refiere al radicalismo y a la tensión escatológica y por estas razones concluye que las “ ‘instrucciones misioneras’ de los sinópticos se basan en un núcleo de logia que proviene de Jesús” (281). También para Bonnard la urgencia apostólica “tiene sus raíces en la urgencia del mismo Jesús” (222).

Para Hengel “será muy difícil dudar del suceso histórico del envío de los discípulos por parte de Jesús” (108). La razón para él es mucho más comprensiva. Va descartando tipos de discipulado que no se corresponden con el que Jesús propone a sus discípulos. Y concluye: “La crudeza de la exigencia de Jesús para con la persona llamada por él a seguirle se explica solamente por su destino al servicio del Reino. Este servicio tenía que darse del mismo modo que Jesús lo realizaba, es decir, en el anuncio del Reino próximo de Dios y del acontecimiento salvífico. Los discípulos obtienen participación inmediata en la obra de Jesús: ‘...no son sólo sus mensajeros, son sus colaboradores’ “ (110). Citemos para concluir a Léon-Dufour que asienta que “la difusión del evangelio no está reservada a la comunidad apostólica: ya la había inaugurado la comunidad prepascual” (108). “La ‘misión prepascual’ es un hecho reconocido como verídico por el conjunto de los críticos” (306).

2.2 LA MISION APOSTOLICA ES PARTICIPACION REAL DE LA MISION DE JESUS

Ya la afirmación del hecho nos ha puesto sobre la pista de su sentido. Desentrañémoslo antes de entrar en el análisis de cada uno de los elementos. Hengel, citando a Hahn, considera que la misión de los discípulos es participación interna de la misma misión de Jesús. Sólo eso justifica las exigencias radicales del seguimiento. Por eso para él la misión no fue un acontecimiento excepcional (119). Del mismo modo insiste Bornkamm en que

las exigencias que conlleva la llamada y por tanto la llamada misma “no se justifica más que en función del reino de Dios” (155). “Anunciar la proximidad del Reino y manifestar su fuerza salvadora ya presente es el servicio por el que los discípulos deben estar dispuestos a aceptar la pobreza y el sufrimiento (Mt 10,6 ss.)” (156). Gnllka también subraya esta pertenencia interna de la misión al acontecimiento del Reino; es decir que los apóstoles no sólo hacen igual que Jesús siguiendo su ejemplo. La ayuda de Dios en las curaciones y exorcismos “demuestra la irrupción de la soberanía de Dios” (281). En el mismo sentido dice Taylor que no fue un simple viaje para predicar ya que ellos son “heraldos encargados de proclamar el mensaje” (353). Eso mismo explica Bonnard. En este segundo discurso, dice, describe Mateo a los heraldos del Reino y las instrucciones que les da Jesús. “El nexo literario e ideológico con lo precede es evidente: si los capítulos 5-7, con su complemento narrativo de los capítulos 8 y 9, estaban dominados por la idea de la autoridad de Jesús como intérprete de la ley y su relación con las autoridades religiosas (fariseos) y endemoniados (enfermedades) de su tiempo y de su pueblo, esta nueva parte nos presenta la misma autoridad “dada” (10,1) por Jesús a los apóstoles” (221). Lo mismo insiste León-Dufour. Para él también las curaciones y exorcismos eran “la prueba de que estaban habilitados para anunciar el reino” (309). En este sentido habría que entender la identificación entre los heraldos o mensajeros y el Maestro que los enviaba (307).

Jeremías especifica el sentido de esta autoridad: “Servir como mensajero es un acontecimiento escatológico” (277). De ahí, la autoridad que se les concede: “son portadores de la salvación de Dios” (id). Por eso pueden transmitir realmente la paz de Dios: “Son partícipes de la victoria de Cristo sobre Satanás” (id). O sea que la autoridad sobre las enfermedades y los espíritus es la participación del Espíritu Santo (id). A esta conclusión llega también Bornkamm: “Hemos de tener en cuenta ciertamente la influencia que ha podido tener la experiencia de la comunidad primitiva en la presentación de los discípulos, de su misión y de su actividad suscitada por el Espíritu. Pero eso no excluye de ninguna manera que el Jesús terrestre haya hecho participar de su poder a sus discípulos” (156).

Según esto habría una continuidad fundamental entre la misión prepascual y postpascual. Ambas son participación de la misión de Jesús y por iniciativa suya. Y en ambas es decisiva la fuerza (exousía, dynamis, energeia) del Espíritu. Ella es el sello de su autenticidad, la prueba de que la participación

es interna, real y no una mera referencia contenidista. Dicho negativamente: una misión cuyos contenidos conceptuales sean los mismos que emitía Jesús, pero que carezcan de esa fuerza interior, de ese dinamismo espiritual, de esa energía salvadora, no es la misión de un enviado de Jesús, no prosigue realmente su misión, es externa al acontecimiento que la misión puso en marcha.

Desde este punto de vista habría que matizar tremendamente la contraposición tan difundida según la cual Jesús de Nazaret predicó el Reino y los apóstoles predicaron a Jesús. Ya Jesús ligó el Reino a su acción salvadora que lo hacía presente sacramental y germinalmente; y por su parte los apóstoles hablan de Jesús Resucitado como el inicio de la humanidad definitiva y de la vida eterna. Su exaltación como primogénito nuestro significa la inauguración en su persona de ese Reino que él anunció, prefiguró y sembró con lo que hizo y dijo y más radicalmente con su presencia solidaria y fiel.

Pero, como sugiere León-Dufour, ya la misión prepascual contenía no sólo la trasmisión de palabras de Jesús sino el relato de sus acciones como anuncio y confirmación de ese Reino que era el contenido de la misión prepascual (309-314). Hengel da un paso más en esta dirección: los discípulos se sentían tan dentro del acontecimiento que debían proclamar que no se sintieron en la obligación de atenerse únicamente a la literalidad de los logia de Jesús. Claro está que en la misión prepascual está la fuente de la Fuente (Q) que fue codificada después, pero también en la misión prepascual se da la fusión entre lo de Jesús y la experiencia salvadora que habían tenido los discípulos al dejarlo todo para seguirlo en orden a ese Reino que él anunciaba con poder y hacía presente con su presencia desnuda y pobre pero providente (117-121).

Según esto en la misión se trataba de lo de Jesús: lo que decía y la fuerza salvadora con que lo hacía presente. Pero se trataba inseparablemente de lo de Jesús “según ellos”, según habían sido afectados y salvados por el acontecimiento de Jesús. Ellos no eran grabadoras ni máquinas fotográficas ni proyectaban la película de Jesús. Eran los transformados por él. Por eso sus personas eran tan inherentes a la misión como la persona del propio Espíritu. Elemental que para ellos no había ningún peligro de colocarse en el centro y sustituir sutilmente a Jesús. Querían por el contrario testimoniar con sus vidas la fuerza salvadora del Reino que irrumpe en Jesús.

Prosiguiendo con el objetivo de aprehender el sentido de la misión, queremos referirnos al aporte de Schnackenburg. Para él “lo que Jesús

entonces puso en marcha fue un 'movimiento de reunión'. El quería reunir al Pueblo de Dios para que, escuchando su doctrina, entrase en el reino de Dios. Como hombres, tenían que escuchar su doctrina de salvación, creer en ella y volverse hacia Dios con todo su corazón" (113). Creemos que este aporte es capital. Cada quien tiene que abrir a Dios su corazón de modo que Dios reine en él, como es su designio. En este sentido Jesús predica ante todo el reinado de Dios. Pero quien acepta su reinado y se vuelve a él, también se vuelve al hermano para que también él lo acepte. Este es el primer significado del movimiento que Jesús induce. Pero al volverse unos a otros y al ir aceptando unos y otros ese reinado se va formando un ambiente social; y esto dice ya relación al Reino como magnitud objetiva, como anticipación de él. Se va formando el pueblo de Dios como reunión de los hijos de Dios que estaban dispersos. En este sentido amplio "son muchas las veces que oímos en los evangelios sinópticos que una multitud del pueblo lo 'segufá' " (114).

Sin embargo en los evangelios aparece un seguimiento especial, el de los discípulos, que tiene "la finalidad de cooperar con este movimiento de reunión de Jesús (...). Esta misión conforma, de una manera mucho mayor, toda su vida" (Id).

Pero hay que recalcar que las exigencias del Reino son iguales para todos. Ellas son "la voluntad de ser para Dios, de entregarse íntimamente a su servicio (Mt 6,24), de buscar el Reino de Dios y de dejar todo lo demás al cuidado del Padre (Lc 12,29 ss.)" (114). "La relación primitiva de los discípulos es, pues, realmente un símbolo de lo que significa "el seguimiento de Jesús" (117).

Crossan insiste con todo el vigor del que es capaz en que Jesús viene a poner en marcha un movimiento que por un lado se remite a Dios y por otro lado saca de esa fuente una alternativa a la estructuración social de todo el mundo mediterráneo basada en una red jerarquizada de intermediarios que instauran un modo de relación clientelar. Su movimiento crea "el igualitarismo compartido de los recursos espirituales y materiales. Me gustaría recalcar este hecho lo más posible, e insisto en que no podemos separar su materialidad y su espiritualidad, su naturaleza fáctica y su simbolismo" (393-394). "Por eso, la apariencia de la indumentaria y demás accesorios era tan importante como la aceptación de la casa y la mesa" (397). Lo fundamental para Crossan es insistir a la vez en el alcance social, político y de horizonte vital de esta iniciativa de Jesús, y en la determinación con la que Jesús lo ligaba al designio

de Dios que él hacía presente. En la pretensión religiosa de esta alternativa radicaba su carácter revulsivo. Esa era, según Jesús, la salvación de Dios. Más aún, ese movimiento lo revelaba y comunicaba realmente. Así pues el centro del movimiento no era el propio Jesús sino la presencia de Dios como salvación para la gente. Pero él era el portador de esta revelación.

Desde este punto de vista es obvio que la misión no es un hecho puntual: “quizá constituyera un fenómeno más o menos típico para todos aquellos que desearan participar de una manera especialmente activa en el movimiento de Jesús” (386). Hay aquí, pues, entrañado un modelo religioso alternativo al que representaban las autoridades religiosas del templo y de la sinagoga. Y el meollo consiste en la propuesta de intermediación de Dios. La mediación de Jesús cancela los intermediarios. El resultado no es el solipsismo de Dios con cada alma sino un mundo de hermanos. Trataremos de desentrañar esta propuesta.

2.3 EL MODO DE LA MISION EXPRESA Y REALIZA SU SENTIDO

Tras haber asentado el hecho histórico de la misión prepascual y su sentido, vamos a referirnos a sus condiciones materiales.

2.3.1 Los mensajeros son enviados en binas

Comencemos por el envío en parejas. Taylor lo relaciona sencillamente con la costumbre judía: “Los discípulos de Juan Bautista (cf Lc 7,18; Jn 1,37) y, en la Iglesia primitiva, Bernabé y Pablo, Pablo y Silas, etc., adoptaron la costumbre judía de viajar de dos en dos” (352). Jeremias precisa que “el enviar a los mensajeros en parejas, costumbre que no puede probarse todavía en el Antiguo Testamento, era una usanza firmemente arraigada en el judaísmo antiguo” (274-275). Da dos razones para este proceder: la primera sería la protección mutua; la segunda que uno confirmara las palabras del otro. Cita Hch 14,12 y se remonta a la cláusula legal de Dt 17, 6; 19,15, aplicada originalmente a los testigos y que llevaría a entender la misión como un emplazamiento. Schmid se refiere también a la función de testigos y añade además “para su mutuo consejo y ayuda” (Mc 174). Eso mismo dice Gnilka asentando que “corresponde a la praxis de la misión cristiana” (278). Crossan, citando a Liefeld, afirma que no hay testimonios rabínicos antes de la destrucción del templo, cosa que subrayaría Fitzmyer al caracterizar a esta costumbre como típica de la tradición rabínica posterior (386).

Según esto, si no se explica por la práctica judía ni es proyección de la usanza posterior de la Iglesia, si por el contrario puede remontarse a Jesús, como se podría conjeturar también por la enumeración de los apóstoles en binas (cf. Jeremías, o. c.), tendríamos que preguntarnos por las razones de fondo. La defensa o la ayuda nos parecen motivos de refuerzo, no de fundamentación. El de atestiguar tiene más peso, si la misión escatológica tiene un cariz apocalíptico ya que con él sí cuadraría el emplazamiento. Pero nos parece que no es éste el caso. Bonnard apunta, pensamos, en la dirección correcta cuando observa que “Jesús no autoriza o diviniza a ciertos individuos anónimos. Comunica su autoridad a un grupo concreto de discípulos (9,37) o de apóstoles (10,1)” (221). Todavía tendríamos que indagar por el sentido de tal preferencia. Para nosotros tendría que ver con el objetivo de fondo de la misión. Si se trata de un movimiento de reunión, no es una persona sola la más apropiada para reunir; son más bien los hermanos los que pueden reunir en una familia a los hijos de Dios que estaban dispersos. Por eso Marcos y Juan comienzan el evangelio con la constitución por parte de Jesús de ese grupo, germen de la convocación (Mc 1,16-20; Jn 1,35-51). Por eso al acabar el sermón de Pedro en Pentecostés, anota Lucas emblemáticamente: “Se reunieron al grupo unos tres mil” (Hch 2,41). La conversión a Dios, la aceptación de su reinado en la propia vida lleva por su misma dinámica a sumarse al movimiento de Jesús y asociarse de un modo u otro al grupo de sus discípulos.

2.3.2 Prohibición de llevar pertrechos

Respecto de los pertrechos parece que hay acuerdo en considerar más original el radicalismo de Q que la mitigación de Marcos (cf. Taylor 352; Gnllka 278-279). En resumen el equipamiento se reduce a una túnica. Se rechaza el morral, la bolsa, las sandalias, y el bastón. Podríamos preguntar por qué se excluyen de modo expreso estos elementos al parecer tan mínimos e indispensables. Parece evidente que se trata de una comparación implícita, es decir que se quiere descartar el parecido con otros tipos de personas itinerantes conocidas en esos ambientes. Tres serían los que mencionan los exegetas: los mendigos, los peregrinos del templo y los filósofos cínicos.

La mendicidad estaba basada en algún tipo de minusvalía: como el mendigo no tenía cómo tener por sí mismo, sobrevive pidiendo a otros. Si en un pueblo pequeño la gente, por lo general bastante pobre, tiende a cansarse

de darle, el mendigo pide recorriendo la comarca. Lo que tiene lo lleva consigo y suele estar viejo y gastado, tanto ropa como calzado; lo que no lleva puesto lo echa a la alforja. El bastón es útil para apoyarse y para defenderse.

No puede dudarse de la proximidad de estas personas tanto respecto de Jesús como de sus enviados. Proximidad en el sentido más físico: coincidirían muchas veces por los caminos; proximidad más aún como destinatarios predilectos del mensaje del Reino: ellos eran los más pobres entre los pobres (cf. Lc 6,20-21). Jesús curó a muchos de ellos (Lc 18,35-43; Jn 5,2-14; 9,1-38) y los señaló como comensales del banquete del Reino (Lc 14,21-23). También, como los mendigos, experimentarían los mensajeros no pocas veces el rechazo y pasarían privaciones. Todavía se parecían a ellos en cuanto que para que su sustento dependían de la benevolencia de la gente. Pero había una diferencia radical: el punto de partida no era la minusvalía sino la entrega al único necesario y la solidaridad. Esta diferencia se traduciría en la figura: es verdad que los enviados llevaban sólo una túnica, pero no iban de vencida; no había en ellos resignación ni abandono. Por el contrario, estaban llenos de vida y poseídos por la urgencia de lo que tenía que comunicar. No despreciaban de ningún modo a los mendigos; más bien eran buena nueva para ellos. Pero ellos no eran mendigos, aunque al primer golpe de vista podía confundírseles.

Se ha asociado a Jesús, a sus enviados prepascuales y a los predicadores itinerantes de la primera hora cristiana con predicadores ambulantes, que eran a la vez curanderos y filósofos, personajes bastante habituales y notorios en el mundo del helenismo (es la tesis, por ejemplo, de Theissen). Entre éstos, los más numerosos y radicales serían los cínicos, que, se asegura, estaban presentes en la Galilea que conoció Jesús, que contenía ciudades bastante helenizadas, comenzando por Séforis, distante sólo seis kilómetros de Nazaret (así Bovon 644 y Gnilka 279, con bibliografía). Crossan lleva tan adelante la comparación que llega a caracterizar a Jesús como “un cínico judío de carácter campesino” (483). Naturalmente que a lo largo de la obra matiza fuertemente esta caracterización y la complementa, pero ya sólo la comparación hace ver que hay aquí un filón interesante. Si empezamos por la indumentaria cabe destacar el mayor radicalismo de Jesús y sus seguidores: ni alforja ni bastón y la túnica, más práctica, en vez del manto filosofal, más prosopopéyico. De todos modos en ambos es común la desnudez extrema y la itinerancia, no como necesidad (como el caso del mendigo) sino como libre elección programática, y el sentido revulsivo, de protesta, que significa ese género de vida.

A nuestro modo de ver estas semejanzas ayudan a recalcar la contradicción entre ambas propuestas contraculturales. Crossan subraya que el cinismo es la negación de los valores que pautaban la civilización grecorromana y más en general la cultura mediterránea (110-122). Sin embargo, no deja de ser también la realización extrema de su ideal de autarquía logrado mediante la práctica de la ataraxia. La consecuencia es la libertad “que no proviene únicamente de la pobreza física, que en último término haría a la persona inaccesible al deseo y a la añoranza, sino fundamentalmente de la pobreza espiritual que hace a la persona insensible a los ataques y a la violencia” (118). Una libertad que el cínico usa para zaherir las esclavitudes de sus conciudadanos y despertarlos así al señorío de sí mismos en que consiste la verdadera realeza.

Es claro que también Jesús demostraba una libertad provocativa en su proceder y en su modo de relacionarse y que muchas de sus palabras eran paradojas radicales que escandalizaban a los instalados. Pero su ethos y su pathos eran totalmente otros. Nadie menos autárquico que Jesús. Es cierto que tampoco se rigió por ninguna heteronomía. Pero su principio y fundamento fue relacional: desde una autenticidad a todo prueba, él se comportó siempre como un Hijo y como un Hermano. Eso fue él y eso buscó que fueran sus discípulos. Por eso insisten los comentaristas que la desnudez del mensajero expresa que “hacen el camino con la tranquilidad de su confianza en Dios (cf. Mt 6,25-34), debiéndose confiar a la hospitalidad de aquellos a los que precisan llegar” (Schmid Mc 175). “Confiere credibilidad a su predicación y da testimonio de su confianza en Dios” (Gnilka 279). Jeremías explaya que la pobreza radical es el modo de vivir de fe y de experimentar la paternidad providente de Dios (276).

Tenemos que unir este requisito de la pobreza con el objetivo de la misión. Si se trata de hacer presente el Reino con el dinamismo de vida que posee, sólo quien vive de fe (y lo muestra inequívocamente porque no tiene nada con qué vivir y nadie en qué apoyarse y sin embargo vive y no sólo se sobrevive) puede testimoniar fehacientemente la cercanía absoluta de Dios como fuente de vida. Por eso siempre que la Iglesia ha vuelto sobre sí misma para reconfigurarse al estilo de Jesús convirtiéndose de su desfiguración mundana, ha incluido en su programa la misión desde abajo, en pobreza. Esta es ya la tesis que plantea Pablo a los Corintios (1 Cor 1,18-2,5).

Respecto de la comparación con el peregrino debemos distinguir dos momentos de la peregrinación: el camino y el santuario. Taylor apunta en esta

dirección: “Después de citar Berakot, IX,5, donde se manda que nadie ‘suba al monte del templo con su bastón, sus sandalias o su alforja’, Manson indica que tal vez la misión de los discípulos se considerase empresa particularmente sagrada (355). Bonnard, tomando la hipótesis de Schniewind que le parece la mejor fundada, asienta: “Debéis presentaros ante los hombres con el mismo desasimiento que ante Dios (en el templo o en la sinagoga), sin sandalias ni bastón. Las personas que ayunaban iban con los pies descalzos y sin bastón” (227). Si entendemos bien, querrían decir que Jesús convierte la misión en una acción litúrgica, sagrada. Obviamente esto no puede significar una ritualización de la misión ya que Jesús combate con todas sus fuerzas la ritualización tanto de la vida como del culto (Mc 7,1-23). Es cierto que parece propio de Jesús exigir el máximo respeto para con la gente a la que los enviaba; pero no parece tan genuino de él pedirles que lo expresaran de ese modo.

Bovon insiste también en el punto, pero interpretándolo de otro modo y subrayando la intención polémica que encierra. “En ese caso, Jesús habría cambiado radicalmente el objetivo, el contenido y las condiciones materiales de la peregrinación: en lugar de subir a Jerusalén, se va a los israelitas dispersos; en vez de cumplir con los propios deberes religiosos, se lleva la buena noticia; en vez de las alforjas y el bastón del peregrino, se lleva el equipaje mínimo de los últimos tiempos (...). Un giro tan radical presupondría una reflexión sobre el lugar de la presencia de Dios, que no estaría ya ligada al templo, sino a la persona del mensajero. Semejante desplazamiento de la santidad, del templo a la persona corresponde a las convicciones de Jesús y forma parte de la conciencia que tenía de su identidad” (643-644). Es cierto que hay dichos de Jesús sobre el templo que, según los evangelios, los discípulos no habían entendido y que después comprendieron que se referían a su propia persona. En forma de acusaciones aparecen en el proceso religioso contra Jesús. Que él hace presente a Dios de un modo absoluto parece ser no sólo parte de la autoconciencia de Jesús sino de la experiencia de los discípulos y de la gente, aunque no fueran capaces de teorizarla. Ahora bien, desde esta perspectiva tendríamos que es el templo el que peregrina para encontrarse con la gente; es Jesús (y, en tanto que lo representa, su mensajero) el que lleva por doquiera la presencia de Dios. Es correcta la consecuencia que saca Bovon de que, si se abre a su visita, “nadie necesitaría frecuentar el santuario,” (o. c.). Pero entonces sería a los demás a los que se pediría que los recibieran como

a Dios (consecuencia que por lo demás saca Jesús: Mt 10,40). No se ve por qué los mensajeros, como representantes de Jesús y de su Padre, tendrían que ir como Dios le pide a Moisés que se presente ante él en la zarza ardiendo (Ex 3,4-6).

Así pues nosotros retenemos que la misión es la alternativa a la peregrinación al templo, no verbalizada como tal, pero puesta realmente en marcha. Y que por eso mantiene el carácter de servicio sagrado; pero una sacralidad no ritualizada, es decir no como expresión de separación sino como expresión del peso, de la autoridad, de la energía de vida que habita en plenitud en Jesús y que él trasmite. Desde este punto de vista sí sería correcto decir que la fuerza del Espíritu reluce en la debilidad (2 Cor 12,9-10) y que por eso la desnudez de los mensajeros es totalmente adecuada para transparentar la fuerza del Dios de vida que ellos evangelizan como participación del ministerio de Jesús.

Otra razón que dan los comentaristas de la prohibición de llevar nada consigo tendría que ver con el carácter escatológico de la misión, acentuado si se la entiende al modo apocalíptico. Así Taylor: "Todas estas prohibiciones implican que la misión fue muy apresurada. Citamos a continuación unas palabras de Manson, SJ, 181: 'La consecuencia natural es que los misioneros han de ser como un ejército invasor y que han de vivir de lo que encuentren en el campo' " (353). Como se ve, el tono apocalíptico difícilmente puede expresarse de modo más tajante.

Ya vimos como para Bovon "estos preceptos del radicalismo evangélico (...) reflejan sin duda la exigencia escatológica y polémica del Jesús histórico" (643). El se refería al "equipaje mínimo de los últimos tiempos" (oc.). Añade para acentuar la referencia al propio Jesús que "Lucas no entiende quizá ya en su tiempo la intención polémica y apocalíptica del discurso de Jesús, pero comprende muy bien que su Mesías envió a los Doce sin medios humanos, pero seguros de la presencia de Dios" (644). Para Bonnard la pobreza requerida no se debe a "una preocupación ascética personal, sino porque comienza la siega, porque el fin está próximo y porque el trabajo ha de realizarse con rapidez y libertad" (237). Lo mismo expresa Jeremías: "es la última hora para ofrecer la liberación, la última hora para arrojar la red a fin de congregar a Israel (Mc 1,17 par., véase Jr 16,16), es la última hora de recoger la cosecha (Mt 9,37 ss. par.)" (276).

Estas argumentaciones, que los autores aplican también a la prohibición de saludar por el camino, ¿cómo tendríamos que valorarlas? No entramos aquí en la discusión de si el carácter indudablemente escatológico de la figura y el ministerio de Jesús revistieron para él una configuración apocalíptica. Como quiera por ello haya sido, el trasfondo permanente es que ante el absoluto de Dios y de su venida a nosotros (no sólo como Reino apocalíptico, sino también como reinado en cada persona que lo acoge) todo se vuelve relativo. La cotidianidad deja de ser esa trama espesa que absorbe y determina. Al abrirse uno a la presencia actual de Dios y a su designio, todo lo demás cede el campo y se pospone, y luego se va reubicando en tanto es compatible con este designio de Dios y lo expresa. Como el designio de Dios es salvar y plenificar la creación es imprescindible este segundo momento de reestructuración de una cotidianidad regenerada. Pero como se había perdido el rumbo, y la cotidianidad no expresaba la semejanza de Dios en la que habíamos sido creados, es igualmente ineludible el momento de ruptura desestructuradora y de afincamiento en el único necesario. La desnudez de los misioneros expresa que han llegado los últimos tiempos de la cercanía absoluta de Dios como fuente de vida; y que por eso es posible vivir de fe. Por eso la desnudez no es expresión de un ascetismo voluntarista sino de que en efecto ha sido comunicado el Espíritu de Dios que renueva la faz de la tierra. Todavía no ha llegado el Reino de Dios, por eso todavía el justo tiene que vivir de fe (Hbr 2,4; Rom 1,17). Pero también es cierto que puede vivir de ella. La desnudez de los enviados es testimonio vivo de esa realidad escatológica. Con esto queda precisado el sentido de la confianza en Dios a la que antes aludimos. No tiene que ver con un providencialismo atemporal, al estilo, por ejemplo, del de los estoicos sino con la proclamación escatológica de la venida del Reino de Dios que es el eje central de la predicación de Jesús (Mc 1,14-15) y de la de sus mensajeros (Mt 10,7; Lc 9,2; 10,9).

2.3.3 Enviados a las casas

No cabe duda de que los misioneros son enviados a las casas. Con ello están relacionadas las instrucciones sobre qué hacer, tanto si los reciben en ellas como si no los reciben. Así pues los destinatarios de la misión no son ni individuos sueltos ni pueblos congregados como tales, por ejemplo en las plazas (que como se sabe eran lugares públicos, digamos oficiales) o en las sinagogas. Jesús vino con una función pública. Sean o no palabras de Jesús, la

respuesta que da a Anás expresa certeramente esta índole no esotérica sino pública de su ministerio: “Yo he hablado públicamente a todo el mundo; siempre he ensañado en la sinagoga o en el templo, donde se reúnen los judíos; no he dicho nada a ocultas” (Jn 18,20). Es cierto que hay instrucciones a los discípulos; pero no esotéricas. Por eso: “Lo que escuchan al oído, repítanlo sobre las azoteas” (Mt 10,27).

¿Por qué lo que dice Jesús se vuelve enigmático? Porque no se acepta el tipo de manifestación de que es portador Jesús y en definitiva al Dios al que él revela de modo tan inesperado y con rasgos tan diferentes de los establecidos. De ese modo Jesús revela lo que había quedado oculto desde el principio del mundo (Mt 13,35); pero que sigue oculto a los que se lo revela; no sólo a la gente (Mc 4,10-12) sino también y en primer lugar a sus propios discípulos (Mc 4,13; 7,18; 8,17-18; 9,32), que sin embargo siguen con él porque en medio de su incompreensión han comprendido lo fundamental: que Jesús es el enviado de Dios y como tal portador de vida para ellos y para todos. Esta experiencia será la que autentifica la misión. En este sentido sí están ellos en el secreto del Reino y pueden trasmitirlo sin profanarlo.

¿Por qué la transmisión desde las casas? A nuestro entender porque es el punto de intersección entre lo personal y lo colectivo, entre lo público y lo privado. El interior de la casa es un espacio privado, pero no individual, y además ese colectivo personalizado que es la familia era en todo el mundo mediterráneo y particularmente en el pueblo elegido la célula social primaria. En efecto, Israel era simbólicamente el pueblo de las doce tribus y cada tribu estaba compuesta a su vez por familias en las que se integraban los individuos. Si la misión es un movimiento de reunión del pueblo de Dios, la reunión se hace desde las familias. Así aparece frecuentemente tanto en los evangelios (Jn 4,53; Lc 19,9; Mc 2,15; 14,13-14; Lc 10,38), como en los Hechos (Hch 5,42; 9,43; 10,48; 12,12; 16,15,31-34; 17,5; 18,32.46; 19,18; 21,16) y las cartas de Pablo.

Pero eso no significa sacralizar a la familia tal como existía. Por el contrario, la familia tenía que desabsolutizarse y reconstituirse desde el designio de Dios y abrirse por tanto a los demás. No siempre sucedía así, ni mucho menos. Ni siquiera en la propia familia de Jesús (Mc 3,21; 6,4; Jn 7,5). Por eso Jesús prevé que la misión puede causar divisiones entre las familias (Mt 10,35-37). Las decisiones que entonces han de tomarse ponen a prueba si

en verdad Dios es el centro de la vida y se está dispuesto a reestructurarlo todo a partir de su designio (Lc 9,59-62). Sin embargo quien se encuentre en esta coyuntura de tener que posponer y a pesar suyo romper con su familia que no acepta su opción, debe tener la esperanza de encontrar cien casas, hermanos y madres, por los que dejó (Mc 10,29-30).

Pero la constitución de la familia de los discípulos (Mc 3,31-35) en el designio de Dios que hace presente Jesús no es una alternativa a las familias étnicas, sino su salvación, aunque de hecho no siempre resulte así por la ceguera y el egoísmo que hacen encallar a la libertad humana.

2.4 CONTENIDO DE LA MISION: LA PAZ

La propuesta de la paz tendría en Lucas su visión original (Schmid Mt 259). Jeremias observa que “eirene está representada aquí como un poder que o toma posesión de la casa, o retorna a sus portadores” (270). Para él esta personificación de la paz sería un rasgo palestino (id). Bornkmann lo asocia simplemente con la idea de salvación (156).

La paz debe estar ya presente en los enviados. Ese sería el sentido de la llamada de Jesús a conservar la paz unos con otros, recogida en las instrucciones a los discípulos (Mc 9,50). “Los discípulos, como portadores de la salvación, tienen que crear ya desde ahora una comunidad de paz” (Hasler 1201-2). La bina, como representante de la comunidad de Jesús, tiene que ser portadora de la paz.

Esta, en las instrucciones prepascuales, aunque incluya la armonía comunitaria (cf. 1 Tes 5,13; 2 Cor 13,11) y por supuesto con los demás (cf. Rom 12,18), no se refiere directamente a ella. Su ámbito, como señalaban los comentaristas mencionados, es netamente escatológico. “Se sitúa a la última generación de Israel ante una elección definitiva. No hay que entrar en ninguna ciudad y en ninguna casa sin hacer la promesa de la salvación en forma de un saludo de paz o de la salutación angélica (Dan 10,19; Tob 12,17). El que la acepte, será un “hijo de la paz”; el que la rechace, permanecerá excluido para siempre de la salvación” (1202). Por eso la personificación es un recurso retórico que expresa adecuadamente la densidad, el peso divino de los bienes ofrecidos. Porque de eso se trata: sólo se ofrece la Paz, la presencia inmediata de Dios en son de paz o más aún como plenificación sobreabundante de los más hondos deseos humanos. Es elección porque la paz es una alianza que el ser

humano tiene que ratificar personalmente y que por eso mismo puede también recusar. Pero lo que se ofrece es sólo salvación. Jesús es un puro sí, el sí de Dios a todas sus promesas (2 Cor 1,19-20).

La misión no es, pues, un emplazamiento sino obra de paz que convierte en dichosos a los emisarios (Mt 5,9), en hijos del Dios que se revela en Jesús como Dios de paz, como comunicador de salvación. En este sentido hay que enfatizar que la misión no es cristiana cuando el misionero no lleva el mensaje en sí mismo y para los demás como un buena y alegre noticia: la noticia de la salvación incondicional de Dios. Este era para Las Casas el punto *stantis aut cadentis* de toda la misión cristiana, de tal modo que una misión con contenidos materiales exactos no era sin embargo participación de la misión de Jesucristo si no relucía en ella la calidad de evangelio. La conclusión obvia que él sacaba es que la primera predicación no podía ser echar en cara pecados sino por el contrario proclamar el perdón y la gracia. Toda misión cristiana debe estar impregnada de gracia y salvación, no sólo en los contenidos sino en el modo de acontecer.

Por eso van llamando a la puerta. Es que vienen de parte de un Dios desarmado, que respeta absolutamente la libertad: quien no entra por la puerta es un salteador (Jn 10,1). Llama quien no es prepotente, quien viene desde abajo y viene en son de paz. Hasler insiste en que el concepto lucano de paz se elabora en contraste “con la ideología de la pax imperial” (1203). La paz que proclaman los ángeles en el nacimiento de Jesús descalifica la paz de Augusto. Si la paz de Augusto fuera considerada por Dios como verdadera paz, la proclamación angélica de la paz no tendría razón de ser. Esto es tanto más llamativo cuanto que la apoteosis de Octavio, se debe precisamente al hecho de haber traído en la tierra el don divino de la paz. Por eso la multiplicación de estatuas suyas con las ropas sacerdotales ofreciendo la ofrenda eucarística por el advenimiento tras tantos siglos de buscarlo y pedirlo en vano de ese don divino tan necesario y deseado por la humanidad. La paz imperial se logra con las legiones romanas, la paz de Dios la canta una legión, desarmada, del ejército celeste y se la revelan a los pastores, esa masa sin paso en la historia, según el sentir de los vencedores. La paz está en un niño recién nacido recostado en una pesebrera. Esa misma paz de Dios proclaman jubilosos los discípulos cuando Jesús entra como Mesías pacífico a Jerusalén montado humildemente en un burro (Lc 19,38). “Lucas va más allá de los rasgos davídicos y declara que aquel que entra es el Dios-Rey. Por medio de él se

difundirá desde Jerusalén sobre los gentiles la verdadera paz del Reino de Dios, en contraste con la paz de Augusto” (o. c. 1204). Por eso a este rasgo de llamar respetuosamente a la puerta hemos de unir la total desnudez de los emisarios. Ese es el modo adecuado de proclamar la paz de Dios que no es, como la de los imperios, el resultado de la imposición de los más astutos y mejor dotados (al menos para triunfar sobre otros establemente), sino un don incondicional del que es portador alguien que puede caracterizarse a sí mismo como “de corazón manso y humilde” (Mt 11,29), lo que no implica ningún tipo de pusilanimidad ni minusvalía, sino la posesión de una libertad serena que no se impone y da lugar.

Así pues la paz, como contenido de la misión, no es efecto de ninguna persuasión psicológica ni de dejarse moldear por la propaganda o de sujetarse a algún tipo de heteronomía, ni es la paz de los políticos ni la de los ricos ni poderosos ni la de ninguna institución sacralizada, ni siquiera la paz del que se someta a la heteronomía de Dios. No hay heteronomía porque no hay exterioridad ni sometimiento: Dios en Jesús y por medio de su enviado es el que viene a la casa y al corazón de cada quien a reinar. Es un Dios que no quiere súbditos: se da generosamente y acepta con alegría a quien le abre el corazón.

Si los aceptan en la casa, es decir si los reciben como enviados de ese Dios que Jesús hace presente, ellos entregan, junto con el mensaje del reinado de Dios, los bienes salvíficos que trae aparejado: como el Dios de Jesús es el Dios de la vida como don su presencia desalienta (expulsión de demonios) y sana los ambientes, los corazones y los cuerpos (curaciones).

Bonnard subraya este sentido fuerte que tiene la aceptación: “Recibir a un apóstol (v. 14) era al mismo tiempo escuchar sus palabras, es decir hacerlas propias, creer. Tal hospitalidad no era una simple cortesía que no compromete” (228). Por eso para él la variante mateana que califica de digno (Lucas dice “hijo de la paz”) a quien los recibe tiene este sentido preciso: “Personas susceptibles de recibir (v. 14) la predicación del reino, cualquiera que sea su nivel moral y religioso; esta apertura a la predicación evangélica no es tanto una cualidad previa cuanto una disponibilidad para escuchar y creer” (228).

Esta distinción nos parece decisiva para la misión de todos los tiempos. Lo que cuenta no es el grado de instrucción religiosa o de observancia moral sino la apertura vital. Parece razonable pensar que si el espíritu religioso es auténtico y la moral alcanza la trascendencia ética ambos serían factores que

estimularían la radical apertura al designio de Dios. Pero el que quienes se cerraron históricamente a Jesús y a sus enviados fueron precisamente los expertos en religión y los que se tenían a sí mismos y eran considerados por los demás como intachables hace ver la ambigüedad e incluso la pecaminosidad inherentes a la práctica de la religión y de la moral. Jesús se refiere constantemente a esta paradoja e incluso la radicaliza y ella constituye uno de los ejes del evangelio de Juan. Volveremos sobre el punto.

Al hablar del sentido de la misión ya nos hemos referido a la unión inextricable entre la proclamación verbal del reinado de Dios y la autoridad y energía que lo hacen presente. Hemos insistido en cómo Jesús habilita a sus heraldos para que lo representen con toda densidad y verdad. Esta capacitación es en orden a hacer realmente presente esta soberanía saludable de Dios que proclaman. Así pues la proclamación del mensaje es buena noticia no sólo por su contenido (que es la gracia y no el juicio; que no es instaurar un reino político sino reinar de verdad en los corazones) sino más aún porque ese contenido se comunica en toda su realidad. En las palabras y la presencia del mensajero del Reino, Dios entra realmente en esas vidas y en esa casa y de un modo tangible las salva. Eso significa concretamente la paz.

2.5. OBJETIVO DE LA MISION: INSTAURAR LA RECIPROCIDAD DE DONES

Y entonces, ¿qué sucede? Que los que han recibido el don de Dios dan a los enviados el don de su hospitalidad como expresión connatural de su alegría evangélica. Esta es la meta a la que apunta toda la misión. Por una parte los misioneros, porque están en manos de Dios, se ponen en las manos de quienes se abren a Dios. Por otra parte, quienes han creído en la palabra de los mensajeros y se han puesto en manos de Dios, se convierten de seres que necesitan ser animados por otros en espíritus capaces de dar vida, es decir, en mediadores de Dios para con sus emisarios. Se instaura así un círculo de bendiciones que restaura la humanidad y culmina la creación. Entonces son los seres humanos en verdad imagen y semejanza de Dios: la reciprocidad de dones que instauran como modo renovado de existencia es el trasunto de la generosidad divina.

En esta dirección se mueven diversos comentarios de los exegetas. Dice Jeremías que se manda renunciar a las provisiones “para confiar plenamente

en la hospitalidad” (720). Es como si Jesús les dijera, refiriéndose al Padre: “No os preocupéis, él os abrirá hogares hospitalarios”.(276). En el mismo sentido para Schmid la confianza en Dios se expresa como confianza en los destinatarios de la misión: “Hacen el camino con la tranquilidad de su confianza en Dios (cf. Mt 6,25-34), debiéndose confiar a la hospitalidad de aquéllos a los que precisamente llegan” (Mc 175). Si el que confía en Dios (y por eso va sin nada) debe confiar en el que lo recibe como enviado suyo es porque el que cree en el enviado se convierte a su vez en mediador de Dios para con él.

Así entendida, la misión viene a ser una de las expresiones más elocuentes de la estructura encarnatoria de la salvación. Encarnación como soteriología significa que la salvación que viene sólo de Dios se obra humanamente: Jesús, el salvador de Dios, es un ser humano y nos salva humanamente. Esto quiere decir que no nos salva desde fuera de nosotros sino sembrando y activando en nosotros esa fe que salva (Mc 9,23; 5,34). Continuando este movimiento encarnatorio, Jesús (y en él Dios) se hace presente en sus enviados. Y prosiguiendo un paso más, los salvados por ellos se convierten para ellos en la expresión de la providencia de Dios (Lc 12,29-31). De este modo al fin todos nos salvamos recíprocamente, siendo uno solo el Mediador y uno solo el Espíritu que él comunica como energía de solidaridad y uno solo el Dios que obra todo en todos. A esto apunta Bovon cuando observa que, aunque en unas casas no los recibirán, “entrarán también en casas hospitalarias y gozarán allí de aquel provechoso intercambio de bienes materiales y espirituales que menciona Pablo” (648).

Si la misión se orienta toda a crear este movimiento de reciprocidad de dones (y las expresiones institucionales y estructurales correspondientes) en el que acontece la salvación, su existencia juzgará en definitiva la calidad cristiana de toda misión eclesial.

Desde aquí podremos ver que no hay nada más opuesto a la itinerancia cínica que la misión cristiana. El cinismo se dirige a estimular la libertad individual entendida como autarquía, es decir como total ausencia de lazos constituyentes. El paradigma es el individuo absoluto, desligado de cualquier atadura social o interior. El horizonte de la misión, por el contrario es ir engendrando el mundo fraterno de los hijos de Dios. Aquí la persona se constituye precisamente por los lazos; eso sí, lazos gratuitos, voluntarios,

liberadores (no lazos de opresión o dependencia), pero no menos lazos tan profundos que caracterizan y definen a quienes los contraen, que no son ya individuos sino hijos y hermanos.

Si éste es el sentido de la hospitalidad hacia la que se encamina la misión de Jesús de Nazaret y de sus enviados antes de Pascua, tenemos que preguntarnos si está bien comprendida en las sentencias que Lucas y Mateo (y Pablo también por su parte) ponen en boca de Jesús para razonarla o justificarla.

Schmid asimila el sustento (que aparece en Mateo) a la hospitalidad tal como la hemos definido y le parece una concreción del ambiente de gratuidad que señala taxativamente el evangelista (v. 8): “De manera expresa queda encarecido el carácter gratuito de la misión apostólica. La predicación del evangelio no puede ser rebajada al nivel de un negocio (cf. 2 Cor 2,17) (Mt 258). “Quien trabaja merece su sustento (en lugar del equívoco “su salario” que aparece en Lucas). Por ello la confiada ausencia de inquietud es la actitud que se exige del misionero” (id). Como se ve, en este contexto el merecer tiene un sentido figurado ya que la gratuidad excluye todo tipo de contrato y así todo derecho a reclamar. Por eso la actitud exigida es de confianza, no de seguridad que se deriva del derecho a la contraprestación.

También Bonnard se mantiene en este mismo tono cuando glosa la expresión de que el bracero merece su sustento: “La expresión puede significar que Dios cuidará de los apóstoles, de una manera o de otra, sin excluir la generosidad humana; pero también puede contener una invitación indirecta a que los beneficiarios de la acción apostólica satisfagan las necesidades de quienes la llevan a cabo (cf. 1 Cor 9,14; 1 Tim 5,18)” (227). Es obvio que la expresión invitación indirecta no está en el horizonte semántico de las relaciones contractuales sino en el de las de mutua benevolencia. Sin embargo esa invitación indirecta parecería expresar ya el clima de la primitiva Iglesia en la que los fieles reciben la instrucción de alimentar a sus responsables, lo que supone ya un drástico corrimiento del encuadre vital prepascual. Se estaría dando un corrimiento sutil: del movimiento (que obra por su propio dinamismo: la alegría evangélica y la fuerza del Espíritu) a la persuasión institucional.

Bovon, que tiene que habérselas con el salario que aparece en Lucas, recurre para comprenderlo al AT y más en concreto al estatuto de los levitas

en el pueblo de Dios que renunciaban a sus bienes y recibían en cambio una porción de las ofrendas (Num 18,31). Y concluye: “Se puede admitir que la ética de los levitas (falta de fortuna y presencia del salario) se aplicó a los primeros misioneros cristianos. La armonización de estos dos mandamientos, acumulación prohibida y salario legítimo, pretende (como el maná) asegurar la simple supervivencia de los creyentes y excluye por tanto toda esperanza humana de hacer fortuna” (645).

No vemos en qué se pueda apoyar Bovon para atribuir a Jesús de Nazaret una asimilación de sus enviados (y consiguientemente de su persona) al estatuto de los levitas. Nos parece que esa interpretación derriba por tierra tanto el radicalismo lucano como el del propio Jesús, mayor si cabe. Pero es que además ese tipo de rentismo supone el fin de la fe abierta en la providencia y del movimiento de reunión y de reciprocidad como los dos elementos de un solo binomio. Ese esquema tiene como telón de fondo no la itinerancia de Jesús sino una Iglesia establecida como la que aparece en 1 Tim 5,18, que es el texto que él proyecta sobre esta época prepascual. No cuadra de ningún modo. Como dice Schmid, caemos en el equívoco. Creo que la seguridad del salario y su exigüidad es lo que ha derivado históricamente en la reintroducción en la Iglesia de un cinismo edulcorado, más cercano al estoicismo: la persona muy religiosa, muy sobria, muy cumplidora de sus deberes monacales o pastorales, pero sin relaciones constituyentes y sin vivir ya de esa fe abierta en la providencia. Es el “clérigo”, en su versión más pura, pero con su falta radical de trascendencia. Ese es ya un profesional honesto. El no es un personaje que pueda anunciar con fe viva y esperanza ardiente el reino de Dios y hacer realmente presente su reinado. Un hombre así no participa de la misión de Jesús de Nazaret.

2.6 LA MISION COMO EMPRESA PELIGROSA

La sentencia sobre sacudirse el polvo de los pies como reacción ante el rechazo recibe diversas interpretaciones. Ellas dependen de la postura sobre el carácter apocalíptico de la presencia escatológica de Jesús (o de la fuente de la tradición). Quienes lo afirman subrayan congruentemente el cariz de emplazamiento que tiene la misión y por tanto la condenación que lleva el rechazo. “El sacudirse el polvo de los pies significa “que se considera el lugar como territorio pagano (levíticamente impuro) y que se rechaza toda comunidad con sus habitantes” (Billerbeck). Ello debe constituirles “un

testimonio” (cf. Mc 1,44;13,19) en el día del juicio futuro, de que han rechazado la salvación que se les ofrecía” (175-176). En el mismo sentido dice Bonnard que “es un gesto de ruptura total de comunión (...). La evocación de Sodoma y Gomorra anuncia las maldiciones del capítulo 11 contra las ciudades impenitentes (11,24)” (228). Jeremias cita a Neh 5,13 y a Hch 13,51 y 18,6 para recalcar la ruptura de toda comunión. E insiste en que “su actuación judicial es una función escatológica realizada prolépticamente (Mt 19,28)” (278). Esto supone que Jesús no viene únicamente como evangelio. El reino de Dios que él proclama y hace presente “viene como gracia y como juicio” (id). “Así como por la palabra personal de Jesús se deciden ya desde ahora la salvación y la perdición, así también ocurre por medio de la palabra de los mensajeros. Una de dos: con ellos entra la paz o entra el juicio” (id).

No estamos de acuerdo con esa interpretación. Creemos que Jesús sólo viene como salvación y por tanto los enviados tienen que proclamarla con todas sus fuerzas. En este sentido hay que recalcar que Jesús no maldice a los ricos o a Jerusalén o a las autoridades que lo rechazan y persiguen sino que se lamenta por ellos. Puede prever que no se convertirán; pero eso no le da ningún consuelo sino un dolor casi incurable, como el que Pablo sintió por el pueblo del que formaba parte y al que se sentía ligado indisolublemente. Por eso Jesús muere pidiendo perdón por sus asesinos y Pablo desea hacerse anatema por su conversión. Adecuadamente expresan esta actitud los primeros discursos de los Hechos que invariablemente acaban ofreciendo con el perdón una segunda oportunidad. Eso significa la resurrección: mientras dure la historia está abierta la oportunidad de salvación. Ahora, eso sí, la salvación incluye el reconocimiento de Jesús como Mesías escatológico de Dios.

El punto es decisivo. Es totalmente distinta la actitud del mensajero que ofrece con una mano la gracia y con la otra la desgracia que la del que de ningún modo quiere la muerte del pecador (del que se cierra a la gracia) sino que se convierta y viva. La lógica de la encarnación, entendida como solidaridad absoluta, lleva a esta actitud vital. El juez está sobre aquéllos a quienes es enviado, el que sólo tiene en sus manos la salvación echa la suerte con ellos.

Hacia eso apuntan, pensamos, aunque no lo desarrollen, los exegetas que creen que el gesto posterga la decisión hasta el juicio. “No se puede pensar - dice Gnllka en este sentido- en una última invitación a la conversión” (280). También para Taylor el gesto de tener por pagano ese lugar no es una

maldición, no es un testimonio en su contra sino para ellos: “Su objetivo es hacer reflexionar y que los hombres se arrepientan” (354). Del mismo modo, según Bovon, sacudir el polvo “no expresa cólera ni rencor, sino ruptura de relación y horror a la impureza” (645). Es un testimonio sobre y no contra ellos (645-646). Crossan va más allá al pasar de la consideración de que la frase “no debe entenderse necesariamente como una maldición” a trivializarla interpretándola: “Si os rechazan, no os importe” (406).

Creo que el rechazo sí importa al misionero, no sólo en el sentido de que puede llegar hasta el asesinato, advertencia que Crossan cree proveniente del Jesús histórico (407-408), sino en el de que sí le importa también la suerte de quienes lo rechazan. Porque el rechazo sí tiene consecuencias. El que rechazamos la condenación como una acción proveniente de Dios no significa que el rechazo de su alianza, cuando es efectivamente propuesta a una familia, a una persona o a un pueblo, no tenga consecuencias para ellos. El rechazo puede equivaler a una postergación que ponga a la persona en crisis hasta que se resuelva. Pero también puede entrañar una cerrazón, un endurecimiento, en definitiva una deshumanización que no será fácil superar.

En este sentido una misión al estilo apostólico es siempre algo peligroso: las personas nunca quedan iguales. O se abren a los mensajeros y a Dios y cambian su vida hacia una reciprocidad de dones que la fecunda o se cierran por el temor de perder algo absolutizado en que apoyaban su vida y así, al cerrarse a la trascendencia y afincarse en algo relativo, se degradan humanamente. Por eso, porque objetivamente la misión es en sí peligrosa, es necesario que el misionero vaya impregnado del deseo humilde pero irrenunciable de la salvación de aquéllos a quienes es enviado.

2.7 EL RESULTADO DE LA MISION ARROJA LUZ SOBRE ELLA

El resultado de la misión (Lc 10,17-21; Mt 11,25-27) forma parte de la comprensión de la misma. ¿Qué pasó con ese movimiento inicial que suscitó Jesús? ¿Entre quiénes se propagó? ¿Dónde encontró resistencia?

En definitiva fue la dirigencia del pueblo de Dios la que no recibió a Jesús. Ante todo la aristocracia alrededor del templo. Ellos fueron los causantes más directos de la muerte de Jesús. Pero también la inteligencia que componían los maestros de Israel, que rechazaron la revelación del designio de Dios y la misma imagen de Dios que Jesús presentaba. Gráficamente queda expresada

esta relación en la entrada de Jesús a Jerusalén: acuerpado y aclamado por decenas de miles de peregrinos galileos, y no recibido por los representantes oficiales de la ciudad, que eran los de sus instituciones religiosas: los jefes de los sacerdotes y los maestros de la Ley; hablando en términos de partidos, los saduceos y los fariseos.

Pero ya antes, en la primera misión galilea, se habría prefigurado esta situación: “Las ciudades, sedes de las escuelas rabínicas y de la cultura religiosa, desconocen a aquél que los “sencillos” reconocen” (Bonnard 257).

Lucas sería el que daría el encuadre literario de la oración de Jesús (Schmid Mt 284). ¿Qué había pasado? Los discípulos regresan felices por la experiencia de esa autoridad efectiva sobre los espíritus, pero extrañados por la diferente acogida, que contradecía a sus expectativas. Ellos esperaban que los más asiduos a la sinagoga y competentes en la Ley les abrirían las puertas reconociendo en su propuesta el cumplimiento de las esperanzas ancestrales del pueblo de Dios, y que por el contrario la gente más alejada de la sinagoga y menos cuidadosa de cumplir la ley de Dios los miraría como algo incómodo y los alejaría de sí. Pero había sucedido lo contrario. Ellos habían llamado a toda clase de puertas: no podía culpárselos de ninguna discriminación. Pero, globalizando la marcha del movimiento, había resultado que éste estaba configurado por un tipo de gente que no era el esperado, en tanto que los previsibles no habían querido movilizarse, habían rechazado la invitación.

Este resultado es tan paradigmático que Jesús lo refiere a Dios en la única oración personal de la época de su ministerio que se nos ha transmitido. Sea lo que sea del suceso de la sentencia como oración efectiva de Jesús, lo cierto es que su contenido concuerda con muchas otras sentencias suyas y encierra algo medular de su mensaje. En efecto, lo que está oculto a los entendidos y revelado a la gente despreciada es su mensaje como globalidad. “Hace referencia, seguramente, al contenido general de la predicación de Jesús y al misterio de su mesianidad” (Schmid Mt 285). “No los aspectos particulares o particularmente elevados o profundos del ministerio de Jesús, sino el significado real del conjunto de su obra reveladora” (Bonnard 258). “El Hijo da a conocer a su Padre por toda su actividad. Al inaugurar en la tierra el reino de su Padre, cada uno de los gestos de “autoridad” hacia los hombres (enfermos, pecadores o fariseos endurecidos) “revela” la voluntad y el designio de Dios para la humanidad entera. Los caracteres del reino de Dios aparecen ya en las obras del Hijo”(o. c. 259).

¿Qué significa que sea Dios mismo el que lo vele a unos y revele a otros? Schmid razona diciendo que la sabiduría de escuela “no es un presupuesto necesario para el conocimiento de la revelación, sino aún más es un obstáculo para el conocimiento de los caminos de Dios” (Mt 285). Para él el motivo “queda claro al echar una mirada de conjunto sobre el evangelio todo: la revelación divina no puede ser abarcada por agudeza ni erudición humanas, sino sólo por la fe. Y la fe es, con mucho, más bien cosa de los sencillos que de los convencidos de la propia sabiduría. El orgullo de su sabiduría de escuela, impide a los maestros de la Escritura comprender en una actitud de fe la “locura divina” del evangelio; así frustra Dios toda sabiduría humana” (286).

Si nos seguimos preguntando todavía por qué esa sabiduría de escuela dificulta el vivir de fe tendríamos que referirnos al poder que lleva aparejada. Ese poder tiende a funcionar como fundamento de la vida y principio del obrar, es decir como sustituto de la fe. Aunque, como el poder es sagrado, no puede aparecer como rival de Dios sino como expresión de él. De ahí la ceguera (las tinieblas del evangelio de Juan) que hace casi imposible salir de la situación de pecado. Pero, si es así, no sería Dios el que frustra la sabiduría humana sino los dirigentes quienes frustran el designio de Dios (Lc 7,30).

Bonnard va en esta dirección al escribir que “tomados en su conjunto, estos vv. 25-27 no significan solamente que Dios revela en general a los “pequeños” lo que tiene oculto a los sabios (vv.25-26), sino que es ésta precisamente la forma peculiar en que Dios se revela por el ministerio de Jesús (v.27)” (256-257). Y lo explica así: “No prefiere, por simpatía natural, los sencillos a las “élites”, sino que reconoce que este fracaso y el resultado que le acompaña corresponde a la esencia misma de la obra que realiza al servicio de los hombres y de su Padre: salvar a los pobres, a los que desprecian los poderosos” (257). Esta revelación a los pobres es ciertamente polémica y expresa sin ambages la parcialidad de Dios. Pero según su voluntad esta parcialidad no es excluyente, como sí lo es la salvación que proponen las élites, sino que en la buena nueva para los pobres está comprendida la salvación para todos. Pero es cierto que la mayor parte de las élites “rechazan esta revelación” (o. c. 260). La rechazan porque para ellos es un escándalo y una ofensa participar de la bendición que Dios da a los pobres. Ellos no aceptan que Dios prefiera a quienes ellos desprecian.

Así pues el desarrollo de la misión ha puesto al descubierto, como un

resultado empírico, lo que Jesús teoriza: que él es el evangelizador de los pobres (Lc 4,18; 7,22). Esta propuesta de Jesús no es así ningún prejuicio: los poderosos, como representantes de una sociedad construida en base a la mediación asimétrica que mediatiza y humilla a unos y excluye a otros, no pueden admitir la inmediatez incondicional que propone Jesús. Ellos están acostumbrados a una sociedad de intercambio desigual y a sopesar en toda relación los costos y beneficios y por eso no pueden admitir la gratuidad absoluta de Dios que a su vez sólo puede ser correspondida con una entrega libre y total. Mientras los poderosos no relativicen su esquema reconociendo personalmente a los pobres, no podrán llegar a reconocer al Dios que hace presente Jesús.

En esta situación Dios empieza por los pobres. Por eso Jesús empieza también por ellos. Dios y Jesús se ponen incondicionalmente de su parte. También los pobres han de salir de su postración y frustración, y han de extroyectar el esquema de los de arriba. También a ellos se les pide creer en esta buena noticia y responder a ella. Si no creen en el evangelio no son dichosos. Pero si creen en las palabras de Jesús y sus enviados serán movidos a responder a esa inaudita predilección de Dios de modo que la fe en ella sea el fundamento sólido de su vida y el principio de sus actitudes y acciones.

Así pues, el resultado de la misión pone al descubierto el designio de Dios: que la misión es para los pobres. En el sentido primero de que en Jesús Dios viene a salvarlos a ellos (y en este sentido el evangelio es mala noticia para los que los oprimen, deprecian y excluyen) y en su consecuencia natural que ellos son los destinatarios privilegiados. Pero no son los únicos porque, según el designio de Dios, en la salvación de los pobres está la de todos. A esto se nos convoca sin exclusión. Y aunque nos cueste creerlo, esta es la mayor buena noticia que Dios nos puede dar.

3. LA MISION HOY

Todo lo susodicho resulta paradigmático para cualquier misión que quiera merecer con justicia el nombre de cristiana. Pero el cristianismo no es fundamentalista: no se nos ha propuesto imitar a Jesús sino seguirlo. Y el seguimiento es una correlación: tenemos que hacer en nuestra época y en nuestra cultura el equivalente de lo que Jesús hizo en la suya. Como las épocas y las culturas no son idénticas es imprescindible que la fidelidad sea creativa. Para eso se nos dio el Espíritu; él es tanto el que hace nuevas todas las cosas

y renueva la faz de la tierra como el que nos recuerda lo de Jesús y nos lo interpreta a la medida de las circunstancias. El Espíritu nos libra tanto del fundamentalismo desencarnado como de la adaptación oportunista. En la misión no se trata sino de lo de Jesús. Pero se lo tiene que hacer realmente presente a la situación concreta, a estas personas particulares con su densidad histórica y su configuración social y las peculiaridades de la coyuntura.

3.1 MISIONES PARA QUE LA IGLESIA VIVA EN ESTADO DE MISION

Comenzaremos asentando que una misión no puede ser sino la puesta de una Iglesia en estado de misión o la intensificación de esa función primordial. Ya que la misión no puede ser una actividad espasmódica (un operativo) o intermitente sino una dimensión constitutiva y la finalidad complejiva de cada Iglesia particular. Si el movimiento de reunión (cf. Jn 11,52) es el objetivo de su venida, una Iglesia confinada o establecida no es ya la Iglesia de Jesucristo.

El descartar que la misión se reduzca a un operativo no es cosa de declaraciones de principios; por el contrario es algo que debe relucir en su planteamiento concreto: objetivos, duración, líneas de acción, sujetos y destinatarios, medios (métodos, materiales, acciones...) y evaluación. Desde ya se puede decir que todo lo que tienda a que cada cristiano asuma su dimensión, vocación y responsabilidad misionera va en la línea de la misión de Jesús; mientras que lo que tienda a mediatizar a una parte de los cristianos que serían correas de transmisión de lo elaborado por un grupo de expertos no va en esa línea. No es misión cristiana la que da como resultado la constitución o el afianzamiento de un grupo de cristianos activos en medio de una masa de meros receptores.

3.2 LA ENCARNACION COMO CAMBIO DE DIRECCION: DE LA INSTITUCION ADONDE LA GENTE

La segunda cuestión tiene que ver con la dirección del movimiento. Lo que saca a la gente de sus casas, de su ambiente, de su cotidianidad para encaminarlo a lugares considerados sagrados invierte la dirección del movimiento de Jesús. La misión cristiana sale del propio ámbito y va a buscar a la gente donde ellos se encuentran. Ir a las casas para sonsacarlos de ellas e invitarlos a concentrarse en lugares eclesiológicos es una demostración de poder contraria al espíritu de Jesús. La salida del Padre y la entrada en el mundo para salvarlo es una dirección que pide ser continuada sin cesar. Jesús es el que

busca a la oveja perdida. El es el que sale sin cesar abajándose, tomando la delantera, llamando a cada puerta, encontrándose con cada quien en su propio terreno, al que Jesús entra por abajo, sin poder, como uno de tantos, respetuosamente y en tanto lo quieran recibir. Y así comienza por las casas, por los caseríos, por las aldeas, por los pequeños pueblos. De ahí pasa a las ciudades de provincia. Y de la provincia acaba por fin en la capital.

No tratamos de entender esto mecánicamente. Pero sí es cierto que la experiencia de la misión de Jesús y sus discípulos antes de Pascua traza una dirección general. Así como el templo y las sinagogas eran los lugares de los dirigentes a los que acudía la masa en posición subordinada (ya que ellos eran no sólo los que mandaban sino los que poseían las reglas de juego, las claves que los de abajo ignoraban), así Jesús propone que el designio de Dios (que él hace presente) es que Dios quiere reinar de un modo inmediato en cada corazón y en cada ambiente que lo acoja. Su itinerancia significaba simbólicamente que el templo iba a buscar a cada fiel para que a la postre por la mediación del Hijo cada uno fuera también ese templo.

Ese cambio de dirección tiene que hacerse significativamente presente. Como en tiempo de Jesús, los cristianos de Venezuela piensan hoy que la Iglesia es la institución eclesiástica, son personalmente los curas y las monjas. La gente no se siente Iglesia, ellos van a la Iglesia (al templo o a buscar al cura o a la hermanita). Es el esquema de la religión, que relativiza al cristianismo. Ya lo dice la expresión: religión católica, en ella lo sustantivo es la religión y el catolicismo es lo que la colorea. El cristianismo empieza a ser lo sustantivo, que relativiza a las estructuras religiosas, cuando los agentes pastorales, cuando la institución eclesiástica se convierta en itinerante y vaya a los ambientes de la gente y vaya sin títulos, sin poder, como uno de tantos, llamando respetuosamente y entrando en lo de la gente. La propuesta no es visitar. Lo que decimos es que la evangelización se ha de realizar ahí. Sólo si eso (que es lo que debe llevar la mayor parte del tiempo y de las energías) se cumple y tiene un resultado positivo, podrá simbolizarse esa reunión en concentraciones en lugares especiales y en reuniones en sitios ad hoc. Pero con la condición de que no se entienda lo dicho como dos pasos sucesivos de modo que el segundo deje atrás al primero sino como dos dimensiones constitutivas, siendo la primera permanentemente la principal.

Así pues la misión tiene una estructura encarnatoria. Este es el trasfondo

de la itinerancia y del privilegio de las casas. No se trata de tácticas ni siquiera de estrategias pastorales sino de que la misión sea en verdad la de Jesús. Por eso no es cristiana una itinerancia o un ir a las casas cuando se va como un recurso de mercadeo, cuando se va para vender mejor el propio producto. El ir donde los otros es cristiano cuando es expresión de solidaridad. Por eso el ir desemboca en el entrar y en el estar. Entrar en su mundo y estarse en él. Este es el sentido paulino del hacerse todo a todos, que es completamente ajeno al oportunismo camaleónico, que no es un modo de ahorrarse la contradicción y el escándalo que siempre lleva la buena nueva cristiana. Que simplemente es expresión de amor, ya que el amor lleva a salir de la propia casa y a asumir lo del ser amado. Ese es, concluimos, el misterio de la encarnación, paradigma de toda auténtica misión cristiana.

3.3 UNION ENTRE CONTENIDO, ESPIRITU Y LA PERSONA DEL ENVIADO

La misión cristiana establece una implicación inextricable (sin confusión y sin separación) entre el contenido (el reino de Dios revelado por Jesús y comenzado ya al ser resucitado y exaltado por su Padre), el Espíritu que lo hace realmente presente (en la autoridad sobre el mal y el dinamismo que restablece la vida) y la persona del enviado (un evangelizado, tocado por la misión y transformado por ella). La unión sin confusión de estos tres elementos da a la misión cristiana su peso característico, su densidad, su santidad en el sentido más estricto del término, y por eso su prestancia, su capacidad irradiadora, su eficacia.

3.3.1 Contenido: Una propuesta (reinado) y una esperanza (reino)

No es cristiana la misión que no se refiere a la decisión soberana de Dios de reinar desde ya sobre cada persona (reinado de Dios) y a su promesa de que su creación no se frustrará sino que tendrá una realización cabal, rebosante, más allá de lo que podemos desear y concebir (reino de Dios). No es cristiana la misión que no una esta propuesta actual y esta promesa incondicional a la persona de Jesús, no sólo como su revelador y mediador para que acontezca sino porque con él ya ha empezado a realizarse la promesa y porque para nosotros se realizará también en él, asociados a él como hijos en el Hijo. Todo esto debe ser dicho de tal manera que sea comprensible para los destinatarios de la misión y que lo puedan percibir en su condición de buena nueva.

El contenido de la misión no es ni lo que se le ocurre al misionero ni el catecismo de la doctrina cristiana sino esta propuesta actual en el horizonte de esta esperanza escatológica. La misión es, pues, una propuesta personal, no un estudio o unos eventos. Y no cualquier propuesta sino la de que Dios quiere tomar posesión de nuestras vidas; no como dueño y señor, por las buenas o por las malas sino respetuosamente, salvadoramente, graciosamente, haciéndonos en Jesús sus hijos queridos. Pero esto no acontece sacándonos de este mundo pecador, salvándonos del mundo, incluso liberándonos de nuestro cuerpo material y corruptible sino entrando él a nuestro mundo, acompañándonos en esta nuestra condición para transfigurarla desde dentro. Así pues la propuesta de acoger ya a Dios como Padre se da en el horizonte de esperanza para esta creación y esta humanidad. Ellas no están perdidas irremisiblemente. Más aún ellas pueden ser salvadas desde dentro. Esa es la relación entre reinado y reino. Quienes acogen a Dios no sólo se dejan transformar por esta presencia salvadora sino que ponen su vida en la salvación del mundo. Este es el contenido insoslayable de la misión. Un contenido práctico, transformador; y por eso un contenido que conlleva una autotransformación: la conversión. Es el cumplimiento de la profecía: “Conviértenos y nos convertiremos” (Jr 31,18).

3.3.2 Misión con Espíritu: la fuerza actúa en la debilidad

Pero, si éste es el contenido de la misión, es obvio que la misión requiere como su condición de posibilidad la actuación del Espíritu. Sólo su presencia hace presente a Dios, sólo él nos pone en la órbita de Dios (1 Cor 2,10-12); sólo en él podemos decir con verdad a Dios: Padre (“Papadios” en nuestro lenguaje coloquial, tan exacto en este caso) (Rom 8,15-16; Gál 4,6-7). Y también sólo en él podemos confesar a Jesús como nuestro Señor (1 Cor 12,3). En suma, quien no tiene el Espíritu de Jesús no es cristiano (Rom 8,9).

Ahora bien ¿qué significa una misión con Espíritu? Pablo lo aclara a los corintios: es la fuerza que actúa en su debilidad, comunicando vida (1 Cor 2,3-5; 2 Cor 4,7-14; 12,9-10). Así pues, la misión no se apoya ni en la habilidad propagandística ni en el despliegue de un poder que se impone con su contundencia sino en la fuerza del Espíritu que actúa en la debilidad de los misioneros, en la de Jesús y en la de sus enviados.

Aquí hay que insistir simultáneamente en dos aspectos: el primero es que no hay misión cristiana sin despliegue espiritual; el segundo es que la

autoridad, la energía y el dinamismo espiritual nada tienen que ver con la contundencia de los poderes establecidos sino que se realizan desde abajo, en la debilidad. Si no hay energía y dinamismo, la misión no es cristiana; pero sólo es cristiano el dinamismo espiritual que se realiza desde la debilidad y no el despliegue del poder y gloria de los jefes de este sistema de vida (cf. Lc 4,6-7). Jesús rechazó el enfeudarse a ellos; y una misión que se remite a él no puede llevarle la contraria en este punto decisivo.

En este punto es necesario hacer un corte profundo. Las misiones cristianas hasta Bonifacio se habían realizado por regla general desde abajo. Él acepta la protección imperial y desde ella realiza actos de fuerza. Pero luego vuelve sobre sí y muere mártir. En el siglo XVI se instaura la junta entre expansión imperialista occidental y misión cristiana occidentalizadora. Así, el grueso de la misión americana, la de África y gran parte de la de Asia. De todos modos, aun en medio de este ambiente general, los intentos más genuinos y fructíferos siguieron haciéndose desde abajo, como por ejemplo la evangelización de la costa de las perlas en el sureste de la India (malabares y malancares) o la de Corea (frente a las de Nobili o Ricci) o la de los hurones en el Canadá francés o (en parte al menos) la de las reducciones paraguayas, o por lo que toca a Europa, la recristianización campesina desde Jerónimo Emiliano al cura de Ars o la de evangelización práxica de las ciudades que llevaron a cabo sobre todo las congregaciones religiosas femeninas en el siglo XIX.

Esto no significa desautorizar sin más el uso de los medios masivos de transmisión, pero sí implica no utilizarlos acríticamente, adaptativamente sino desde el ethos y el pathos de lo que se transmite. Y significa también que su papel es complementario ya que no pueden sustituir a esa entrega personal del mensaje y sobre todo de su realidad, aunque sí puede prepararlas.

3.3.3 El enviado es interno a la misión

Con esto entramos en el tercer elemento, indisociable, insistimos, de los otros dos: la persona de los misioneros. Ella entra en este conjunto obviamente como portadora del mensaje del reinado y el reino. Pero ella no puede ser sustituida por otros vehículos del mensaje (como podría ser un libro, un folleto, unas guías, una colección de videos), porque no es mera correa de transmisión de unos contenidos (en definitiva anteriores y exteriores a él) sino el portador del Espíritu que da espesor de realidad y peso al mensaje.

Si el Espíritu no es un elemento de este mundo, no actúa como un elemento más, objetivamente. El Espíritu sólo actúa a través de las personas (y de creaciones personales tan personalizadas que sean capaces de retenerlo). Por eso insistíamos en que los evangelizadores son tan inherentes a la misión como su contenido y como el Espíritu. Es que el Espíritu sólo puede actuar a través de ellos. Pero no de ellos como meros instrumentos. El Espíritu no se sirve de nadie, no se aprovecha de él, no actúa a pesar de él. Actúa activando, animando, inspirando, fortaleciendo... en definitiva personalizando al evangelizador desde más adentro que lo íntimo suyo. De modo que en un examen científico el Espíritu es indetectable: todo queda explicado por las energías inusitadas, por la creatividad excepcional, por la capacidad fuera de lo común de conectar con las personas, por la tenacidad a toda prueba... Desde la fe comprendemos que es el Espíritu el que activó todos esos dones, que como cualidades inexploradas yacían en lo profundo de esa persona, hasta que entregándose a ese dinamismo espiritual todo se fue poniendo en movimiento. Esta actuación desbordante tan característica de los santos les causa una tremenda sorpresa que raya a veces en muchos casos con el desconcierto y que acentúa siempre la impresión de desproporción entre lo que perciben que son ellos de suyo y lo que ven que sale de ellos, que no dudan en atribuir certeramente a esa gracia de Dios.

En resumen, los evangelizadores son internos a la misión no por la posesión de cualidades extraordinarias o de una especial excelencia moral sino porque, al ponerse en manos de Dios, se han abierto completamente a la actuación del Espíritu en sus vidas. Los que llaman a las cosas son los que previamente han abierto a Dios las puertas de sus corazones. Al Dios de Jesús, a Dios en Jesús, como les sucedió a los primeros discípulos. “El recuerdo de las grandes evangelizadoras y de los grandes evangelizadores, que fueron antes grandes evangelizados, pone de manifiesto cómo, para afrontar el mundo de hoy hacen falta personas entregadas amorosamente al Señor y a su Evangelio” (VC 81).

Así pues la evangelización no acontece a través de expertos en técnicas de mercadeo preparados en cursillos intensivos dados por especialistas. La misión sólo puede ser la comunicación de su razón de vivir, de su tesoro, que llevan a cabo personas entregadas a Dios. Será el evangelio del reinado y del reino de Dios, pero según el evangelizador. Es cierto que “la fe se fortalece dándola” (RM 2), pero esto implica que la misión está enfocada a la comunicación personalizada de la fe como una llama prende otra llama.

3.4 LA MISION INSTAURA LA RECIPROCIDAD DE DONES

La misión instaure la reciprocidad de dones. Por una parte quien va a la misión puesto en las manos de Dios se pone también en manos de quienes aceptan el reinado de Dios. El vivir de fe (fe en Dios, suscitada por Jesús) lleva en la dirección de la fe humana y la posibilidad. Por otra parte quien dando fe a la palabra del mensajero, abre su vida a Dios y lo experimenta como presencia sanadora y plenificadora, tiende a expresar su alegría y agradecimiento acogiendo al mediador de esa salvación experimentada. Así pues, también para él recibir a Dios conlleva recibir a su enviado. Por ambas partes el impulso al otro nada tiene que ver con el cumplimiento del deber ni con el hacer méritos ante Dios ni menos aún con un contrato humano. La fe humana es expresión de la alegría divina, la acogida al otro es concomitancia de la acogida al Otro. La filiación se expresa como fraternidad.

Por eso la misión constituye a la Iglesia y la misión es la finalidad de la Iglesia y la finalidad de la misión tiene ese rasgo de definitividad que no tiene la Iglesia (como institución y como sacramento). El designio de Dios de hacernos a todos hijos en el Hijo y de hacer así de la humanidad dispersa y dividida una familia de pueblos y en definitiva un pueblo de hermanos desborda a la Iglesia y la Iglesia está a su servicio; y cuando el objetivo se cumpla ya habrá desaparecido la Iglesia y sólo quedará el mundo fraterno de los hijos de Dios. Esa será la nueva tierra, la nueva humanidad, la nueva creación.

Pero no habrá vida perdurable, si no se ha sembrado ya la fraternidad en este mundo. En el otro sólo se cosechará lo que haya sido sembrado aquí. Hay muchos modos de hacerlo. La misión tiene el privilegio de la complejidad: una filiación y fraternidad, en Jesús, Hijo único y primogénito de muchos hermanos.

Históricamente tenemos que reconocer honradamente que no todo lo que en el cristianismo se ha llamado misión ha tenido como objetivo ni como resultado un aumento de fraternidad. No pocas veces al acabar la misión ha habido más personas que han aceptado el yugo de la institución eclesial y se han sometido a su normativa. La imagen plástica es la concentración final, que no refleja alegría sino disciplina y acatamiento costosos. La multitud, rendida a un Dios que perdona pero que también exige. Y entre esas exigencias está el sometimiento al estamento clerical. Así la muchedumbre está apiñada

en torno a la institución y al Dios que ella representa. Pero no están juntos unos con otros. El Dios de la institución no les ha llevado a reconocerse unos a otros, a conllevase en la fe, en el amor fraterno y en la vida cristiana. Es que ese Dios no era el “Padre nuestro” (Mt 6,9), sino el Patriarca de los patriarcas en esta sociedad de patronos y clientes. No es el Padre que no tiene representantes, que se revela en la fraternidad, en el seno de la cual los representantes de su Hijo se reconocen por su servicialidad desde abajo (Lc 22,24-27; Jn 13,13-17). Estas misiones no ha sido cristianas. No podemos seguir haciendo misiones así: misiones sin “Papadios” y sin fraternidad y por eso misiones sin Espíritu, es decir sin libertad (2 Cor 3,17), montadas en base a la coacción con el fin de inducir conductas (pautas introyectadas desde el poder) y reforzar así el predominio de la institución.

La misión será cristiana cuando cada uno de sus elementos y la estructura que los vertebra se dirige a sembrar fe divina y por tanto fe humana, a que las personas se pongan en manos de Dios y en manos de quienes abren a Dios sus corazones, en suma a sembrar la fraternidad de los hijos de Dios. La Iglesia no es otra cosa que su sacramento.

Esta reciprocidad de dones como propuesta trascendente no excluye el funcionamiento del mercado (basado en el intercambio, que mira, por el contrario, al provecho del propio sujeto); pero sí, su pretensión trascendente. Desde el esquema cristiano el mercado ni puede extenderse a todo, ni en su propio ámbito es absoluto, es decir desligado de cualquier otra consideración. Si la misión no quiere acomodarse al mercado, con lo que se devalúa completamente, no puede perder de vista esta tensión: existen la reciprocidad de dones y el intercambio; ambos son dos lógicas distintas. Si la vida no puede seccionarse (no existen los dos reinos sino que ambos están mezclados tanto en la Iglesia como en el mundo), una de las dos ha de llevar la voz cantante. Para el cristianismo ésa debe ser la lógica de la reciprocidad de dones. Esta es la cruz de la misión actual.

3.5 EL PRIVILEGIO DE LOS POBRES EN LA MISION

Esta cruz se expresa como privilegio de los pobres. Esta expresión es hoy incomparablemente más escandalosa que hace cuarenta y hasta veinte años. Por eso mismo es mucho más necesaria en la misión actual.

Los pobres entran en la misión de dos modos. Ante todo como contenido. Como decía Bonnard “salvar a los pobres... corresponde a la esencia misma de

la obra que realiza al servicio de los hombres y de su Padre” (257). No se trata de afirmar que Dios no discrimina que por eso salva también a los pobres. Por el contrario, en este mundo en que los pobres son excluidos por los poderosos, Dios interviene poniéndose de parte de ellos. Así pues, el Dios que se revela en Jesús salva en primer lugar a los pobres, y luego hace partícipes a todos de la salvación de los pobres. Es decir que la salvación de los demás está en reconocer la salvación de los pobres y conectarse con ella. Frente a la propuesta vigente que sostiene que la salvación de los pobres (de algunos) no podrá darse sino como redundancia o desborde de la salud del sistema, la misión de Jesús (y por consiguiente la misión cristiana) proclama que la salvación de los no pobres acontecerá como participación de la salvación de los pobres. Esto hoy suena a necesidad. Pero la misión dejaría de ser cristiana, si se avergüenza de este designio de Dios y lo oculta y lo deja de lado o (lo que es peor), pasándose al esquema establecido, lo reinterpreta como paliativos a los efectos más destructivos del sistema.

Pero, si creemos realmente que éste es el contenido de la misión, inevitablemente se lo tenemos que comunicar a los mismos pobres. De este modo los pobres entran también en la misión como sus destinatarios privilegiados. Si como contenido decía Jesús que el Reino es para los pobres (Lc 6,20), como destinatarios afirmaba que él había sido enviado para evangelizar a los pobres (Lc 4,18; 7,22).

¿Qué significa en concreto evangelizar a los pobres? Decirles creíblemente que Dios los ama con un amor respetuoso y tierno, de modo que es su Dios y quiere que ellos lo tengan como suyo. No que también es su Dios sino que es precisamente su Dios. El evangelizador no pobre ha de hacerles saber que su Dios es el Dios de los pobres, que no es el Dios suyo sino el de ellos, es decir que él no tiene otro Dios que el Dios de los pobres. Y por eso ese Dios de los pobres no puede llegar a ser su Dios si no va donde ellos y si ellos no lo admiten como suyo. Así pues el acto de evangelizar a los pobres, si se lo entiende correctamente, es la condición de posibilidad de que un no pobre sea cristiano. Es el modo de que el no pobre participe en la salvación de los pobres, si los pobres se convierten a ese evangelio e instauran con el evangelizador la reciprocidad de dones.

No ha entendido nada el evangelizador que va a los pobres llevado de una generosidad descomprometida, como bienhechor, para hacerles un favor del

que él no gana nada. El evangelista que está en el secreto del Reino va donde los pobres para encontrarse con Dios, para recibirlo él mismo al comunicar esa noticia inaudita de que Dios en Jesús se ha revelado como el salvador de los pobres en el sentido preciso y pleno de que toma partido por ellos, les promete su reino y quiere ya reinar en sus corazones.

Es normal que muchos pobres que reciban realmente, con todo su peso y densidad este anuncio increíble se quedarán confundidos y complacidos y abrirán efectivamente sus corazones a Dios teniéndolo por su Dios. Estas personas son ante todo (aunque no exclusivamente) los pobres de espíritu de la tradición mateana. Ellos son propiamente los pobres con espíritu (Ellacuría 129-151).

Ellos son el corazón de la Iglesia. Desde ellos debe estructurarse (o reestructurarse) la Iglesia. Este es uno de los objetivos de la misión. Naturalmente que no estamos diciendo que ellos deben sustituir los oficios, los sacramentos y las estructuras que vienen de la primera Tradición. Pero sí que el desempeño de esos oficios y la estructuración concreta de la Iglesia se lleve a cabo de tal manera que los pobres con espíritu puedan ser verdaderos sujetos y no sólo destinatarios y así la Iglesia de Jesucristo aparezca también en su visibilidad institucional como Iglesia de los pobres.

Esto en concreto significa para la misión dos cosas. Ante todo que los no pobres no den cosas a los pobres (sean éstas saberes o haberes técnicos o económicos) sino que vayan donde ellos humildemente a comunicarles esa buena nueva a que nos hemos referido. Que vengan con la pretensión desarmada de ser recibidos en sus casas para que el Dios de los pobres sea su Dios y puedan participar de la bendición de los pobres. Segundo, que estos pobres evangelizados sean parte sustancial de la misión, en primer lugar a sus hermanos, pero también a otros que no son pobres.

Cuando llegue a instaurarse la reciprocidad de dones sí pueden dar los no pobres saberes y haberes porque entonces será un don que no humilla ya que el pobre también da la salvación que Dios le va dando.

Con todo lo dicho queda claro que la misión es un acontecimiento o (como decían algunos exegetas) un movimiento de reunión. Nada de esto es posible si se la asimila a una programación escolar con su pensum bien especificado y su cronograma prefijado.

3.6 LAS CONDICIONES MATERIALES DE LA MISIÓN

Si lo que hemos dicho hasta ahora refleja el auténtico sentido de la misión cristiana, desde ello se puede entender que las condiciones materiales de su realización no son preceptos aleatorios añadidos desde fuera sino expresión genuina de la propia sustancia de la misión.

En efecto, si el misionero no pobre tiene que decirle creíblemente al pobre que Dios es su Dios y si va a la misión porque en ello le va la vida, no le puede salir ir desde arriba, ir con todos los hierros; no va como el es al que no es, como el que vale al que no vale. Al contrario, va como el que busca, como el que pide, como el que llama a la puerta. Y una expresión elemental de esta actitud menesterosa es despojarse de su pretendido rango para no humillar a aquéllos de cuya acogida depende la propia salvación. Como se ve, esto nada tiene que ver con una técnica del mercadeo sino que es adecuación personal al fin que se persigue.

¿Y por qué puede despojarse? ¿De dónde le puede venir el valor y la fuerza? Del deseo de su propia salvación, del deseo de ser acogido por aquél a quien se ha descubierto como Dios de los pobres, en definitiva de la fe. De este modo el misionero que es capaz de dar la buena nueva a los pobres es ya una persona que vive de fe. El afinar la vida en ese Dios que se busca es lo que le da libertad para despojarse con alegría. Porque ha descubierto el tesoro escondido en los pobres y no tiene pena en desprenderse de todo para adquirirlo. Esta persona sí es capaz de entrar al mundo de los pobres y de entablar con él relaciones horizontales. No se disfraza de pobre. Puede ir con su verdad, ya que no está ahí como bienhechor sino como hermano más pequeño. Desde esa desnudez puede dar no sólo el Evangelio sino también con él su propia vida ya que al ser admitido a sus casas se experimenta partícipe de la bienaventuranza del Reino destinado a los pobres.

Puestos en esta tesitura está fuera de lugar la pregunta de qué significa hoy la prohibición de todo y el tener sólo una túnica. Desde esta pobreza espiritual no tiene caso regatear. La desnudez no es ningún precepto sino una actitud que nace de dentro y que progresivamente va ganando terreno y se va expresando según las circunstancias.

Esto también vale para el pobre con espíritu que se convierte en evangelizador tras haber aceptado la buena nueva. Sólo la riqueza de Dios

dentro de sí es capaz de librarlo de la compulsión de promocionarse subiendo y dando la espalda a los suyos, porque esa presencia lo sana del autodesprecio y lo reconcilia consigo mismo. Si no es pobre con espíritu, el pobre no puede utilizar la misión para promoverse a lo divino, tomando la figura de intermediario de la institución y dirigiéndose ya a los suyos desde arriba, desde fuera. Es muy difícil para un pobre ser pobre de espíritu. No es natural que un humillado sea humilde; la humillación de suyo engendra resentimiento, amargura y abatimiento. Si no es Dios mismo como fuente de esperanza y como presencia vivificante en el corazón, nada será bastante para que el pobre se reconcilie consigo y busque cualificarse y progresar desde lo que es. Y tiene que ser el Dios de Jesús, porque un Dios como proyección absoluta de las jerarquías sociales lo lleva más bien a estar arriba.

Por eso también vale para el pobre evangelizar en pobreza. La pobreza es expresión no de resignación (desde ella no es posible dar ninguna buena noticia) sino de libertad, la que da haber descubierto a Dios como su Dios. Desde esa llenumbre, también cabe la cualificación, que ya no es buscar salvación en el tener y ser así apreciado en el orden establecido sino trasuntar a ese Dios de la vida que quiere absolutamente convertir a este mundo en el mundo fraterno de sus hijos.

Creemos que ya existen en nuestro país estos pobres con espíritu. Ellos evangelizan espontáneamente. Pero, si la misión evangeliza a los pobres, serán muchos más. Y si se los convoca sin mediatizarlos, sin enrolosarlos en campañas ajenas al don recibido sino llamándolos a que den de sí, la misión podrá ser muy dinámica.

Es en el mundo de los pobres donde se han de encontrar para provecho mutuo y para vida del mundo esos pobres de espíritu con estos pobres con espíritu. Este es nuestro más querido sueño, que creo firmemente que es también el sueño de Dios para nosotros.

BIBLIOGRAFIA:

- BONNARD, *Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1977.
- BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1977.

- BOVON, *El evangelio según san Lucas*, Sígueme, Salamanca 1995.
- CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica 1994.
- ELLACURIA, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.
- FITZMYER, *El evangelio según san Lucas*, III, Cristiandad, Madrid 1987.
- GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, Sígueme, Salamanca, 1986.
- HASLER, "eirene", en *Diccionario exegético del NT*, I, Sígueme, Salamanca 1996.
- HENGEL, *Seguimiento y carisma*, Sal Terrae, Santander, 1981.
- JEREMIAS, *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1974.
- JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, Trípode, Caracas 1991.
- JUAN PABLO II, *La vida consagrada*, Trípode, Caracas 1996.
- LEON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982.
- SCHMID, *El evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1981 (Schmid Mc).
- SCHMID, *El evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona 1981 (Schmid Mt).
- SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el NT*, I, Verbo Divino, Estella 1970.
- TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980.
- THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

HACIA UNA IGLESIA PROFETICA Y CONFESANTE

Felicísimo Martínez Díez, op

1. ALGUNAS ANOTACIONES PREVIAS PARA CENTRAR LA REFLEXION

1. Diseñar un modelo de Iglesia profética es hoy tarea primera y necesaria. Necesitamos propuestas claras para saber hacia dónde dirigir nuestros pasos. ¿Cuál es la Iglesia que Dios quiere? ¿Cuál es la Iglesia que se ajusta mejor a la propuesta de Jesús? ¿Qué modelo de iglesia recoge más fielmente y canaliza con más eficacia y fidelidad la experiencia cristiana original? Hacer estas preguntas es preguntarse por la Iglesia profética y confesante. Es preguntarse por el modelo de Iglesia que debe inspirar y conducir la misión evangelizadora, la actividad pastoral, el compromiso de la Iglesia de Cristo con la humanidad.

2. La reflexión sobre la misión de la Iglesia, requiere un análisis previo o, más bien, un diseño del modelo de Iglesia que queremos construir. Pero esta tarea, aunque primera y necesaria, es sumamente arriesgada. Diseñar un modelo profético de Iglesia se presta a numerosos malentendidos. A veces se interpreta como una desautorización de la Iglesia establecida. Otra veces, el modelo profético es acusado de idealista, falta de realismo, ingenuo... y, consiguientemente, se le arrincona como un diseño demasiado bonito para que sea verdad. A veces incluso puede convertirse en un freno para la acción, porque se termina dando lo pensado o diseñado por realizado. No ha sido raro este peligro en la Iglesia postconciliar y post-Medellín, tan rica y abundante en documentos proféticamente densos. Pese a todos estos riesgos y malentendidos, hoy necesitamos urgentemente diseñar ese modelo de Iglesia profética.

3. La historia judeo-cristiana se caracteriza por la presencia constante de dos tradiciones: sacerdotal y profética. La tradición sacerdotal se caracteriza por el predominio y el énfasis en el elemento institucional; la tradición profética se caracteriza por el predominio y el énfasis en el elemento carismático. Ambas han permanecido siempre en una tensión dialéctica, verificando así una conclusión elemental de la sociología de la religión: el elemento carismático necesita del elemento institucional para evitar la autodestrucción y garantizar su pervivencia; pero, al mismo tiempo, el elemento carismático-profético suele fungir como correctivo-crítico del elemento institucional, porque éste necesita del elemento carismático para que la institución eclesial no quede vaciada de contenido cristiano.

4. Las dos tradiciones han dado lugar a dos modelos de Iglesia: el modelo sacerdotal y el modelo profético, cada uno de ellos con características propias en el área organizativa, en el área doctrinal, en el área cultural y en el área moral de la comunidad cristiana. Los adjetivos “sacerdotal” y “profético” no tienen originalmente un sentido personalista, como si se tratara de la iglesia de los sacerdotes y la iglesia de los profetas. Se refieren a las características de los diversos modelos de Iglesia: un modelo marcado por la axiología de la tradición sacerdotal y otro modelo marcado por la axiología de la tradición profética. También ambos modelos de Iglesia suelen haberse en una relación dialéctica. Pero lo más importante es tener en cuenta que la experiencia de fe en Cristo y la praxis del Reino y su Justicia son el núcleo y la condición de validez de ambos modelos de Iglesia. Si faltan la fe y la praxis cristiana, ninguno de ellos es válido.

5. Ambos modelos de Iglesia se encuentran en una tensión dialéctica. Para conseguir la síntesis de los elementos válidos que ambos poseen, es necesario superar o trascender las lecturas antitéticas. Pero también es necesario establecer prioridades, para no caer en el relativismo fácil o en la indiferencia acrítica frente a ambas tradiciones y frente a ambos modelos de Iglesia. Es preciso discernir aquel modelo de Iglesia que se ajusta mejor a las exigencias señaladas por la predicación y la praxis de Jesús. Al final de este proceso de discernimiento podremos atinar con los desafíos que hoy se presentan como más urgente a la misión de la Iglesia en la sociedad.

6. Una observación meramente metodológica. Para diseñar el modelo profético de Iglesia me he valido del método sociológico del “tipo ideal o

puro”, desarrollado y utilizado ampliamente por Max Weber. El “tipo ideal o puro” es una construcción mental. Es inútil buscarlo realizado tal cual en la realidad empírica. El modelo profético de Iglesia que aquí vamos a diseñar no se da en estado puro en la realidad. Esta es siempre mucho más compleja que las abstracciones, los modelos y las construcciones mentales. Se elabora el tipo ideal o puro seleccionando y destacando los rasgos más característicos, en este caso, de la Iglesia profética. Para elaborar el tipo ideal o puro de Iglesia profética, es preciso hacer memoria de Jesús, de su predicación y de su praxis; es preciso tomar muy en serio su propuesta tal como quedó normada en los escritos neotestamentarios; es preciso volver a las fuentes y a la vida de las comunidades cristianas primitivas... Y quizá es necesario olvidar por un momento tantos miedos y falsas prudencias, que, en nombre de un falso realismo o de una exagerada adaptación al mundo, nos impiden caminar hacia un mundo y una Iglesia mejor, es decir: un mundo y una Iglesia más acordes con el Reino de Dios y su justicia.

7. Para definir este modelo de Iglesia, vamos a analizar los rasgos más característicos de la Iglesia profética en las cuatro áreas básicas de la experiencia cristiana: la organización eclesial o la interpretación y praxis de la autoridad; el área doctrinal o la interpretación y praxis de la verdad; el área litúrgica o la interpretación y praxis del culto; el área moral o la interpretación y praxis del seguimiento de Jesús. Son las cuatro áreas que constituyen la experiencia cristiana o la vida cristiana integral.

8. La Eclesiología del postconcilio y del post-Medellín viene repitiendo sin descanso que la Iglesia que Dios quiere es una Iglesia profética. El nombre de ésta hace referencia lingüística a la figura del profeta. Y quizá aquí comiencen los malentendidos, porque pensamos más en la figura personal del profeta que en el talante profético de toda la comunidad. Pero en este momento no nos interesa particularmente la figura personal del profeta, ni siquiera el concepto teológico del carisma profético. Nos interesa especialmente analizar los rasgos característicos de este modelo de Iglesia. No es tarea fácil. Precisamente el profetismo se caracteriza más por lo carismático que por lo sistemático o institucional. Por eso resulta difícil y arriesgado elaborar un modelo de Iglesia profética. El rasgo más destacado de ésta consiste precisamente en ser una Iglesia animada por el Espíritu (que se mueve) y por la multiplicación de los carismas (que acepta lo nuevo y lo distinto).

2. EL AREA DE LA ORGANIZACION ECLESIAL O LA COMUNIDAD CREYENTE

1. En este área la Iglesia profética se autocomprende y se define a sí misma como Pueblo de Dios. Es un pueblo convocado por una fe común y por una experiencia salvífica compartida. Esta fe y esta experiencia, celebradas en el bautismo, constituyen la base de la radical igualdad entre todos los miembros de la Iglesia confesante. Todas las diferencias entre ellos son ulteriores y secundarias. Es un pueblo en el que todos sus miembros están llamados a colaborar en un proyecto común de salvación y liberación. Y por lo mismo todos los miembros se sienten corresponsables en la misión eclesial. En la Iglesia así entendida no hay miembros pasivos o pacientes; todos son activos y agentes.

2. El concepto funcional básico de una Iglesia profética es el concepto de comunidad, no el de institución. El concepto de comunidad resalta la importancia de los grupos primarios, de las microcomunidades en la Iglesia. De esta forma prioriza entre sus miembros las relaciones interpersonales de fe y de comunión, quedando relegadas a un segundo plano las relaciones institucionales. El elemento institucional de la comunidad tiene un carácter adjetivo y secundario, funcional en todo caso con respecto a la vida interna y a las relaciones interpersonales entre los miembros. Aquí se sitúa la importancia de las *Comunidades eclesiales de base*, así como la de otras comunidades cristianas nacientes en la Iglesia emergente. Constituyen el tejido de base de toda la realidad eclesial.

3. Como en cualquier grupo humano, también en la Iglesia profética existe la autoridad o la distribución de ministerios y funciones. Pero aquí la autoridad tiene un sentido notablemente distinto del que se le otorga convencionalmente en las macroinstituciones. La autoridad de la Iglesia profética toma su fuerza y legitimación del carisma. En este sentido tiene su origen en Dios, de quien procede todo don y toda gracia. No es hereditaria ni transmisible institucionalmente. Sólo la posee el que posee el carisma, en la medida que lo posee y mientras lo posee, es decir: el que posee la experiencia personal de Dios, en la medida que la posee y mientras la posee. Esta experiencia de Dios está íntimamente relacionada con la fe que suscita la Palabra de Dios en la comunidad y en sus miembros. Por eso, la autoridad de la Iglesia profética es,

sobre todo, la autoridad que proporciona la fuerza de la Palabra, escuchada, captada, asimilada y anunciada. No es la autoridad propia del profeta como persona, sino la autoridad y la fuerza propia de la Palabra, creída y confesada. La autoridad más característica de la Iglesia profética no es la autoridad gubernativa o administrativa, sino la autoridad evangelizadora y misional, la autoridad del Predicador o de la comunidad evangelizadora, sea mediante el anuncio explícito o mediante el testimonio de su vida. La misión principal de la Iglesia profética es la evangelización, el anuncio de la Palabra.

4. La autoridad de la Iglesia profética es la autoridad del Espíritu y la de aquellos que participan del Espíritu. Por consiguiente, no hay otra jerarquía que no sea la jerarquía de los carismas y el diverso grado de participación en los mismos. En las relaciones interpersonales o en la organización de la comunidad no se reconoce otra autoridad que no sea la del servicio o la puesta en común de los propios carismas para construcción de la comunidad. La multiplicación de los carismas y ministerios y su distribución entre todos los miembros de la comunidad es un rasgo esencial de la Iglesia profética. La autoridad carismática se encuentra así distribuida entre todos los miembros de la comunidad, sin otra diferencia importante que no sea la diferente participación en el Espíritu y sus carismas. La diferencia entre clérigos y laicos es secundaria, pues la comunidad profética se caracteriza ante todo por ser una comunidad de seguimiento, un discipulado de iguales. La Iglesia profética es toda ella sacerdotal y profética a un tiempo. En este sentido debe interpretarse y valorarse de forma positiva el hecho prometedor de un protagonismo cada vez mayor de los laicos y, particularmente, de las mujeres en la Iglesia emergente. Es un rasgo distintivo de una Iglesia profética y confesante.

5. En la Iglesia profética los ministerios y los carismas no son simples oficios o meras profesiones. Son auténticas vocaciones y están en función de la misión. Lo esencial para el ejercicio de los carismas o ministerios no es la habilitación académica, el entrenamiento técnico o la preparación profesional. Lo esencial es la vocación recibida, la posesión del carisma, la experiencia de Dios y la Palabra aceptada en fe. Por eso nada tiene de extraño que la Iglesia profética crea posible encontrar nuevas formas de incorporación al ministerio sacerdotal y a otros ministerios. Tampoco se ejercita esa vocación por una remuneración material o económica, como sucede con los oficios y profesiones seculares. La búsqueda de lucro es la prueba más patente del falso

profeta y de otros falsos carismas y ministerios. Gratuito es el Espíritu y gratuitos son sus carismas, como gratuita es la experiencia de Dios y de la Palabra. Por consiguiente, gratuita debe ser la misión y gratuitos todos los ministerios en la Iglesia profética y confesante. La comunidad saldrá garante del sustento de sus ministros y ella se encargará de diseñar los modos y maneras de atender a sus necesidades.

6. En la Iglesia profética el control sobre sus miembros es ejercido por la misma comunidad, en nombre de la Palabra recibida, escuchada y discernida en comunidad. La democratización así entendida, es uno de los rasgos esenciales de la Iglesia profética. La Palabra y la comunidad establecen los límites entre la verdad y la mentira, la justicia y la injusticia, la fidelidad y la infidelidad, la gracia y el pecado, el Reino y el anti-Reino. Así se discierne en la misma Iglesia la verdadera y la falsa profecía, la verdadera y falsa acción profética. La fidelidad en la Iglesia profética se mide por la fidelidad a la Palabra, al Espíritu, a la comunidad y a la misión. La Palabra anunciada desde el principio, es siempre nueva y actual. Por eso, la Iglesia profética es más adicta a la tradición oral o a la Palabra anunciada, que a la tradición escrita o la Palabra canonizada. La tradición no tiene valor en sí misma, sino en la medida que transmite y actualiza la Palabra. Por eso la Iglesia profética cuenta con la tradición, pero no es tradicionalista. Su lealtad es a la novedad de la Palabra, no a la caducidad de las tradiciones.

7. La Iglesia profética no pretende relacionarse con la sociedad civil de poder a poder. Entre ambas suele haber más bien una oposición radical, pues ambas mantienen una concepción distinta del poder y de su ejercicio. "Ustedes saben que los jefes de las naciones se portan como dueños de ellas y que los poderosos las oprimen. Entre ustedes no será así; al contrario, el que aspire a ser más que los demás, se hará servidor de ustedes. Y el que quiere ser el primero, debe hacerse esclavo de los demás" (Mt 20, 25-27). No hay lugar para las relaciones concordatarias o conciliatorias entre la comunidad profética y la sociedad civil, porque los objetivos, valores y mediaciones en juego suelen ser distintos en una y en otra. La única misión de la Iglesia profética en medio de la sociedad es el anuncio de la Palabra y el compromiso histórico en favor de la fraternidad, de la justicia y la liberación. Estos compromisos son el lugar de encuentro y colaboración entre la Iglesia profética y los sectores sociales que militen en esta misma dirección, o en favor de estas mismas causas. Para el

ejercicio de su misión, la Iglesia profética sólo juzga esenciales la fuerza de la Palabra y la vida evangélica de la comunidad y de sus miembros. No juzga necesarios los recursos materiales, el poder temporal, el peso y el prestigio social. Quizá el rasgo más esencial de la Iglesia profética hoy sea su opción decidida por los pobres. En ellos descubre un verdadero lugar teológico, una revelación de Dios por contraste. En ellos descubre a los mediadores de la salvación universal, pues ellos convocan a todos a los hombres y mujeres a la conversión.

3. EL AREA DOCTRINAL: LA CONFESION Y LA FORMULACION DE LA FE

1. La tradición profética se caracteriza por la preferencia de la palabra hablada sobre la palabra escrita, de la tradición oral sobre la tradición escrita. La religión profética no es una religión de libro. El libro, al igual que la tradición, tiene sólo un valor instrumental y provisional. El libro no se erige en canon o norma última para la interpretación de la Palabra. El canon original es siempre una experiencia fundante, aunque nos sea transmitida por unos escritos "canónicos". La tradición profética es básicamente una tradición oral. La misión profética consiste sobre todo en el anuncio y la proclamación del mensaje recibido, no en la mera conservación del mismo. Un rasgo esencial de la Iglesia profética es la prioridad de la predicación o de la evangelización. El profeta que ha recibido la Palabra, se ve obligado a anunciarla y proclamarla, aún en contra de su propia voluntad y a pesar de todos los peligros e inconvenientes que lleva consigo el anuncio. Sencillamente, porque no se trata de la propia palabra, sino de la Palabra de Dios que se impone a cualquier consideración humana del mensajero. El profeta no es propietario de la Palabra, sino ministro y mensajero. En el anuncio directo y en la proclamación de la Palabra adquiere toda su fuerza y eficacia la misión profética.

2. La Palabra profética nunca tiene una canonización definitiva, pues cuantas veces se anuncia adquiere nueva actualidad y revela todo su poder iluminador, liberador y salvífico. Su valor no depende principalmente de la armonización ortodoxa con todos los momentos de la tradición, sino del valor de la experiencia original y fundante que dio lugar a la tradición. El verdadero canon o medida de la Palabra profética es la experiencia fundante, o la experiencia de Dios que dio lugar a la tradición profética. El verdadero canon

o medida del evangelio cristiano es la experiencia pascual, experiencia fundante y original. Pero la evangelización implica esencialmente una actualización siempre nueva de esa experiencia pascual, fundante y original. La tradición es sólo un cauce para conectar con las experiencias religiosas originales; pero debe dejar abierto el camino a nuevas experiencias religiosas y a nuevas actualizaciones de la Palabra. La apertura a lo nuevo es otro de los rasgos esenciales de la Iglesia profética. Por eso la religión profética es esencialmente una religión histórica. Sin renunciar a la memoria de los orígenes, cree en la actualización permanente de la salvación o liberación, y espera nuevas y mayores experiencias salvíficas y liberadoras en el futuro. La historia y la escatología son componente esencial de la religión profética.

3. La predicación profética no se limita a transmitir doctrinas; no consiste en un mero ejercicio de indoctrinamiento. Básicamente consiste en narrar hechos salvíficos y experiencias históricas de liberación. Es una evangelización o anuncio de Buenas Noticias. Por eso, el mensaje profético no se canoniza en dogmas cerrados; se renueva constantemente cada vez que se anuncia, pues no hay verdadero anuncio si no hay actualización. No transmite un sistema de verdades o una serie de teorías lógicamente coherentes. Anuncia lo que ha sucedido y lo que vuelve a suceder en la historia humana desde el punto de vista de la salvación. El mensaje profético no es un sistema doctrinal, sino una historia de salvación. Por eso, el lenguaje de la predicación profética no está hecho de fórmulas rígidas y académicas, que encierran y cuidan temerosamente el mensaje. Es un lenguaje personal y evocativo, directo y creativo, que suelta “imprudentemente” el mensaje con todo su potencial denunciador y liberador. Es un lenguaje abierto a símbolos, parábolas, alegorías, narraciones... El objetivo último de la predicación profética no es simplemente asegurar la ortodoxia doctrinal, sino garantizar la revelación de Dios en la historia de los hombres y la conversión de los hombres a la historia de la salvación. El objetivo último de la predicación profética es narrar historia de salvación para que se siga haciendo historia de salvación. El objetivo último de la predicación profética es la iniciación en la fe y en la práctica cristiana; es hacer un camino catecumenal hacia la plenitud o la madurez en la fe y en la vida cristiana.

4. Un rasgo esencial de la Palabra o la predicación profética es su esencial relación con acciones y acontecimientos salvadores y liberadores. Para que

ella y su mensaje sean creíbles, la Iglesia profética está obligada a dejar claro que lo que anuncia se realiza. Los hechos o acciones del profeta, del predicador o de la comunidad evangelizadora no tienen un carácter simplemente moral. No son sólo buenos ejemplos que garantizan su credibilidad. Tienen un valor teológico: son una prueba fehaciente de que la Palabra es eficaz, realiza lo que anuncia. Este es el significado de los signos que acompañan a la predicación apostólica. Este es el valor de la *vita vere apostolica*, tan buscada en todos los momentos de fervor evangelizador a lo largo de la historia de la Iglesia. Esta es la razón última del valor que tiene el compromiso con la justicia, con la paz, con los derechos humanos, con la causa de la liberación... en la Iglesia profética.

5. En el área doctrinal la fidelidad de la Iglesia profética no pasa a través de la mera ortodoxia doctrinal, sino a través de la práctica o realización del mensaje anunciado, a través de la ortopraxis del Reino. El control que se ejerce sobre el predicador y sobre el mensaje no es un control doctrinal externo. Es simplemente el control que ejerce la misma Palabra discernida en la comunidad. No hay otra fuerza de coacción que no sea la experiencia salvífica. Por eso, la Palabra profética se anuncia con fuerza, pero se recibe en un régimen de libertad. Aquí no hay herejes a perseguir o heterodoxos a silenciar, sino sólo ciegos a evangelizar. Y los verdaderos ortodoxos no son los que conocen el mensaje y lo formulan con exactitud, sino aquellos que escuchan la Palabra con fe y la practican con fidelidad. Esto es lo que quiere decir la Iglesia profética cuando defiende la prioridad de la ortopraxis, sin negar la importancia de la ortodoxia. Esos son los criterios que animan a la Iglesia profética en el discernimiento de la profecía, en el discernimiento de los verdaderos y falsos profetas, en el discernimiento de la verdadera y la falsa vida cristiana. Sólo puede realizar este discernimiento el que posee o es poseído por el Espíritu; en definitiva, la comunidad.

6. En la Iglesia profética también es importante la teología, la palabra sobre Dios. Y es legítimo y obligado el intento de inteligencia de la fe. Pero el ejercicio teológico tiene algunas condiciones de legitimidad. En primer lugar, sólo es verdadera teología cuando esa palabra sobre Dios o sobre las realidades terrenas, y cuando esa inteligencia están inspiradas e informadas por la fe. La reflexión teológica es, pues, un ejercicio de fe que implica a la inteligencia. Ni se aleja hasta un racionalismo secularizado, ni queda reducida a un fideísmo

irracional. Es verdadera teología en la medida que tiene carácter sapiencial. Y, en segundo lugar, es verdadera teología en la medida que se comprende a sí misma como acto segundo o palabra segunda con respecto al acto o la palabra primera, que es la fe confesada y practicada. La ortopraxis es el punto de partida y debe ser el objetivo terminal de toda auténtica reflexión teológica. Por eso mismo, la Iglesia profética defiende que la comunidad, toda la comunidad cristiana, es el sujeto primero y más adecuado de la reflexión teológica y del discernimiento de la ortodoxia y de la ortopraxis cristianas. El *sensus fidei* y el *consensus fidelium* son los criterios supremos para el discernimiento y el enjuiciamiento de la reflexión teológica.

4. EL AREA DE LA LITURGIA O LA CELEBRACION DE LA FE

1. La celebración de la fe es un componente importante de la experiencia y la práctica cristiana. No es exacto afirmar que la tradición profética judeo-cristiana desconozca el valor y la importancia del culto. Sí es exacto afirmar que esa tradición es exigente a la hora de validar el culto. En el área litúrgica la Iglesia profética se caracteriza por establecer una estrecha relación entre el culto y la vida. Esta relación verifica o falsifica la autenticidad y el significado del culto. En el binomio vida-culto, la Iglesia profética coloca la prioridad de la parte de la vida, sin ignorar la importancia del culto. “La gloria de Dios es que el hombre viva”. En la tradición profética la vida o la historia de los hombres tiene un valor teológico: en ella tiene lugar la revelación de Dios, la experiencia salvífica. El culto tiene un carácter instrumental o funcional: está al servicio de la vida y de la historia de la salvación. Tiene sentido y valor en la medida que simboliza, actualiza, celebra y promueve la vida y la historia de la salvación.

2. La liturgia o el culto es importante también en la Iglesia profética, pero no tiene un valor substantivo. Cuando se substantiva, adquiere un carácter mágico, se convierte en ritualismo formalista y vacío. Unos ritos formalistas y vacíos acaban por sustituir u ocupar el puesto de la vida. El culto ritualista acaba confundiendo la salvación real con una salvación simbólica e idealista. Cuando se prescinde de toda relación entre el culto y la historia real, la gracia, el perdón, la reconciliación, la fraternidad, la justicia, la comunión... se convierten en conceptos vacíos o en sentimientos intimistas ilusorios. El culto celebra la gracia, el perdón, la reconciliación, la fraternidad, la justicia, la comunión... mientras la vida y la historia real continúan atravesadas por el

pecado, la división, la enemistad, la lucha, la injusticia, la incomunicación... Este idealismo cultural paraliza a veces el compromiso con la historia de liberación. El culto da por hecho lo que está aún por realizarse. Da lo celebrado por realizado. Este malentendido fácilmente conduce a severos errores: por ejemplo confundir el gesto ritual de la paz con la reconciliación real, o el gesto ritual de la comunión con la solidaridad y la comunicación de bienes. Así el culto termina ocupando el puesto de la vida y sustituyendo la historia salvífica por el pensamiento o el sentimiento de la salvación.

3. El culto no tiene una eficacia mágica y automática. Su eficacia no depende de la exacta observancia del ceremonial o de la pureza de los ritos, sino del poder salvífico de Dios que actúa en la historia de los hombres y las mujeres. Esto es lo que significa la eficacia sacramental. Pero, sin la fe del hombre y de la mujer, Dios se ve imposibilitado para actuar en el culto. La insistencia en la importancia de la fe para el culto es uno de los rasgos característicos de la Iglesia profética. El culto celebra la salvación ya realizada y, al mismo tiempo, motiva, dispone y compromete en la causa de la salvación por venir. Celebra la liberación ya conseguida y compromete en la liberación por venir. Aquí radica la importancia del culto como componente esencial de la experiencia cristiana. Pero el culto no es la fuente original de la salvación, ni un recurso fácil para dominar a Dios y pretender una salvación fuera de la historia. La fuente de toda salvación es Dios. El lugar primero de toda salvación y liberación es la historia. Por eso, la Iglesia profética sitúa en el centro de su misión el compromiso histórico con el Reino y su Justicia, y no simplemente las actividades culturales.

4. La Iglesia profética define lo sagrado y lo profano en relación con la vida y la historia salvífica, no en relación con el culto. Es sagrado todo lo que se mantiene y actúa dentro de la historia salvífica, todo lo que está salvado. Es profano todo lo que se encuentra y actúa fuera de esa misma historia, todo lo que no está salvado. Y así pueden ser sagradas o profanas las cosas, las personas, los espacios, los tiempos, las acciones... porque han sido salvadas o porque permanecen al margen de la historia de la salvación; porque se encuentran dentro del ámbito salvífico o porque se sitúan fuera del mismo... No son sagradas o profanas porque son cosas, personas, espacios, tiempos, acciones culturales o extraculturales. La Iglesia profética no utiliza el culto como criterio de referencia para señalar los límites entre lo sagrado y lo profano. El único criterio de referencia es la salvación.

5. En esta misma línea la Iglesia profética supera la rigidez de los límites entre el sacerdocio y el laicado. Es una Iglesia a la vez laica y sacerdotal. Todos sus miembros están comprometidos con la historia de la salvación y la liberación. Esta tarea "laica" es común a todos sus miembros. No en vano la tradición profética discurre de la parte del laicado en la tradición judeo-cristiana. Laicos han sido y se han considerado la mayoría de los profetas, incluido Jesús de Nazaret. Pero, al mismo tiempo, las tareas "cultuales" son también comunes a todos los miembros de la Iglesia profética. Por eso la eclesiología conciliar ha enfatizado tanto el sacerdocio común de los fieles. Los profetas no se han ausentado del culto, ni han censurado su valor simbólico, sino su substantivación, su instrumentalización ideológica, su ritualismo y formalismo. Los límites entre el sacerdocio y el laicado son secundarios en la Iglesia profética. Son simplemente la expresión de la diversidad de carismas y ministerios, igualmente importantes para la construcción de la comunidad.

6. Para la Iglesia profética la fidelidad no consiste simplemente en la práctica religiosa o en la participación regular en el culto. Aún más, la tradición profética se niega a aceptar que la práctica cristiana se deba medir principalmente por la práctica cultural, como sucede con tanta frecuencia en los estudios de sociología religiosa y en muchos trabajos de teología pastoral. No es culto el criterio básico de fidelidad. Esta se verifica primariamente en la práctica de caridad, de la solidaridad, de la justicia y del derecho, bases imprescindibles de la comunión, fraternidad y solidaridad que constituyen el núcleo de la experiencia cristiana. El grado de pertenencia a la comunidad no se mide primariamente por la participación en el culto, sino por la práctica del seguimiento de Jesús, por la práctica del Reino y su Justicia. El gran pecado y el gran sacrilegio es la separación entre el culto y la vida: la práctica de la injusticia en la vida y la celebración de la justicia en el culto. La legitimidad del culto no es controlada por la ley institucional, sino por la Palabra y sus exigencias. Esto explica la importancia de la proclamación de la Palabra en la celebración cultural.

5. EL AREA MORAL O LA PRACTICA DE LA FE

1. Desafortunadamente la eclesiología no suele ocuparse de la teología moral. Este hecho, aparentemente tan lógico, tiene su significación: quizá la

eclesiología está más preocupada por el elemento institucional que por el elemento carismático; o quizá la eclesiología atiende más a las condiciones institucionales de la vida cristiana que a la experiencia y la práctica que constituyen la misma vida cristiana. Pero esto plantea un problema agudo: ¿Qué significado tiene la Iglesia si no es en función de la experiencia y la práctica cristiana? ¿A qué se reduce una Iglesia que no termina en la profesión de fe, en la celebración de la fe, en la práctica de la fe? Dicho de otra forma: ¿Se puede pensar la Iglesia al margen del seguimiento de Jesús o al margen de la moral evangélica? ¿No es el seguimiento de Jesús o la moral evangélica el rasgo más visible de la Iglesia que Dios quiere?

2. La historia judeo-cristiana ha conocido básicamente dos tradiciones: la sacerdotal y la profética. A esas dos tradiciones han correspondido respectivamente dos sistemas morales: el sistema de la pureza y la impureza (tradicción sacerdotal) y el sistema del don y la deuda, o de la justicia y la comunidad (tradicción profética). La categoría central en el sistema moral sacerdotal es la "pureza"; la categoría central en el sistema moral profético es "el don" o "la justicia" o "la comunidad". El criterio de referencia en el sistema sacerdotal es el culto; el criterio de referencia en el sistema profético es la comunidad.

3. La moral profética tiene una dimensión "política" o pública. Está basada en el sistema del don y de la deuda. La abundancia del lenguaje en torno al don y al robo, a la justicia y la injusticia, al derecho y su violación, a la apropiación o comunicación de bienes, a la abundancia y a la escasez... es un indicativo del especial relieve que tiene el sistema del don y de la deuda en la moral profética. El límite entre lo sagrado y lo profano no es el límite entre lo puro y lo impuro, sino el límite entre lo justo y lo injusto, entre el don y la deuda, entre la comunión y la ruptura de la comunidad. La referencia básica para señalar este límite no es el culto, sino las relaciones comunitarias. Estas constituyen el campo más específico de la moral profética. Esto explica la prioridad del compromiso con la caridad, la solidaridad, la justicia y los derechos humanos en la Iglesia profética.

4. El pecado se refiere principalmente a las relaciones entre los miembros de la comunidad, trátese de relaciones cortas en los grupos primarios (pecado personal) o de relaciones largas en el macrosistema social (pecado estructural).

El pecado no es una simple impureza que impide participar en el culto. Es esencialmente una deuda o una injusticia que rompe la comunión de los hombres con Dios y entre sí. Acaba así con la vida y hace de la historia una historia de perdición y de muerte. Porque la vida y la salvación está en la comunidad. El principal punto de referencia para juzgar el pecado es la comunidad, la construcción o destrucción de la misma. Es pecado lo que rompe la comunión, la fraternidad, las relaciones justas. Es gracia o salvación lo que construye y acrecienta la comunión, la fraternidad, la justicia.

5. La reparación del pecado y la liberación tienen también lugar en el ámbito de la comunidad y de la historia. Obra gratuita de Dios, el perdón y la liberación se reflejan en las relaciones comunitarias. No se trata de una simple reparación ritual del pecado, que da lo celebrado por realizado. No se trata simplemente de realizar ritos de purificación. Se trata de una reparación histórica del pecado. Se trata de rehacer las relaciones rotas, de establecer reconciliaciones reales, de devolver lo robado, de reparar la injusticia cometida, de restablecer el derecho violado, de reconstruir la comunidad. La vida, la salvación, la liberación... están en la reconciliación, en la justicia, en el derecho, en la comunión. Un rasgo destacado de la Iglesia profética es la insistencia en la dimensión comunitaria de la experiencia y de la espiritualidad cristiana.

6. En la moral profética los valores esenciales son la alianza y la gracia; la ley tiene un valor relativo e instrumental. La fuerza moral no está en la ley, sino en la experiencia salvífica, en la experiencia previa del don de la salvación. Es la alianza la que da sentido y hace viable la práctica del decálogo. Es la Buena Nueva de Cristo la que da sentido y hace viable la práctica de la moral cristiana. Al margen de esta experiencia de alianza y de salvación, toda ley degenera en legalismo, pierde valor y abandona al hombre a sus propias fuerzas. La moral se convierte en mala noticia, en carga pesada.

7. En el sistema de la gracia y del don, la ley cede el puesto a la libertad en el Espíritu. La moral profética es una moral de exigencias, no de preceptos o prohibiciones. No se basa en el entrenamiento ascético o en la fuerza de voluntad, sino en la fe y en la experiencia de salvación. Para quienes se encuentran en estas coordenadas la moral es una exigencia espontánea de la fe y de la experiencia salvífica. Es una moral positiva y liberadora a nivel personal

y comunitario. Conduce a la persona, a la comunidad, a la sociedad... hacia estadios siempre mayores de liberación. El compromiso con la liberación es un rasgo destacado de la Iglesia profética. Es una moral de convicción: en ella la conciencia suple a la ley externa y ahorra un sistema complejo de leyes y reglamentos. La instancia última de la moral profética es la conciencia.

8. En la Iglesia profética el comportamiento moral no es concebido como una condición previa a la salvación, como si ésta se consiguiera a base de méritos morales. Es más bien consecuencia del don de la salvación. Este es una fuerza liberadora, que hace de la historia humana una historia de liberación. Por eso, la moral profética es una moral liberadora cuando anuncia el Reino, cuando denuncia el Anti-Reino y cuando se compromete con la Justicia del Reino. Es una moral que se fundamenta en la fe, se ejercita en la construcción de la comunidad, y se mantiene firme en la esperanza.