

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XVII
Número 40**

**PROBLEMAS ACTUALES
DE ECLESIOLOGÍA**

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2006**

ITER

REVISTA DE TEOLOGÍA

Mayo – Agosto 2006

AÑO XVII, Nº 40

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de CARACAS
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Luis De Diego, S.J.

Eduardo Frades, C.M.F.

Rafael Luciani, laico

Carlos Luis Suárez, S.C.J.

Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB

Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bazarra, O.F.M.Cap., ITER y "Nuevo Mundo"

Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB

Enrique Ali González, laico, ITER y UCV

Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada: *Alexandra Longinow*

Impresión: *E.T.P. Don Bosco*

Revista indizada en las bases de datos

"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)

Apartado de Correos 68865

Telf(0212)261.85.84

Fax(0212)265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-ups.org

www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A

VENEZUELA.

SUSCRIPCIONES 2006:

Correo normal: Bs. 30.000

Número suelto: Bs. 12.000

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, cmf</i>	5
-------------------------------------	---

XXIV SEMANA DE TEOLOGÍA DEL ITER-UCAB: PROBLEMAS ACTUALES DE ECLESIOLOGÍA. LA COMUNIDAD DE LOS CREYENTES AL SERVICIO DE LA FE Y LA JUSTICIA

Presentación de la XXIV Semana Teológica:

La Iglesia y el testimonio histórico. La credibilidad como un problema de la «*Fraternitas Convocata*»

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	11
---------------------------------------	----

La Iglesia Sacramento del Reino

<i>P. Helizandro Terán, osa</i>	17
---------------------------------------	----

La Iglesia y sus mediaciones históricas. La expresión humana del misterio de la Iglesia

<i>Prbo. Román Sánchez Chamoso, od</i>	33
--	----

La Iglesia en la construcción del mundo

<i>P. Luis Ugalde, sj</i>	89
---------------------------------	----

Iglesia Sacramento y las demás religiones

<i>P. Carlos Bazarra, ofm cap</i>	115
---	-----

El laico como signo del misterio en el corazón del mundo y de la Iglesia

<i>Prof. Dr. Félix Palazzi</i>	145
--------------------------------------	-----

La mujer en la Iglesia hoy. Mayoría «invisible» portadora de esperanza	
<i>Ha. María del Pilar Silveira, mcr</i>	155
El Concilio Plenario Venezolano como acontecimiento	
<i>P. Pedro Trigo, sj</i>	213

PRESENTACIÓN

El tema elegido este año 2006 para la **XXIV Semana de Teología del ITER-UCAB** ha sido la situación social y eclesial que estamos viviendo, y lo hemos titulado *«Problemas actuales de Eclesiología. La comunidad de los creyentes al servicio de la Fe y la Justicia»*. Se ha celebrado en el Aula Magna de la UCAB, durante los días 20-23 del mes de marzo, de las 5 a las 8 de la tarde, con alguna prolongación a veces por el número de preguntas de los participantes y las respuestas de los ponentes. Desde el principio se dejó bien claro el enfoque de estas jornadas, apuntando a una frase del papa Benedicto XVI en su reciente primera Encíclica *«Dios es Amor»*, n.28, que dice así: *«La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia...»*.

La presentación de la Semana corrió a cargo del **Dr. Rafael Luciani**, actual Director de Pregrado del ITER, que tituló sus breves pero enjundiosas palabras de apertura *«La Iglesia y el testimonio histórico. La credibilidad como un problema de la Fraternitas Convocata»*. También él puso como lema de su ensayo estas palabras del P. Yves Congar, OP, *«Vrai et fausse réforme dans l'Église»* del año 1950: *«No es necesario hacer otra Iglesia, es necesario hacer una Iglesia diversa. Poniendo en cuestión algo de la Iglesia, no poner en cuestión la Iglesia misma»*.

El primer día se apuntó al núcleo teológico de una Iglesia que no es el Reino de Dios, pero que debe entenderse y vivirse como enteramente a su servicio. Estuvo a cargo del **P. Helizandro Terán, OSA**, con el título *«La Iglesia Sacramento del Reino»*, que nos ha resumido así:

El Reino de Dios ha de considerarse como lo constitutivo y determinante del ser y misión de la Iglesia. Esta Iglesia movida por el Espíritu del Resucitado, se pone al servicio de este Reino, que es don de Dios pero a la vez es algo que no se puede construir al margen del hombre: Dios no instaurará su Reino en esta historia sin contar con el hombre. A lo largo de la historia este planteamiento no ha estado claro. Se ha considerado en un principio que la Iglesia era igual al Reino, en tal sentido

Reino e Iglesia son una coincidencia absoluta. También se ha caído en el otro extremo, es decir que entre la Iglesia y el Reino hay un total antagonismo o discrepancia, en otras palabras la Iglesia es algo totalmente distinto u opuesto al Reino. Nosotros afirmamos que ser Iglesia hoy es estar al servicio de ese Reino; un Reino que está orientado hacia su plenitud escatológica, pero que se tiene que ir haciéndose realidad en esta historia (reinado).

El segundo ponente de la jornada, el **P. Román Sánchez, OD**, se fijó más bien en las diversas formas históricas y las distintas instituciones en las que se ha ido realizando la Iglesia a lo largo de los veinte siglos de existencia. Tituló su ponencia «**La Iglesia y sus mediaciones históricas**» y nos presentó esta breve síntesis de la misma:

La iglesia es un misterio que aceptamos en la fe:»Creo en la Iglesia». La eclesiología tiene el cometido de dar una explicación plausible del misterio de la Iglesia, avanzando así de la confesión de fe a la inteligencia de la fe. Esta comprensión sólo puede hacerse recurriendo a las mediaciones históricas en las que se manifiesta la Iglesia, con expresiones humanas de que es capaz el hombre. Se impone, por tanto, el estudio del contenido y papel teológico de dichas mediaciones, que son la expresión epocal de la fe en el misterio eclesial. El soporte de base es la teología de la encarnación y la historicidad de la fe y de la revelación. Abordamos el tema en los siguientes puntos: necesidad de las mediaciones históricas, su condición de provisionales y no absolutas, su complementariedad y variedad por estar acuñadas culturalmente, la creatividad de nuevas mediaciones y, por último, sus límites impuestos por el misterio»

El segundo día, apuntando ya a la relación de la Iglesia con la sociedad actual, se abrió con la ponencia del **P. Luis Ugalde, SJ**, Rector de la UCAB, que se ocupó de aspectos esenciales de esa relación de la Iglesia con el Mundo, titulando su colaboración «**La Iglesia en la construcción del Mundo**»; centrandolo este campo tan amplio en algunos puntos importantes, según nos señala en el siguiente resumen:

Las realidades terrenas tienen su propia consistencia, sus leyes racionales, sus autoridades. El Concilio Vaticano II hace cuarenta años reconoció con mucha claridad esa autonomía del mundo en relación a las fuentes de la revelación y a la autoridad eclesiástica. Sin embargo,

la Iglesia tiene su aporte específico y la racionalidad tienen limitaciones y efectos antihumanos, si se excluyen otras dimensiones del conocimiento humano y de su actuar. El artículo presenta el sentido de la autonomía expresado en el Concilio y los profundos cambios ocurridos en los últimos cuarenta años, tanto en los problemas de ese mundo «autónomo», como en su relación con la Iglesia y el lugar de los laicos dentro de la Iglesia y de la Sociedad.

En la segunda parte del artículo se presentan aspectos poco desarrollados por el Concilio como son la globalización y la actitud postmoderna que modifican las condiciones para la construcción del mundo. Los nuevos problemas del mundo globalizado deben llevar a la Iglesia a liberarse de aspectos etnocéntricos de su pasado y desarrollar con nueva fuerza y originalidad el sentido universal del Evangelio y asumir con la salvación de Jesús la humanidad una y múltiple, como posibilidad y como tarea. La espiritualidad y la antropología solidarias, la radical afirmación de la dignidad humana y sus derechos, la opción por los pobres y la necesidad de la racionalidad desarrollada y discernida como instrumento, son algunos de los aportes de la Iglesia para humanizar el mundo de hoy.

La siguiente conferencia, a cargo del **P. Carlos Bazarra, OFM Cap**, se ocupó de la postura de la eclesiología actual ante el hecho cada vez más omnipresente de las otras religiones en este mundo globalizado e intercomunicado. Tituló su trabajo **«Iglesia Sacramento y las demás Religiones»** y nos lo ha resumido de este modo:

La relación que la Iglesia Católica debe asumir en relación con las otras religiones cristianas y no cristianas se plantea desde una nivel humano: primacía de lo personal, lo fraterno, lo misericordioso y lo trascendente; desde el nivel eclesial, respetando el misterio, y la finalidad que es la salvación de todos. Todas las comunidades religiosas deben considerarse hermanas, madres, condiscípulas y servidoras de salvación. Como tarea pendiente se señala la coherencia, la oración, el diálogo y la ortopathía. Se concluye con una parábola iluminadora.

Para la tercera jornada se reservó el tratamiento de los grupos cristianos más numerosos de la Iglesia, como son el laicado en general y las mujeres en particular. De algún modo es el corazón de la Semana, y se lo hemos confiado a dos teólogos laicos, un hombre y una mujer: El primer tema lo abordó el

teólogo laico **Dr. Félix Palazzi** bajo el título de *«El laico como signo del Misterio en el corazón del Mundo y de la Iglesia»*, cuya síntesis rezó así:

En este ensayo hemos querido partir y circunscribir la reflexión en torno a la noción de laico en la Iglesia, desde el aporte del Concilio Vaticano II. No sólo porque nos encontramos en la celebración de los 40 años de su realización, sino, fundamentalmente, porque el Concilio marcó un nuevo rumbo en el modo cómo la Iglesia se entiende a sí misma y al laicado. Podemos afirmar que a una noción de laico corresponde una noción de Iglesia y viceversa. El laico es icono de la Iglesia en el mundo, porque el bautizado, desde lo propuesto por el Concilio, es icono del Misterio. En este sentido, su presencia, es fermento del Reino de Dios en este mundo, mediante una auténtica caridad política que sea signo de la fraternidad de los hijos e hijas de Dios.

A continuación, la profesora **María del Pilar Silveira, MCR**, expuso el tema de la presencia femenina en la Iglesia, atendiendo especialmente a su novedosa y creciente presencia también en el campo de la teología, con un trabajo titulado *«La mujer en la Iglesia hoy. Mayoría «invisible» portadora de esperanza»*. Aquí presentamos el trabajo escrito, bastante más amplio que la ponencia más breve tenida en el aula, y que nos ha resumido así:

Nuestra iglesia hoy, tiene un rostro femenino. La mayoría «visible» de sus integrantes son mujeres, aunque su presencia y participación sea en muchos casos «invisible». Una rápida sinopsis desde el origen en el Misterio Trinitario de la mujer, del hombre y de la iglesia comunión, nos dan algunas pistas para que sea actual la idea de Jesús al formar la comunidad de sus seguidores y seguidoras.

El «despertar» de la mujer en el mundo y en la iglesia a través del pensamiento teológico, es una realidad que nos llena de esperanza, y nos desafía a hombres y mujeres en la construcción de una sociedad mas justa y más humana en especial en nuestra América Latina.

El broche de oro lo puso el **P. Pedro Trigo, SJ**, con un análisis del acontecimiento eclesial que apenas estamos culminando en Venezuela que ha sido el Concilio Plenario. El título de la ponencia es obviamente *«El Concilio Plenario Venezolano como Acontecimiento»* y la síntesis de su presentación la ha formulado en los siguientes términos:

El trabajo hace una crónica de las sesiones, indaga las líneas de fuerza del acontecer conciliar y concluye exponiendo lo que el acontecimiento

del concilio revela de nuestra Iglesia. Sostiene que el concilio fue memorable porque aconteció, en el sentido de que fue una acción del Espíritu portadora de novedad en la Iglesia venezolana. La novedad fue la sinodalidad: el hacer camino juntos como cristianos obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos y laicos, en vez de relacionarse, como venía sucediendo, a través de papeles preestablecidos. Este acontecimiento es calificado como acción espiritual, es decir efectuada libre y creativamente en obediencia al impulso del Espíritu de Jesús que nos congrega. Asentado el hecho y su trascendencia, el trabajo analiza lo que en el concilio resistió la sinodalidad y por eso recortó la fecundidad. Esta fecundidad se juega, sobre todo, en que el concilio sea recibido por la Iglesia venezolana, lo que no podrá acontecer sino sinodalmente porque el modo de producción determina el producto.

Nos quedarían muchas cosas por tratar, pero confiamos en que los puntos estudiados por estos autores puedan fomentar la reflexión y la práctica de los cristianos en Venezuela; ahora que se nos pide a cada uno mayor responsabilidad personal en el testimonio de nuestra fe, frente a un ambiente tan pluralista, sin los apoyos sociológicos de épocas anteriores e incluso con fuertes críticas y descalificaciones de parte de otros grupos. Los resúmenes en inglés, elaborados por el Dr. Rafael Luciani, han sintetizado más los aquí presentados, pero con suficiente información.

P. Eduardo Frades, cmf.

ITER-UCAB

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de recensiones y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 30.000. El número suelto está en Bs.12.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y recensiones. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 20.000 . El número suelto está en Bs.12.000. Para el envío al extranjero son 20 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 25 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel: (0212) 261.8584. Fax: (0212) 265.0505

Web: www.iter-ucab.org www.ucab.edu.ve/iter

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve



XXIV SEMANA DE TEOLOGÍA DEL ITER-UCAB

PROBLEMAS ACTUALES DE ECLESIOLOGÍA LA COMUNIDAD DE LOS CREYENTES AL SERVICIO DE LA FE Y LA JUSTICIA

PRESENTACIÓN DE LA XXIV SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB

LA IGLESIA Y EL TESTIMONIO HISTÓRICO LA CREDIBILIDAD COMO UN PROBLEMA DE LA *FRATERNITAS CONVOCATA*

Prof. Dr. Rafael Luciani R.*

*No es necesario hacer otra Iglesia,
es necesario hacer una Iglesia diversa. Poniendo en cuestión
algo de la Iglesia, no poner en cuestión la Iglesia misma.
Yves Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église* (1950)*

Prof. Dr. **Rafael Luciani R.** Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Univeristario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB.

Todo encuentro que favorezca la reflexión teológica es un acontecimiento en el Espíritu que ha de ser celebrado eclesialmente como participación en el ministerio de la actualización de nuestra tradición cristiana. Nos hemos reunido para celebrar la *XXIV Semana Teológica ITER-UCAB* en torno a un tema de suma importancia e inquietante actualidad para nuestra Iglesia local: *la Iglesia como comunidad de los creyentes al servicio de la fe y de la justicia*. En este contexto surge la interrogante en torno a la *credibilidad* de la Iglesia, tanto en su relación con el mundo como Institución en medio de otras Instituciones, como en su propia vida y dinámica organizacional interna, desde las relaciones entre sus miembros.

De la credibilidad estructural a la praxis testimonial. Las tres vías

El cardenal jesuita Roberto Belarmino (1542-1621), uno de los grandes defensores de la Iglesia frente a la Reforma Protestante de finales del siglo XVI, afirmaba en su obra *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*¹ (Ingolstadt 1586-93) que «la una y verdadera Iglesia es la comunidad humana que se une en la profesión de la misma fe cristiana, en la comunión de los mismos sacramentos y en el gobierno de los legítimos pastores, especialmente, del único vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice». Esta noción postridentina expresaba un modelo de Iglesia que se pensaba casi exclusivamente desde su *ser en sí y para sí*, a partir de la consideración de los elementos visibles que expresaban su unidad genético estructural (confesión de fe, sacramentos, legítimos pastores). Sobre estos elementos sostenía su propia credibilidad.

Este modelo de Iglesia pensaba su credibilidad a partir de la clásica *vía histórica* o del *primatus*, concibiendo a la Iglesia como una sociedad visible, estructurada orgánica y jerárquicamente, que en sí y por sí misma era creíble². De este modo pretendía demostrar el cristianismo católico romano a partir de la continuidad institucional con su acontecimiento fundacional en Jesucristo y la comunidad apostólica. Era el apogeo de la eclesiología de la *Vera Ecclesia* que

¹ Cfr. Thomas Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin*, Paderborn 1999.

² Estudiaremos el uso de algunos modelos y vías para poder establecer la relación que existe entre el modo de comprenderse a la Iglesia y el modo de abordar el problema de su credibilidad en la eclesiología fundamental. Cfr. Avery Dulles, *Models of the church*, New York, 1987 (expanded edition); Salvador Pié-Ninot, *Teología fundamental*, Salamanca, 2001, Cap. IV.

se basaba en la *demonstratio catholica*. En este modelo el problema de la credibilidad de la Iglesia quedaba reducido a la demostración histórica de la legitimidad del sucesor de Pedro. Sin embargo, esta vía ha sido actualmente recuperada y releída haciendo énfasis en dos planteamientos importantes: la determinación de la Iglesia primitiva o apostólica como condición normativa para el desarrollo de la estructura eclesial posterior, y la intención manifestada en los hechos y las palabras de Jesús de Nazaret de restaurar al único Pueblo de Dios.

Desde el modelo genético estructural de la *via historica* se llegó a entender que la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad sólo podían estar presentes *de forma plena* en la Iglesia Católica Romana, dejando a un lado a las otras confesiones de fe cristianas, como la luterana, la calvinista, la anglicana y la ortodoxa. Es lo que se llamó la *via notarum*. Estas notas o propiedades constitutivas de la Iglesia hoy han sido releídas como conceptos en tensión, que iluminan su realidad santa y, a la vez, siempre necesitada de conversión y renovación (LG 8: *sancta simul et semper purificanda*). Cada una de ellas ha sido recibida como *don* gratuito, pero llaman continuamente a su realización, como *tarea* por emprender en las distintas épocas. La unidad en la diversidad, la santidad en la conversión, la catolicidad en la universalidad y la apostolicidad en el ecumenismo. Todas estas notas han de manifestar la tensión entre la Iglesia y el Reino (LG 5), así como entre la finalidad última significada y su realización siempre parcial en esta historia.

La superación de la controversia protestante y la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870) instauró un modelo eclesiológico que enfatiza una comprensión de la Iglesia en cuanto y en tanto sacramento visible (*sacramentum tantum*), antes que al misterio significado por ella (*res significata*). Este era el problema de la *via empirica*, que valoraba a la Iglesia en sí misma como signo y motivo de credibilidad³. Noción que hoy en día sigue estando vigente en algunas formas de la pastoral y el devocionario católico. Según Karl Rahner, «el católico moderno vive la conciencia de la Iglesia del I Concilio Vaticano. Y la peculiaridad de éste consiste en que su acento (naturalmente no su contenido exclusivo), se apoya en la Iglesia como motivo, experimentable empíricamente, de credibilidad, y no en la Iglesia como objeto (escondido en sí) de fe»⁴. Una

³ Cfr. «*motivum credibilitatis*» DH 3013 (Const. Dogm. *Dei Filius*). También se habla de la Iglesia como «*signum levatum in nationes*» (DH 3014).

⁴ Karl Rahner, «Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial» en *Escritos de Teología V*, 2003, 344.

Iglesia que al presentarse como *motivo de credibilidad* en sí misma, llama al creyente a una consideración casi absoluta de su pertenencia y religación como miembro de su estructura societaria, para poder acceder a la salvación significada por ella, aunque ofrecida por Dios. Este modo de comprender la *via empirica* ha sido superado por la reflexión teológico pastoral emprendida a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). Esto ha permitido el replanteamiento de la noción de credibilidad en la eclesiología contemporánea desde la experiencia fundante del *testigo*, pues la comunidad eclesial *será más creíble* con el testimonio de su propia fe en medio del mundo.

De la Iglesia Mater Convocans a la Iglesia Fraternitas Convocata. La vía testimonii

En este sentido, el problema de la credibilidad *de* la Iglesia es, a la vez, un problema de credibilidad *en* (los miembros de) la Iglesia como Institución histórica que ha de responder a los signos de los tiempos con el testimonio vivo de los que la integran⁵. Así lo supo plantear bajo distintos modelos y formas el Concilio Vaticano II, al referirse a la Iglesia en términos de comunión, sacramento universal de salvación y pueblo de Dios.

La Iglesia, en cuanto Institución, no es ni puede ser sujeto de fe (*credere in ecclesiam*), sino objeto de fe (*credere ecclesiam*). Sólo Dios es sujeto de fe (*credere in Deum*) porque implica una relación personal y personalizadora en la que nos constituimos de manera definitiva, plena y eterna como hijos de un mismo Padre que está en los cielos. De otro modo la Iglesia dejaría de ser *sacramentum*, en cuanto signo que no se significa a sí mismo, sino al Misterio (*res significata*) que la fundamenta y posibilita salvíficamente ante sí y por

⁵ «Es una cuestión en que van implicadas a la vez su propio ser y su credibilidad; en esa implicación es donde el planteamiento cobra su perfil genuino». Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, 1984, 221.

⁶ «El recíproco y personal confiarse, que mienta el *credere in Deum* no puede referirse a la Iglesia. Por mucho que pueda y deba ésta ser personificada, por mucho que pueda ser más que la suma meramente numérica de todos los cristianos, por mucho que sea una realidad, que no sólo es jurídica ni tampoco ficción, hechura ideológica, unidad moral, no es, sin embargo, persona, y en cuanto tal, esto es en cuanto que hay que distinguirla de cada una de las personas reales, no puede estar cabe sí, responder de sí, decidirse; no es eterna». Karl Rahner, «Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial» en *Escritos de Teología V*, 2003, 351.

medio de sí⁶. La Iglesia, por tanto, media con su testimonio histórico la salvación⁷, en tanto y en cuanto la significa y comunica en esta misma historia por medio de sus testigos. No podemos pensar a la Iglesia como una realidad absoluta, que se tiene a sí misma como a su propio fundamento y finalidad. No es eterna ni plena. Es por ello que creemos en la Iglesia como objeto de fe, en cuanto todos los que en ella se encuentran están llamados, por igual, a realizar personalmente la vocación común de la santidad (Rom 1,7; Ef 5,27), como testigos de una misma fe que ha de expresar las *relaciones fraternas* propias y específicas de la *comunidad congregada*. En estas relaciones fraternas la comunidad congregada (Iglesia) encuentra su sostén, en medio de las adversidades más dramáticas que pueda vivir, porque se vive como comunidad de peregrinos, en cuyo amor recíproco encuentra la esperanza para seguir caminando (LG 8: «comunidad de fe, esperanza y amor»). En este sentido los testigos pasan a ser el signo histórico palpable de la credibilidad en la Iglesia⁸. En otras palabras, nuestro amor y entrega fraterna no es *a* la Iglesia, sino *en* la Iglesia (*fraternitas*) y *como* Iglesia (*convocata*), es decir en las relaciones recíprocas de la verdadera fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

Como asevera el mismo Rahner: «a diferencia de tiempos anteriores, la Iglesia sigue ahí para *mí*, sólo si creo. Realmente se ha manifestado de nuevo con más claridad, más dolorosamente, con más exigencia que nunca desde el Imperio de Constantino, como lo que siempre ha sido y será siempre: la Iglesia de los creyentes, la Iglesia que es, porque se cree (en) ella (*credere ecclesiam*); y se cree (en) ella (*credere in ecclesiam*), porque se cree en Dios (*credere Deum*), en Jesucristo»⁹. Esto implica que hoy más que nunca la historia de la

⁷ «De algún modo, la historia de la salvación tiene que ver con la salvación en la historia; pero, por otro lado, implica que la salvación anunciada por la Iglesia en la historia debe anunciarla desde la historia misma de la salvación y no desde otras instancias ajenas a ella». Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 220.

⁸ «Puesto que al creer *así* entendemos a ésta como la asamblea, constituida histórica y socialmente, de quienes tienen el coraje de creer, de confesarse mutuamente la desmesura de su fe presente en el fondo de su existencia, de darse ánimo recíprocamente, confesando, rezando, celebrando, patentizando la razón de ese ánimo, la muerte y resurrección de Jesús, para el atrevimiento de tal pretensión absoluta sobre la gracia infinita. Así se hace la fe por medio de la Iglesia y la Iglesia por medio de la fe». Karl Rahner, «Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial» en *Escritos de Teología V*, 2003, 347.

⁹ Karl Rahner, «Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial» en *Escritos de Teología V*, 2003, 353.

salvación ha de ser asumida desde las implicaciones y exigencias que conlleva la realización de la salvación en esta historia. Una salvación que no puede ser entendida estáticamente desde la acción de congregar (*Mater Convocans*), sino desde los recíprocos y dramáticos modos de relacionarnos y, así, de constituirnos como sujetos históricos *fraternos* dentro de la congregación o asamblea (*fraternitas convocata*). En esta fraternidad vivida y realizada históricamente, la Iglesia se reconoce como signo creíble de salvación, porque da testimonio de ello¹⁰. Este es el camino de la actual *via testimonii* como paradigma de la eclesiología fundamental y la praxis cristiana contemporáneas.

El testimonio apunta a lo absoluto y pleno, realizando lo más propio del sujeto humano, su vocación definitiva. Pero lo realiza dentro de lo relativo y dramático de la historia y la institucionalidad presentes. Es por ello que el futuro del cristiano no es la Iglesia, sino Dios. Sólo entonces Dios será *todo en todos* y la Iglesia como Institución, como *Mater Convocans*, cesará¹¹. Sólo permanecerá la *fraternitas convocata*, pues nuestra vocación humana se desarrolla *en* la Iglesia (como *fraternitas*) y *como* Iglesia (en cuanto comunidad humana *convocata*). Sólo permanecerá esta verdadera fraternidad de las hijas e hijos de Dios. De ahí el llamado urgente que el Concilio Vaticano II realizó para «ofrecer a todo el género humano la sincera cooperación de la Iglesia para forjar la fraternidad universal que corresponde a esta vocación» (GS3) de todo sujeto humano. Pues no existe otro modo de la presencia divina que aquél que podemos denominar la fraternidad entre los hombres como camino para la filiación con el Dios Vivo y Verdadero, el Dios de la Vida.

Dejemos, entonces, que las conferencias y reflexiones que escucharemos en estos cuatro días de la *XXIV Semana Teológica* iluminen nuestro caminar como peregrinos de un mundo que está llamado a realizarse como *fraternitas convocata*.

¹⁰ Ya el Concilio Vaticano I se había referido a la Iglesia, tanto como «*motivum credibilitatis*» (en sí y por sí misma), y «*divinae suae legationis testimonium irrefragabile*» (para los otros y para Dios) (DH 3013). Aunque sólo será después del Concilio Vaticano II cuando se adopte la *via del testimonio* como dimensión constitutiva del ser de la Iglesia.

¹¹ Este argumento ha sido muy bien desarrollado, entre otros autores, por Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965.

LA IGLESIA SACRAMENTO DEL REINO

P. Helizandro Terán, OSA*

Abstract:

The Kingdom of God has to be considered as a constitutive and determinant reality of the being and mission of the Church. This Church moved by the Spirit is put to the service of this Kingdom, which is a gift of God, but simultaneously it's something that cannot be built apart from man's own work. Throughout history the notion of the Kingdom has been considered sometimes equal to the Church, as an absolute coincidence. Other theories have considered the Kingdom as an equivocal reality, in other words, the Church is something totally different or opposed to the reality of the Kingdom. We sustain that the Church finds its being and mission at the service of the Kingdom, towards its eschatological fullness, but becoming a reality in this history.

Key words: Kingdom, Church, Eschatology, History, Fullness, Spirit.

No podemos determinar ni comprender la misión de la Iglesia sin responder al interrogante sobre: ¿cuál es la relación que se establece entre el Reino que Jesús predicó y la Iglesia en él establecida? ¿Son dos realidades iguales, distintas,

*El Prof. Dr. Helizandro Terán es religioso agustino. Es Licenciado en Educación Integral por la Universidad Cecilio Acosta (Maracaibo) en 1996 y Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en 1998. Después de algunos años dedicados a la enseñanza de la teología en el ITER, y al trabajo en el área de la educación en el Colegio San Agustín de Caricuao (Caracas), adquiere el Doctorado en Teología Dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en el 2005. En la actualidad es profesor de la facultad de teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Caracas), tanto a nivel de pregrado como de postgrado en el área de la Antropología Teológica y Teología Fundamental y Sacramental. Así mismo se desempeña como Rector del Colegio San Agustín de Caricuao (Caracas).

o hay cierta implicación entre una y otra? La respuesta a esta inquietud, que ilumina lo que la Iglesia está llamada a ser en medio del mundo, ha evolucionado con el correr de los siglos; resulta, pues, interesante hacer un breve repaso sobre cómo se ha ido comprendido la misma.

1) El primer grado de relación que podemos establecer entre el Reino y la Iglesia es el de la coincidencia absoluta: la Iglesia, en plano histórico corresponde al Reino de Dios; el Reino es idéntico a la Iglesia visible que se abre ante nuestros ojos; en otras palabras, la forma presente de hacerse el Reino es la Iglesia. Dios establece su reinado a través de la Iglesia y de forma particular a través de sus estructuras de autoridad. La iglesia visible es el signo, símbolo, y representación del reino invisible de Dios que se alza por encima de todas las cosas. En tal sentido «la lealtad a la institución eclesiástica es garantía de fidelidad al reino de Dios»¹.

La Iglesia, homologada así al Reino, se constituye en un fin en sí misma, por tanto su misión es la ampliación y autoconservación de su espacio vital dentro del ámbito social; la institución eclesiástica se predicará así misma y se esforzará en hacerse coincidir con el orden social establecido. La consecuencia inmediata será el ir estableciendo una coincidencia absoluta entre reino de Dios, Iglesia y sociedad, pues la Iglesia será la alternabilidad política cuya finalidad será la instauración del reino de Dios en la sociedad.

Una Iglesia que se una o se identifique totalmente con el Reino, es una Iglesia con una tendencia hacia un triunfalismo exacerbado y hacia una falta de autocritica. La iglesia se pone ciega a sus propias faltas y se hace intolerante a sus críticos; sus estructuras se sacralizan y toda propuesta de renovación profunda se ve como la rebelión contra el reino de Dios. De allí que resulte tan acertado el comentario que Zinder hace al respecto:

«En suma, este modelo de Reino Eclesiástico está marcado por una identificación íntima de Iglesia y Reino, forjando una concepción del reino de Dios que tiende a ser sacramental, conservador, jerárquico, y a menudo autoritario. La Iglesia flota fácilmente en este modelo a través de la fuerza gradual de tradicionalismo e institucionalismo y a través de su propio éxito dentro de un contexto cultural dado»².

¹ Cf. F. Martínez, *Iglesia sacerdotal, iglesia profética*, Salamanca, 1992, 62.

² Cf. A. Snyder Howard, *Models of the Kingdom*, 75-76.

En esta perspectiva no deja de extrañarnos la afirmación que ya hacía el *Catecismo Romano*, fruto del Concilio de Trento, donde comentando la petición: «venga a nos tus reino» del Padrenuestro, enuncia lo siguiente:

«La petición «venga a nos tu reino» tiene una amplitud de intención universal. Pedimos en ella que el reino de Cristo que es la Iglesia se dilate por todas partes: que los infieles y judíos se conviertan a la fe de Jesucristo y reciban en sus corazones la revelación del Dios vivo y verdadero; que los herejes y cismáticos retornen a la verdadera fe y vuelvan a entrar en la comunión de la Iglesia, de la que viven separados»³.

Esta simultaneidad entre Iglesia y Reino evidencia cómo el poder civil es un mero instrumento al servicio o disposición del poder eclesiástico. La Iglesia se nos presenta, en esta óptica, como una sociedad perfecta que está en un antagonismo total con la sociedad civil que es imperfecta; de allí que la Iglesia sienta que posee un fin sobrenatural que le otorga una soberanía sobre los ámbitos de la vida humana y de la sociedad civil. En consecuencia la sociedad civil deberá subordinarse al orden eclesiástico, obteniendo de esta manera, el poder civil, una legitimidad en la medida en que demuestre su lealtad e incondicionalidad a la Iglesia.

Un elemento de fondo, o de soporte, a todo este planteamiento que venimos desarrollando es, sin duda, el llamado agustinismo político. San Agustín en su obra *«De Civitate Dei»*, que por cierto la define como: *«magnum opus et arduum»*⁴, nos presenta la dialéctica de las dos ciudades, la ciudad celeste y la ciudad terrena; afirma el santo:

«Dos amores fundaron, pues, dos ciudades a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a dios, testigo de su conciencia»⁵.

³ Cf. *Catecismo Romano*, 932.

⁴ Cf. *Ciu. Dei*, I, praef., CCL 47,1/8.

⁵ Cf. *Ciu. Dei*, XIV,28; CCL 48,452/19: «Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem deus conscientiae testis maxima est gloria».

Según el hiponense sólo en la ciudad de Dios puede encontrarse la verdadera justicia, fruto de la total aceptación de la revelación divina. Todo hombre dedicado plenamente a la búsqueda de la verdad y a la consecución de un virtud moral, tendiendo a Dios como a su fin, es un ciudadano de la ciudad de Dios. Por su parte todo hombre guiado por un amor volcado sólo sobre sí mismo, cuyos pensamientos, acciones y deseos no están ordenados hacia Dios como a su fin supremo, es miembro de la ciudad terrena, aun cuando forme parte de la comunidad cristiana, es decir de la Iglesia⁶.

San Agustín señala que durante esta vida, en esta historia, las dos ciudades están intrincadamente unidas, mezcladas -> *permixtas* ⁷ las denominará textualmente-, y es que « en el curso de esta peregrinación por el tiempo la Iglesia es ya ciertamente el reino de Dios, pero un reino todavía de misericordia y esperanza, reino de milicia, que al fin se convertirá en reino de la gloria; sobre el campo de la mies eclesiástica crecen los malos entre los buenos y el mal entre el bien, o lo que tanto monta, la *civitas diaboli* entre la *civitas Dei*⁸; pero también el santo identifica muchas veces a la ciudad de Dios con la Iglesia, por ejemplo cuando afirma: «Y se edifica en el mundo entero la casa para el Señor, la ciudad de Dios, que es la santa Iglesia»⁹, y en otro lugar vuelve a decir: «Pero hay filósofos, contra cuyas calumnias defendemos la ciudad de Dios, es decir, la Iglesia»¹⁰. Consecuencia es que San Agustín concibe la ciudad de Dios como superior a la ciudad terrena, pero además es sólo en esta ciudad donde reina de verdad la paz y la justicia, por tanto todo otro tipo de sociedad es imperfecto, aunque sea necesaria en el orden civil; no es que la ciudad de Dios erradique la necesidad de la sociedad civil, pero si enfatiza nuestro autor que ésta debe estar sometida a las leyes y mandamientos de la Iglesia, de allí su afirmación:

⁶ Cf. G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, 94-100.

⁷ Cf. *Ciu. Dei*, XI,1; CCL 48,322/35: «Nunc uero quid a me iam expectetur agnoscens meique non inmemor debiti de duarum ciuitatum, terrenae scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus inuicemque permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum ualuero, disputare eius ipsius domini et regis nostri ubique opitulatione fretus adgrediar, primumque dicam, quem ad modum exordia duarum istarum ciuitatum in angelorum diuersitate praecesserint».

⁸ Del Estal – G. Rosado, J., «Equivalencias de civitas en el De Civitate Dei», 398.

⁹ Cf. *Ciu. Dei*, VIII,24; CCL 47,244/98: «Aedificatur enim domus domino ciuitas dei, quae est sancta ecclesia, in omni terra».

¹⁰ Cf. *Ciu. Dei*, XIII,16; CCL 48,397/7: «Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus ciuitatem dei, hoc est eius ecclesiam».

«Ojalá que a los preceptos de esta religión, sobre un comportamiento justo y honrado, les prestasen atención y esmero en llevarlos a la práctica los reyes y pueblos del orbe, príncipes y jefes del mundo, jóvenes y también doncellas, los viejos con los niños, todo sexo y toda edad en uso de razón [...]!Cómo embellecería el mundo ya aquí abajo, con su felicidad, esta República, y cómo ascendería hacia el culmen de la vida eterna para conseguir un reinado de completa felicidad!»¹¹.

Es, precisamente, esta especie de preponderancia de una ciudad sobre otra, o de una cierta confusión entre este orden natural y sobrenatural lo que permitirá llegar, en el medioevo, al llamado agustinismo político, que no busca otra cosa sino oscurecer la distinción entre el Estado y la Iglesia¹². La tan amada *Civitas Dei* del obispo africano, deja de ser un simple «*typus*» de la Jerusalén celeste y entra en una progresiva identificación con la Iglesia institucional, en cuanto realización del Reino de Dios en este mundo¹³. Poco a poco el estado es absorbido por la Iglesia, los fundamentos naturales de la política se van erosionando hasta que se llega a la supremacía del papado; la autoridad temporal queda supeditada a la autoridad espiritual, siendo el poder político un instrumento útil y necesario para la misión de la Iglesia.

Con el correr del tiempo la Iglesia toma conciencia de ser el Reino de Dios en la tierra. En ella Cristo reina visiblemente como rey sobre las mentes de los hombres; someterse a la institución eclesiástica es reconocer, por la fe, el reinado de Cristo. El Papa, la cabeza visible de la Iglesia, ejerciendo su jurisdicción ilimitada, en lo político y en lo espiritual es el representante terrenal

¹¹ Cf. *Ciu. Dei*, II, 19; CCL 47, 51/29: «Cuius precepta de iustis probisque moribus si simul audirent atque curarent reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuvenes et uirgines, seniores cum iunioribus, aetas omnis capax et uterque sexus, [...] et terras uitae praesentis ornaret sua felicitate res publica, et uitae aeternae culmen beatissime regnatura conscenderet».

¹² Cf. D. Kries, «Political Augustinianism» in A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the ages: an encyclopedia*, 657-658.

¹³ Cf. A. Anton, *El misterio de la Iglesia*, I: «Bajo el influjo de Agustín, quien hace de puente entre la concepción eclesiológica de los Padres, cuyos elementos él ha incorporado en su visión de la Iglesia, y la nueva concepción de la *Ecclesia-imperium*, que deriva precisamente de las nociones eclesiológicas agustinianas de *Civitas Dei* y *Regnum Dei*, la noción de *Ecclesia-imperium* se impone paso a paso en la eclesiología de la Edad Media y en otras manifestaciones de la vida eclesial».

de Cristo el Rey. La misión de la Iglesia será, entonces, propagar este reino, que no es otra cosa que la propagación de la Iglesia misma, de modo que los pueblos queden sometidos a Cristo y puedan alcanzar la plenitud de la vida¹⁴.

Son muchas las páginas que podríamos escribir para ahondar en esta equiparación reino - Iglesia, así como la lucha entre Estado e Iglesia, por un poder temporal. Sin embargo surge una paradoja, así como la Iglesia desde su concepción de ser centro de sí y no de servidora del reino buscaba la hegemonía del poder, por otra parte también el poder civil anhelaba subordinar la Iglesia al poder temporal; ejemplo paradigmático de esto fue el cesaropapismo por medio del cual la Iglesia tuvo que ceder a las peticiones del orden político dominante; así el poder civil interviene en concilios, en formulaciones dogmáticas, en nombramiento de funcionarios eclesiásticos, etc. Es, pues, una guerra por el poder temporal; Iglesia y Estado en su busca por consolidar una soberanía temporal viven períodos diversos de aparente paz, de conveniente armonía, de enfrenamientos bélicos, entre otros.

Lo importante para nuestra disertación es que en medio de todo este escenario tan diverso y complejo, la Iglesia hace suya las prerrogativas únicas e intransferibles de Cristo: su condición divina, su condición de único salvador de los hombres, su centralidad en la historia del mundo, lo que hizo que la Iglesia se convirtiera en centro de sí misma, «con el lamentable olvido de su condición de instrumento «al servicio de» y no meta de y objetivo último de nada ni de nadie»¹⁵, ni siquiera del reino.

La iglesia se transformó en juez y reguladora de la marcha del mundo, olvidando su naturaleza original de ser testigo y continuadora de la misión de Jesús; olvidó ser propagadora del reino para convertirse en maestra inapelable e incuestionada, dejando a sus espaldas los hechos, las palabras, la causa de Cristo que la convertiría en la discípula predilecta para llevar adelante la causa de su Señor y Maestro: la buena nueva del Reino para todo hombre.

Podría parecernos que esta tendencia de igualar o hacer coincidir la Iglesia con el Reino esté ya superada, pero no es así; son muchos los sectores de la Iglesia que aun son deudores de esta concepción. Es más, el mismo Concilio Vaticano II no formuló una comprensión unívoca respecto la categoría «Reino»

¹⁴ Cf. G. Smith (ed.), *The teaching of the catholic church*, I, 75.

¹⁵ Cf. A. Calero, *La Iglesia misterio, comunión y misión*, 410.

y su relación con la Iglesia, ni tampoco brindó una presentación última, sistemática, acabada de la temática del Reino.

En número 3 de la *Lumen Gentium* encontramos aun una visión muy moderada de esta identidad Reino - Iglesia cuando afirma: «La Iglesia, o el reino de Cristo presente ya en misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios»¹⁶; si se juzga esta presencia del reino como «misteriosa» es porque el reino, o la Iglesia que se identifica con él, aun cuando se hace ya presente en el mundo, debe aún expenderse, desarrollarse hasta alcanzar su plenitud escatológica¹⁷. Y más adelante, en el número cinco de la misma constitución dogmática volvemos a leer: «Ella (la Iglesia) constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra»¹⁸. La misma idea se repite en los números 9 y 48 de la referida constitución. En tal sentido no podemos dejar de reconocer que es innegable el polo de identidad entre Iglesia y Reino que se desprende de todos estos números de la *Lumen Gentium* ¹⁹.

Pero lo que me resulta más significativo es que en el Decreto «*Ad Gentes*», donde el Concilio habla sobre la actividad misionera de la Iglesia, se diga (aun presumiendo la voluntad salvífica de Dios para todos los hombres incluso fuera de la Iglesia) que: «El fin propio de esta actividad misionera es la evangelización y la implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en los que no ha arraigado aún»²⁰. Lo que se respira de fondo es la doctrina tradicional de una «*plantatio ecclesiae*», es decir la tesis antigua de una Iglesia que se comprende como fin en sí misma, olvidando una teología de la misión que rescate una mayor sintonía con el Reino y su dinamismo histórico²¹.

¹⁶ Cf. *Lumen Gentium*, I,3.

¹⁷ Cf. J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, 274.

¹⁸ Cf. *Lumen Gentium*, I,6.

¹⁹ Cf. J. Fuellenbach, *The kingdom of God*, 264: «A number of theologians still hold that a close analysis of the relevant texts of *Lumen Gentium* (3,5,9,48) show that in Vatican II the Kingdom of God remains identical with the church, with the historical reality of the Kingdom now».

²⁰ Cf. *Ad Gentes*, I,6.

²¹ Cf. E. Campi, «El papel de los estudiantes en el movimiento misionero», 56: «La Iglesia de Jesucristo tiene la tarea particular de manifestar la revelación final de Dios en Jesucristo. Pero esta revelación nos capacita, no a despreciar, sino a apreciar todos aquellos logros en la historia de los pueblos que correspondan a valores del reino».

Por todo esto soy partidario en afirmar, aquello que intuía ya Tibaldo Zolezzi: «en el Concilio se da una cierta timidez respecto del reconocimiento de una presencia del Reino más allá de las fronteras de la Iglesia visible»²².

Y para cerrar este apartado me gustaría dejar un ejemplo de cómo seguimos encontrando hoy, en nuestros días, teólogos que siguen defendiendo esta uniformidad entre Iglesia y Reino, cito, pues, a uno de ellos que declara:

«Jesucristo instituyó una sola Iglesia jerárquica y carismática a la vez, es decir, una organización visible con una estructura, en la cual el Espíritu Santo difunde sus carismas. Por eso, no tiene sentido pretender edificar un reino al margen de la Iglesia porque ella es el Reino de Dios en la tierra; esposa de Cristo, instrumento por el que nos llegan los medios de la salvación»²³.

2) El segundo grado de relación que podemos establecer entre el Reino y la Iglesia es el del antagonismo o discrepancia; en otras palabras la Iglesia es algo totalmente distinto u opuesto al Reino, o peor aun la Iglesia es el anti-reino, la negación absoluta de la buena nueva anunciada por Jesús.

Esta postura, en gran medida, es una reacción contra esa identidad Reino-Iglesia, a la cual ya nos referíamos, y que con el correr de los siglos no reflejaba sino un régimen de cristiandad muy estructurado y perfecto. Es una «ecclesiológia gloriae»²⁴, que como indicábamos convierte a la Iglesia en meta de sí misma, que hace de la Iglesia una institución perfecta capaz de descansar y de no continuar un camino de profunda y de constante conversión y perfeccionamiento; una Iglesia que observándose a sí misma desde el espejo de la humanidad se ve como aquella en la cual todas las promesas ya están cumplidas y sólo aguarda la planificación definitiva en el acontecimiento escatológico.

La constante institucionalización de la Iglesia generó, por supuesto, una crítica y una fuerte oposición por parte de círculos procedentes de la Iglesia misma, que en definitiva lo que buscaban era la recuperación, o el protagonismo, del elemento pneumatólogico de la misma, bastante opacado o difuminado.

Baste un fugaz repaso por la historia de la Iglesia para ver como desde el Edicto de Milán del 313, la Iglesia adoptó cada vez más las formalidades

²² Cf. T. Zolezzi, «Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II», 460.

²³ Cf. J. Martínez García, *Hablemos de la fe*, 65.

²⁴ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, 115.

imperiales, asemejándose más a un departamento y a una burocracia del imperio, en lugar de una comunidad al estilo de aquellas que encontramos en las cartas paulinas. Cantidad de movimientos, los cuales fueron condenados por varios Concilios, tales como el Montanismo²⁵, el Novacianismo²⁶ y hasta el mismo Donatismo²⁷, tan atacado por S. Agustín, el Iluminismo Medieval²⁸, etc., no buscaban sino recuperar esa idea o nota pneumática de la Iglesia, que era absorbida por una Iglesia cada vez más imperial, así como una concepción más espiritualista del Reino de Dios.

Los reformadores, en especial Lutero²⁹, dejan claro una privatización e interiorización del reino de Dios por parte del hombre, que niega cualquier relación con la Iglesia concreta y que abandona el mundo, o el estado, a sí mismo. No cabe duda que semejante radicalización personalista, intimista, del Reino de Dios, que exigía la deslealtad a la Iglesia institucional visible, no fue otra cosa que una manera de reaccionar a la opresión de una Iglesia monopolizadora de la salvación y personificadora del Reino querido por Dios.

Es innegable que la eclesiología de fondo que se maneja en toda esta postura es una eclesiología de una prerrogativa totalmente «*carismática*». El Reino de Dios es una realidad invisible reducida únicamente a la interioridad del sujeto creyente, careciendo de sentido toda estructura eclesiástica. Es desde esta perspectiva que puede entenderse la tan conocida frase de Alfredo Loisy: «Jesús predicaba el reino de Dios, y vino la Iglesia»³⁰; la Iglesia pasaría a ser una simple engaño o una comunidad ajena al Reino.

Es cierto lo recuerda el autor Felicísimo Martínez³¹, que hay muchos elementos a lo largo de la historia de la Iglesia que no son atribuibles directamente a la predicación y a la praxis de Jesús, pero ello no es motivo para demostrar que la formación de la comunidad cristiana es el simple fruto de un engaño o un hecho diametralmente opuesto a la propuesta de Jesús y al Reino por él inaugurado y predicado.

²⁵ Cf. B. Aland, «Montano, Montanismo» 1475-1477.

²⁶ Cf. R.J. De Simone, «Novacianos», 1560-1561.

²⁷ Cf. M. Tilley, «Anti - Donatist works» in A. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the ages: an encyclopedia*, 34-39.

²⁸ Cf. L. Veuthey, «Illumination», 1330-1346.

²⁹ Cf. K. Bihlmeyer- H. Tuechle, *Storia della Chiesa III*, 203-226.

³⁰ Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 123.

³¹ Cf. F. Martínez, *Teología Fundamental*, p.155.

Si bien es cierto que condenamos el axioma que el Reino de Dios y la Iglesia se identifican, también deploramos la formulación que la Iglesia, sea la negación radical del Reino anunciado por Jesús.

Jesús de Nazareth inicia su ministerio público haciendo un llamado a un grupo de discípulos, que se convirtieron en compañeros y amigos suyos, que fueron, paulatinamente, sometidos al aprendizaje de Jesús y que por último son enviados por el mismo maestro a hacerse portadores de la buena noticia del Reino. De allí que resulte lógico a nuestros ojos que Jesús al marcharse de este mundo, en su realidad histórica, confiara a sus discípulos, constituidos en comunidad, la misión que el mismo había recibido del Padre: traer la buena nueva de la salvación objetivada en el anuncio y acogida del Reino: «Como el Padre me envió, también yo os envió», nos recordará Jn. 20,21. Por otra parte la experiencia de Pentecostés confirma a esta comunidad apostólica en testigos o profetas: «infundiéndoles una serena audacia que les impulsa a transmitir a los demás la experiencia de Jesús y la experiencia que los anima»³². Hay, pues, una consecuencia lógica: el Espíritu que protagoniza de una forma única e irrepetible la actividad y la misión de Jesús, como enviado del Padre, de anunciar el Reino, se convierte ahora en el animador de la vida y actividad misionera de la Iglesia, como continuadora de la obra de Jesús.

Esto no desplaza una gran problemática: ¿la misión que lleva hoy la Iglesia es un simple mensaje religioso, omitiendo las graves injusticias reinantes hoy en el mundo?, o ¿es de verdad al mensaje liberador del Reino de Dios, movido por la acción del Espíritu, que toca la naturaleza social y política del hombre contemporáneo?; de allí las sabias palabras de Pablo VI, que afirmaba que sin la animación o la acción del Espíritu del Resucitado el anuncio del Reino hace que la dialéctica más convincente «sea impotente sobre el espíritu de los hombres; sin Él (el Espíritu) los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas, se revelan pronto desprovistos de todo valor»³³.

Por tanto la conformación de la comunidad de seguidores en torno al Jesús histórico, así como las conformación de las comunidades cristianas en torno a la fe pascual y al acontecimiento de Pentecostés no son realidades ajenas a la propuesta y misión de Jesús; son consecuencia de la predicación y

³² Cf. *Redemptoris Missio*, 24.

³³ Cf. *Evangelii Nuntiandi*, 75.

de la praxis de Jesús, de la fe y del seguimiento³⁴.

Es más autores como Wright, llegan a sustentar que el cristianismo primitivo se consideraba un movimiento del reino de Dios; es decir en tiempos de Pablo la expresión «reino de Dios» se había convertido más o menos en una expresión «taquígrafa para designar el movimiento, su modo de vida y su razón de ser [...] Cuando Pablo decía «Jesús es Señor», resulta claro que quería decir que el César no lo era. Esto no es evasión gnóstica, sino teología del género reino «no rey sino Dios» al estilo judío. Y esta teología produjo y sostuvo, no un grupo de conventículos de estilo gnóstico, sino una comunidad de la nueva alianza al estilo judío. En efecto, el cristianismo era, en sentido judío, un movimiento del reino de Dios»³⁵.

Con todo lo expuesto, hasta ahora, lo que intentamos de argumentar es que no existe una encarnación etérea del reino, el Reino se encarna en esta historia, en esta comunidad que llamamos Iglesia; no podemos renunciar al postulado fundamental de la Encarnación: Cristo se encarna en la historia y en ella lleva adelante su misión; por tanto el Reino se encarna también en una historia y en una comunidad humana, totalmente opuesta a una Iglesia invisible, totalmente pneumática, desprendida de la conflictividad de la cotidianidad; es por ello «que si lo humano e histórico no forman parte del Reino de Dios no hay salvación para la humanidad y el Reino de Dios no sería sino una simple ilusión»³⁶.

En resumidas cuentas ni el Reino se identifica con la Iglesia, ni la Iglesia se opone radicalmente a él; nos queda, pues, un último grado de relación entre la Iglesia y Reino que es el que da sentido y razón al ser y función de la Iglesia.

3) El último vínculo, o relación a establecer entre el Reino y la Iglesia es el del considerar el Reino de Dios como lo constitutivo y determinante del ser y misión de la Iglesia.

³⁴ Cf. R. Velasco, *La Iglesia ante el tercer milenio*, 47: «Había una cosa particularmente importante en las comunidades, que era mantenerse fieles a la tradición que venía de los primeros apóstoles que convivieron con Jesús. Efectivamente, la experiencia de la fe, que es la que las constituye en Iglesia, la han recibido de los apóstoles como los primeros testigos. Pero esta experiencia se trans-mite, para ser experiencia de las comunidades, y ahora son ellas las responsables del propio «don» recibido, son ellas las portadoras del «encargo» recibido directamente del Señor».

³⁵ Cf. N.T. Wright, *El desafío de Jesús*, 170-171.

³⁶ Cf. F. Martínez, *Teología Fundamental*, 156.

El Reino de Dios es el proyecto de Jesús, el mensaje y la tarea que da sentido a toda su vida terrena. Como ya lo indicábamos en empeño por llevar adelante su misión se conforma en torno a Jesús una comunidad de discípulos, que son capaces, en cierta medida, de asumir y de entablar entre ellos un tipo de relaciones acordes con los valores que su predicaba y que definían el proyecto del Reino.

La Iglesia movida por la acción del Espíritu del Resucitado, se pone en servicio de este Reino, «que es un don divino y no el mero resultado del esfuerzo humano, que no es por tanto algo que el hombre pueda construir con su propio empeño»³⁷; pero que paradójicamente tampoco es algo que se pueda construir al margen del hombre: Dios no instaurará su reino en esta historia sin contar con el hombre, sino que éste tendrá siempre un rol receptivo, activo del plan de salvación querido por Dios. El reino es, pues, don y tarea como ya lo han definido tantos autores.

El Reino, por tanto, coincide parcialmente con la Iglesia en el plano de la realidad histórica; este Reino comienza en esta historia pero no tendrá su consumación en la misma, sino en el plano escatológico. No todo en la Iglesia es reino, hay ámbitos de la misma que deben convertirse al reino; de allí que los límites del Reino trasciendan, traspasen las fronteras de la institución eclesiástica; hay semillas del Reino por toda la tierra, así como hay semillas de anti-reino al interno de la Iglesia misma.

Quien mejor define esta separación, pero a su vez marcando sus puntos de coincidencia, entre la Iglesia y el Reino es Juan Pablo II en su famosa encíclica: *Redemptoris Missio*. En el n. 20 de la cita Encíclica afirma el Papa:

«Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los valores evangélicos y esté abierta a la acción del Espíritu que sopla donde y como quiere (cf. Jn 3,8); pero además hay que decir que esta dimensión temporal del reino es incompleta, si no está en coordinación con el Reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica»³⁸.

³⁷ Cf. J. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, 86.

³⁸ Cf. *Redemptoris Missio*, n. 20.

En tal sentido la encíclica rompe todo cerco, que pueda contener la realidad maravillosa del Reino y la dilata a límites difíciles de figurarse, llegando a miembros de otras tradiciones religiosas que vivan y ayuden a difundir los valores del mismo.

La Iglesia es, desde este horizonte, servidora del Reino; está llamada a trabajar por él; a menguar ella como institución, al estilo del Juan Bautista, para dejar que el anuncio de Cristo, la buena nueva del reino salvador, crezca en medio de los hombres; consciente de ello de nuevo la encíclica *Redemptoris Missio* en su n.15 nos recuerda:

«El Reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio salvador en toda su plenitud»³⁹.

Ser Iglesia es, pues, estar al servicio del reino; un reino que está orientado hacia su plenitud escatológica. Es cierto que el reino se hace realidad hoy, y por eso lo llamamos reinado; este reinado se evidencia en los que se abren a la acción del Espíritu de Jesús y actúan en esta historia conforme a este Espíritu. Pero eso que denominamos en absoluto «Reino de Dios» alcanzará su plenitud en esa planificación escatológica, pues sólo allí será realidad absoluta la vida fraterna de los hijos de Dios.

Pero la espera escatológica nos desplaza el compromiso histórico del Reino de Dios; este reino tiene necesariamente una fase histórica (reinado) que no puede ser omitida por ninguno que se llame seguidor de Jesús, o por todo hombre que sea movido por el Espíritu del Resucitado. Comprometerse con el Reino es descubrir, precisamente, que la trascendencia de este Reino no estriba en la grandiosidad y poderío de Dios en la Historia, sino todo lo contrario, está caracterizado por el anonadamiento de la cruz y en el amor preferencial que hace Dios por los más pobres y desposeídos⁴⁰. Por eso Reino de Dios desafía a la Iglesia de hoy:

- A distinguir entre los intereses eclesiales y los de la humanidad, a no identificar la expansión del Reino de Dios con el aumento de poder e influencia de sus

³⁹ Cf. *Redemptoris Missio*, n.15.

⁴⁰ Cf. A. Calero, *La Iglesia misterio, comunión y misión*, 433.

- ministros y a mantenerse como comunidad-sacramento del Reino de Dios en un continuo y desafiante contraste con la sociedad.
- Hay que cuestionar desde dónde y cómo se evangeliza hoy al interno de la Iglesia, si se hace poniendo todo lo que está a nuestra manos para construir valores reales que sepan a Evangelio, o simplemente dejarnos llevar por el conformismo y la legitimación que nos brinda el status social como institución eclesíástica.
 - Debemos olvidarnos del eclesiocentrismo y abocarnos a predicar que somos, como Iglesia, sacramento del reino, sólo así, como dice Juan Estrada⁴¹ podremos evitar una clericalización masiva, una pérdida de la teología de la misión y un sacramentalismo consumista e individualizante.
 - Si es cierto que un simple sacramentalismo no transforma al creyente, pues no le convierte en profundidad, así tampoco ninguna institución eclesíástica que se absolutiza y se autodetermina en sí misma, sin subordinarse al Reino y a la liberación del hombre, puede ser modelo de transformación, ni mediación de conversión para el creyente de hoy.
 - La Iglesia ha de asumir su papel de ser un agente transitorio, provisional, que su misión es construir reino ya, en el aquí y en el ahora; y como dice Ignacio Ruidor⁴², la tan usada frase «servir a la Iglesia» ha de cambiarse en «servir a Cristo y al Reino», a través de esta mediación necesaria que es la Iglesia.
 - Si Jesús anunció una buena nueva a todos, en especial a los más pobres y pecadores, la opción preferencial por los más desposeídos siempre será el desafío mayor que encuentre la Iglesia al momento de anunciar, y de exigir al hombre de hoy un radical seguimiento de Cristo y de su Evangelio.
 - El Reino de Dios atañe también de un modo particular a instituciones y formas sociales de vida. La justicia y el amor no tienen que ver sólo con individuos, sino también con estructuras de convivencia social. Por eso Pannenberg se pregunta: «¿La venida del reino de Dios está vinculada a una determinada forma de sociedad, sea la monarquía, la democracia, o el socialismo?», y el mismo autor se contesta diciendo: «Esta es la pregunta acerca de la posibilidad de la teocracia como forma de Estado.⁴³». Por

⁴¹ Cf. J. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, 88.

⁴² Cf. I. Ruidor, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, I, 266.

tanto donde el poder político se haya querido comprender así mismo como ejercicio del reino de Dios, no cabe duda, que se convierte en un verdadero sacrilegio. Por eso no me canso de repetir, y estoy convencido de eso, que ningún régimen político, sea el que sea y llámese como se llame puede monopolizar, acaparar, agotar el evangelio liberador de Jesús, llamado el Cristo Salvador. Por el contrario hoy el mundo está lleno de órdenes políticos, marcados por guerras, injusticias, brutalidades y salvajismos, que no son más que la clara evidencia de una guerra frontal con lo que llamamos el Reino de Dios.

- Por tanto si lo anterior es verdad, actuar al servicio del reino significar luchar y promover el bien de una sociedad en la que se pueda respirar, en la que se pueda vivir y tocar, valores del reino; y esto es desafío y debe ser compromiso de la Iglesia hoy más que nunca.
- Por último, si el reino es aguardar también la pascua de toda esta creación, la Iglesia debe anunciar y ser portadora de esperanza; pero una esperanza comprometedora que haga ver que aun cuando la humanidad se cuestione sobre un futuro mejor, la Iglesia pueda anunciar ese futuro mejor desde el convencimiento pleno del Reino que aguardamos y esperamos.
- Un Reino que es hoy más que nunca una opción por la justicia; en la liturgia decimos todos los días «Venga tu reino Señor», y el prefacio de Cristo Rey nos recuerda que el reino de Dios es reino de: verdad y de vida, reino de santidad y gracia, reino de justicia de amor y de paz. Y precisamente S. Agustín en uno de sus sermones, hablando de la plenitud del Reino en la vida eterna, recuerda a su grey de Hipona lo siguiente: «Nos hallaremos, por tanto, en un reino grande y eterno; grande y eterno precisamente porque es un reino justo⁴³».

Son muchos los puntos, problemáticas y desafíos que dejamos abiertos en esta, que yo no llamaría ponencia, sino una humilde reflexión en voz alta. Este tema de para mucho y eso es lo grande y hermoso del mismo. Ojalá que nuestra petición cotidiana: «Venga a nosotros tu Reino Señor», sea el compromiso serio por instaurar este reino, en nuestra vida, en nuestras familias y comunidades religiosa y en especial en esta Venezuela a la que todos amamos y tan necesitada está de este Reino de Dios.

⁴³ Cf. W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, 51.

⁴⁴ Cf. S. 306,7.



*El ITER es un instituto autónomo eclesialístico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

Bachillerato:

- **En Filosofía**, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.
- **En Teología**, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- **En Teología Pastoral.**
- **En Teología Espiritual.**
- **En Teología Bíblica-Pastoral.**

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@ iter-ups.org

LA IGLESIA Y SUS MEDIACIONES HISTÓRICAS LA EXPRESIÓN HUMANA DEL MISTERIO DE LA IGLESIA

Pbro. Román Sánchez Chamoso, od*

Abstract

Church is a Mystery accepted through Faith. Ecclesiology should give a reasonable explanation of this mystery, through the intelligence of the faith. This understanding can only be done through historical mediations. The theology of incarnation and the principle of historicity of faith and revelation will help us in our reflection. We will reflect over necessity of historical mediations, its condition as a provisional reality, its complementariness and variety with culture, the creativity of new mediations and, finally, its limits imposed by its mysterious character.

Key words: *Church, Mystery, Institution, Revelation, Sacrament, Mediations, Models of the Church.*

Este trabajo tendrá dos focos: la Iglesia “misterio de fe” y las “mediaciones

* Pbro. Román Sánchez Chamoso, nació en un pueblo de Salamanca, se ordenó de sacerdote en 1965 y pertenece a la hermandad de sacerdotes operarios diocesanos. Es licenciado en filosofía eclesial (1960) y doctor en teología por la Pontificia Universidad de Salamanca (1977), y licenciado en filosofía y letras por la Universidad Central de Madrid (1968). Ha enseñado en varios centros eclesiales, como la Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología de Burgos, Centro de Estudios Religiosos de Aragón, Universidad Santa Rosa y en nuestro ITER. Entre sus cargos directivos están el de Rector del Colegio Mayor «Maestro Ávila» de Salamanca, del Seminario Metropolitano de Zaragoza y del Centro de Estudios «Monsén Sol» de Caracas, además de Secretario General de la U.P. de Salamanca y Director del Programa de Teología para Laicos y de la revista «Labor Theologicus» de la Universidad de Santa Rosa. Desde 1992 se vino a Venezuela, donde colabora sobre todo en la formación teológica de nuestra iglesia local, de clérigos, religiosos y laicos.

históricas” en las que ha existido, existe y existirá a lo largo del tiempo. Pero nuestro planteamiento considerará ambos polos desde la perspectiva de la *relación* que existe entre ellos, aún dentro de la tensión necesaria que no podemos olvidar.

Como un primer marco de nuestro enfoque pueden servirnos unos textos del teólogo J. Ratzinger comentando la eclesiología del Vaticano II en los primeros años postconciliares. En lo referente a la Iglesia: “No es posible entender la Iglesia como fin en sí misma, sino que pertenece esencialmente al orden de los medios”¹. En consecuencia, la Iglesia no es algo absoluto, sino que se relativiza desde el Reino. En lo referente a las mediaciones históricas: “El mensaje cristiano se propone siempre en lenguaje humano..., en un repensar la palabra divina dentro de lo humano; no se propone nunca en su absoluta e incontaminada pureza divina...En el *kerigma* (mensaje transmitido) hay siempre algo que en realidad no es *kerigma*, sino elaboración humana. En consecuencia, el misterio de la Iglesia necesita ser expresado en lenguaje o mediaciones históricas, pero relativiza a éstas”².

Dos puntos quedan claros en esta preliminar aproximación a nuestro tema: la neta *diferencia* entre la esencia de la Iglesia (“misterio de fe”) y sus expresiones históricas y, al mismo tiempo, la necesaria *relación*. Son dos magnitudes fundamentales de la eclesiología –aunque de muy distinto calado teológico– que hay que valorar adecuadamente, sin nivelarlas, intercambiarlas ni separarlas del todo. Se ha opacado o desnaturalizado a la Iglesia en la medida en que una de estas dos magnitudes ha acaparado el escenario de la eclesiología.

Hechas las precisiones anteriores, presentamos a continuación la arquitectura de este trabajo.

Comenzaremos con el **planteamiento del problema** al que seguirán cinco puntos de los que surgen unos interrogantes a los que trataremos de responder. 1º: **Lo permanente y lo transitorio en la Iglesia.** ¿Qué es lo permanente y estable o, de otra forma, lo constitutivo de la Iglesia y qué lo mudable e histórico que expresa a la Iglesia en un momento determinado? 2º: **Función y valor de las formas históricas de la Iglesia.** ¿En qué consisten

¹ J.Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*. Esquema para una eclesiología, Herder, Barcelona 1972, 330.

² *Ibid.*, 327.

estas mediaciones y qué valencia teológica tienen? 3º: **La Iglesia real: el misterio de la Iglesia EN las formas de expresarla.** ¿Qué tipo de relación guardan entre sí? 4º: **El contenido teológico de las formas históricas.** ¿Qué tipo de necesidad debe atribuirse a las formas históricas, sobre todo a partir del fundamento teológico que aportan los misterios de la encarnación y de la sacramentalidad de la Iglesia? 5º: **Características de las mediaciones históricas de la Iglesia.** Culminamos nuestro trabajo trazando el perfil de las mediaciones eclesiales, sirviéndonos para ello de los rasgos o notas que las caracterizan a modo de señas de identidad. De esta manera, este último apartado viene a ser una síntesis de todo el trabajo.

I. Planteamiento

Tratamos de la *relación entre la esencia de la Iglesia y las mediaciones históricas para expresarla*. Nos detendremos preferentemente, no tanto en la *esencia* de la Iglesia, sino más bien en las *mediaciones* (llámense forma histórica, modelo, institución eclesiástica, tipo...), conscientes de su fragilidad y precariedad para expresar el misterio, pero también de su necesidad para que podamos acceder a él. El hilo directriz a modo de reflejo de nuestra situación existencial lo encontramos en las palabras de Pablo: "Mientras habitamos en el cuerpo, estamos lejos del Señor" (2Cor 5,6) y "gemimos en nuestro interior" (Rom 8,23; cf. LG 48d). Mediaciones: recurso frágil, pero es el que está al alcance del hombre, que hace su andadura con los pies asentados en la tierra y el corazón apuntando al cielo (Cf. Heb 13,14).

Hay una única Iglesia: la "Iglesia de Dios, de Cristo, del Espíritu" en terminología paulina. Esta realidad eclesial única se ha expresado en la historia de diversas maneras. La Iglesia ha valorado como *hitos* algunas formas más afortunadas, referencias especialmente significativas para una determinada época, pero no ha considerado *uno* de estos hitos como la plenitud o meta definitiva. Esto nos habla de la "precariedad institucional" propia de la Iglesia³. Se muestra así la desproporción entre lo que es la Iglesia y las formas de expresar el misterio eclesial. A la misma conclusión nos lleva la historia de la reflexión

³Cf. Ch.Duquoc, «Creo en la Iglesia». Precariedad institucional y Reino de Dios, Sal Terrae, Santander 2001; P.A. Liège, «Place à l'institution dans l'Eglise. Légitimations doctrinales» en AA.VV., *L'Eglise: institution et foi*, Bruxelles 1979, 173-193.

teológica sobre la Iglesia: varias eclesiologías, varios modos de expresar la realidad de la Iglesia ⁴, el último el del Vaticano II con su “eclesiología renovada” o “nueva eclesiología”. Pero también nos muestra la tradición teológica que la verdadera Iglesia no ha existido nunca sin alguna forma histórica de representación.

El Nuevo Testamento avala la variedad en el modo de entender la Iglesia, tratándose en todos los casos de la Iglesia del Señor, sin que ninguno de los modos la agote y sin que anule a los demás modos. La misma convicción aflora en el Vaticano II, que recurre a diversas imágenes bíblicas para decirnos qué es la Iglesia (Cf. LG 6.7.8), consciente de que ninguna expresa todo la riqueza del misterio eclesial; será la complementariedad de imágenes o representaciones la que nos introduzca mejor en el misterio.

Añádase, además, el magisterio. Hasta los umbrales del Vaticano II, se veía en el “Cuerpo místico” la mejor y casi insuperable expresión de la Iglesia, pero el concilio supera esta posición e, incluso, hace también una opción entre las llamadas “imágenes mayores” privilegiando la de “Pueblo de Dios”(Cf. LG, cap. II). Cada época ha visto en un determinado modelo o forma histórica a la Iglesia del Señor. En nuestros días, Pablo VI presenta al mundo la Iglesia del Vaticano II en estos términos: “Este concilio entrega a la historia la imagen de la Iglesia católica”⁵.

La Iglesia real y concreta, en la que creemos y a la que pertenecemos, tiene siempre un revestimiento de determinada forma histórica; lo innegable es el cambio de tipos o modelos a lo largo de la historia. Y las aguas continúan fluyendo hacia la plenitud de la Iglesia ⁶. La fuerza de los símbolos ha sido utilizada para la comprensión del misterio de la Iglesia con fantasía y con

⁴ Cf. A. Dulles, *Modelos de la Iglesia*. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos, Sal Terrae, Santander 1975; H. Fries, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático» en J. Feiner-M. Löhrer (dirs), *Mysterium salutis IV/1*, Cristiandad, Madrid 1973, 231-296; A. Mayer-Pfannholz, «Evolución de la imagen de la Iglesia en la historia de la cultura occidental» en AA.VV., *La Iglesia y el hombre de hoy*, Cristiandad, Madrid 1963, 91-115; Y.-M. Congar, «Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días» en M. Schmaus-A. Grillmeier-L. Scheffczyk, *Historia de los dogmas*, Tomo III. Cuaderno 3c-d, BAC, Madrid 1976.

⁵ Discurso de clausura del concilio -7 diciembre de 1965-, n. 1.

⁶ Cf. H. Fries, *a.c.*, 231-232.

originalidad especulativa y poética.

Hay, pues, una estrecha relación entre *esencia* de la Iglesia y *forma* de expresarla, la forma sigue a la esencia como la sombra al cuerpo⁷, aunque no pueden desembocar en su identificación, sino que deben ser vistas en su diferencia y en su necesaria distinción.⁸

Nuestra Iglesia es peregrina, pertenece al ámbito del entretiempos y de la historia, de lo pasajero y transitorio en sus formas de representación. El Vaticano II afirma: "La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa" (LG 48c). Así se cierra toda pretensión de equivalencia entre esencia de la Iglesia y cualquier forma humana de expresarlo. Por tanto, *la relación entre ellas hay que entenderla en la diferencia*. Valga para ilustrar esta "relación en la diferencia" el bello y expresivo símil agustiniano en que se contraponen la palabra y la voz⁹, en nuestro caso entre la esencia de la Iglesia y la forma histórica de expresarla.

Quedamos así avocados al planteamiento de lo *permanente* y lo *transitorio* en la Iglesia que exponemos a continuación.

2. Lo permanente y lo transitorio en la Iglesia

2.1. ¿En qué sentido hablamos de lo permanente?

Es lo estable aquí y ahora, en el tiempo y en la historia mientras ésta dure; no nos referimos a la Patria o al Reino, propios de la metahistoria, que,

⁷ Volveremos sobre este punto al tratar de la manifestación histórica y empírica de la Iglesia y de la autoimplicación entre «misterio» y «forma histórica» en la Iglesia real. «La esencia de la Iglesia ha de verse siempre en la forma histórica, y la forma histórica ha de entenderse siempre partiendo de la esencia y apuntando a ella» (H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1968, 16).

⁸ Lo trataremos más ampliamente al exponer lo «permanente» y lo «mudable» en la Iglesia.

⁹ S. Agustín, *Sermón* 293,3: PL 38, 1328-1329. **Relación:** «Quita la palabra, ¿y qué es la voz?. Si no hay concepto, no hay más que un ruido vacío». El misterio de la Iglesia «es lo que la voz hizo sonar. Cuando pienso lo que voy a decir, ya está la palabra presente en mi corazón. Al intentar que llegue hasta ti y se aposente en tu interior, echo mano de la voz y, mediante ella, te hablo: el sonido de la voz hace que llegue hasta ti el entendimiento de la palabra». **Diferencia:** «Y una vez que el ruido de la voz hace llegar hasta ti el concepto, el

como meta y plenitud, superan a la Iglesia peregrinante al tiempo que le confieren el sentido más pleno. En efecto, vista desde la escatología, desde el “*cielo nuevo y la tierra nueva* (Ap 21,11s), “la Iglesia peregrina lleva la imagen de este mundo que pasa”(LG 48c)¹⁰. Por tanto, ahora tratamos de lo *permanente* en la Iglesia histórica en que vivimos.

En esta Iglesia del entretiempos, podemos hablar de una *ontología* (naturaleza, esencia) y de una *fenomenología* (formas humanas de expresarla). Por su *ontología*, la Iglesia es comunión e ícono del Dios Trinitario, criatura de Dios¹¹, “sacramento universal de salvación”¹², fundada por Jesús: “Cristo instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible”(LG 8a). La Iglesia es el pueblo consagrado, la nación santa obra de Dios (Cf. 1Pe 2,9-10; Ef 2,19-21). La Iglesia es propiedad de Cristo “*que se ha adquirido con su propia sangre*” (Hech 20,28). Es la nueva y definitiva alianza. Todo esto es permanente y estable mientras dure la historia¹³. Pero vista desde su *fenomenología*, la Iglesia se nos presenta como una plural forma humana para expresar su misterio. Esto es lo histórico y renovable en el curso de la historia. Nos encontramos, pues, ante dos dimensiones: la realidad *sustantiva* y las realidades *relativas*, que se deben situar a distinto nivel teológico. La Iglesia sólo debe aceptar ser cautiva de su Señor, no de formas, ideas o instituciones que ella misma se ha dado.¹⁴

Nos acecha el peligro de perdersnos en la mutabilidad de lo histórico. Por eso hay que resaltar la tensión entre lo permanente y lo cambiante, ambos

sonido desaparece. El sonido de la voz se dejó sentir para cumplir su tarea y desapareció. ¿Quieres ver cómo pasa la voz, mientras que la divinidad de la palabra permanece?». Cf. Gregorio Nacianceno, *Sermón* 39. En las sagradas luminarias, 15: PG 36, 350-351.

¹⁰ «No es posible entender la Iglesia como fin en sí misma, sino que pertenece esencialmente al orden de los medios»(J. Ratzinger, *O.c.*, 330).

¹¹ «Misterio de comunión trinitaria en tensión misionera» en feliz síntesis de Juan Pablo II, *Exhortación postsinodal «Pastores dabo vobis»*, n. 12b; cf. nn. 59.73c.

¹² Vaticano II: cf. LG la.9b.48b; GS 42c; AG 1.

¹³ «La Iglesia del Nuevo Testamento, y sólo ella, puede ser el esquema originario»(H. Küng, *O.c.*, 36)

¹⁴ «La Iglesia puede llegar a quedar prisionera de la imagen o idea que, en un determinado tiempo, se ha dado a sí misma. Cada tiempo ha tenido su propia imagen de la Iglesia, nacida de determinada situación histórica, vivida y configurada por determinada Iglesia histórica»(H. Küng, *O.c.*, 14-15).

elementos presentes en la Iglesia histórica. “El esquema originario no debe desde luego copiarse en el tiempo actual, sí, empero, ser traducido al tiempo de hoy”¹⁵. La comunidad surgida de la fe en Jesús se va organizando y autocomprendiéndose entre dudas y aproximaciones desde los mismos orígenes y luego a lo largo de la historia, sometándose a un largo proceso de institucionalización, pero hay que discernir lo que hay en ella de “derecho divino” y lo que es de “derecho humano y eclesial”, lo teológico y lo jurídico, los valores permanentes y lo que son modos históricos. “Si falta este discernimiento y la consiguiente renovación de la Iglesia, la institución corre el peligro de hipostasiarse y vaciarse de contenido cristiano”¹⁶, de caer en el “monofisismo eclesiológico” que, al identificar lo teológico con lo histórico, entiende a éste como irreformable por ser divino. La Iglesia en la historia es el “pueblo de Dios *in via*, en una situación nunca completa aquí en la tierra”¹⁷

2.2. Teología y magisterio actuales sobre lo permanente y lo variable en la Iglesia

La teología actual ha tomado buena nota de la diferencia entre lo estable y lo mudable en la Iglesia histórica¹⁸. Las realizaciones humanas de la misma no es lo más importante de ella, aunque sean necesarias. Toda sana eclesiología sabe distinguir la estructura permanente de la Iglesia y lo transitorio y contingente, lo teológico y lo sociológico para no caer en funestas situaciones de que da fe la historia. La Iglesia “en camino”, atada al tiempo y con el sello de lo temporal (Cf. LG, cap. VII, praesertim 48c), tiene que ver sus formas históricas como un “todavía no” pues “vivimos en el destierro” (2Cor 5,6), “en espera de la feliz

¹⁵ H. Küng, *O.c.*, 36.

¹⁶ F. Martínez Díez, *Iglesia sacerdotal e Iglesia profética*. La comunidad cristiana entre dos tradiciones, Sigueme, Salamanca 1998, 81. Esta falta de discernimiento está en la base del llamado «monofisismo eclesial» que lleva a una Iglesia inmutable en todos sus niveles. ¿No es esto lo que ocurre en el *Dictatus papae* de Gregorio VII: «La Iglesia romana no ha errado nunca ni se equivocará jamás»?

¹⁷ Comisión Teológica Internacional, «Jesús ha querido fundar la Iglesia», n.3 en *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 377-391 (El original es de 1985).

¹⁸ J. Sobrino, «La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia» en *ECA* 32(1977)790. «Hemos de ver con claridad que la doctrina sobre la Iglesia, sobre su constitución social, no es el núcleo de la verdad del cristianismo» (K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 377).

esperanza”(Tit 2,13), sin que ninguna forma histórica sea definitiva ¹⁹, una Iglesia “*semper reformanda*”(UR 6a) que, “bajo la acción del Espíritu Santo, no cesa de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso” (LG 9c; cf.8c).

Hoy el magisterio ve de manera muy matizada la alteridad entre lo *permanente* y lo *mudable* del cristianismo. “Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la nueva manera como se expresa”²⁰. El Vaticano II se alinea en esta dirección: “El modo de expresar la doctrina debe distinguirse con sumo cuidado del depósito mismo de la fe” (UR 6). Se subraya así la profunda diferencia entre el contenido central de la revelación y los modos en que los hombres han expresado dichos contenidos con conceptos y palabras de su tiempo; lo primero es inmutable, lo segundo tiene que ser necesariamente puesto al día.

En este momento, considero oportuno hacer algunas aclaraciones sobre el alcance de los cambios operados en el Vaticano II. Frente a quienes le atribuyen un “cambio de Iglesia”(es *otra* Iglesia), hay que decir en honor a la verdad que lo que nos ha dado es un “cambio de forma de la Iglesia” (*otra forma* de Iglesia), o sea, la Iglesia pasa a un nuevo modo de autocomprenderse. Lo que ha hecho el Vaticano II es el paso de una “forma histórica” a otra “forma histórica”. Una voz autorizada lo dice con claridad: “No es, pues, la reforma que pretende el concilio un cambio radical en la vida presente de la Iglesia, o bien una ruptura con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esa reforma se rinde homenaje a esta tradición al querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación para hacerla genuina y fecunda”²¹

Estos cambios brotan del mismo interior de la Iglesia en cuanto que es una institución viva y no un monumento inmovilista que hay que conservar sin la más mínima alteración ²². Comentando la expresión de Juan XXIII “Iglesia de

¹⁹ «La Iglesia no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas: Hech 3,21» (LG 48a).

²⁰ Juan XXIII, Discurso de apertura del concilio –11 octubre de 1962-, n. 14.

²¹ Pablo VI, Discurso de apertura de la 2ª sesión del concilio –20 septiembre de 1963-, n. 28.

²² «La Iglesia se presenta no como un monumento histórico del pasado, sino como una institución viviente. La construcción comenzó hace veinte siglos, pero continúa y se extiende por toda la tierra hasta que el nombre de Cristo sea adorado por doquier»(Juan

los pobres²³, escribe P. Richard que se trata “no de una nueva Iglesia, sino de un nuevo modelo de Iglesia”²⁴.

Es, pues, necesaria la distinción entre lo permanente y lo transitorio en la Iglesia a la que pertenecemos. Una extensa cita sintetiza correctamente el tema: “No se puede confundir a la Iglesia como realidad teológica con sus distintas concreciones sociológicas adoptadas a lo largo de los siglos. Una realidad es la Iglesia y otra la de los distintos modelos organizativos, estructurales y culturales que ha asumido a lo largo de los siglos. Tanto desde el punto de vista diacrónico, histórico, como sincrónico, la Iglesia de Cristo no se identifica con ninguna forma particular de organización y de estructuración, ni del pasado (tampoco con el modelo tridentino, que es sólo uno de los que se han dado), ni de alguna Iglesia particular existente. La Iglesia *subsiste* en sus plurales realizaciones históricas, pero no se idéntica con ninguna de ellas”.²⁵

2.3. Valor peculiar de “lo histórico” en la Teología de la liberación

Desde su óptica teológico-pastoral, la Teología de la liberación ha resaltado la importancia de lo histórico y, por lo que se refiere a nuestro tema, enfatiza la necesidad de realizaciones eclesiales con incidencia en la historia, comprometidas y transformadoras de la realidad. Es significativo que se denomine a la Iglesia como “sacramento histórico de liberación”²⁶, o sea, instrumento efectivo que lleve a cabo la liberación. Con esta postura no se cuestiona lo expuesto sobre lo permanente y lo transitorio en la Iglesia, pero se resalta de un modo especial que la forma que adopte debe ser transformadora, activa, eficaz. La Iglesia – se nos dice – “debe profundizar desde el Evangelio en los signos de los tiempos

XXIII, *Diario del alma* (Noviembre 1940).

²³ Juan XXIII, Radiomensaje al mundo a un mes exacto de la apertura del concilio – 11 de septiembre de 1962.

²⁴ P. Richard, «Pobreza» en C. Floristán-J.J. Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1043.

²⁵ J.A. Estrada, *Cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999, 115.

²⁶ Se resalta la «funcionalidad histórica» o eficacia aquí y ahora de la Iglesia en cualquiera de sus formas. De ahí la fórmula aplicada a la Iglesia como «sacramento histórico de liberación», haciendo hincapié en lo «histórico» (Cf. I. Ellacuría, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación» en I. Ellacuría-I. Sobrino (dirs), *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación, II, Trotta, Madrid 1994, 127-154).

para descubrir cuáles son las formas concretas que debe adoptar para que sea creíble y eficaz el mensaje de la salvación²⁷.

Esta óptica fue asumida por el episcopado latinoamericano. Medellín habla de "el rostro de la Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida con la liberación de todos los hombres"²⁸. Que este pronunciamiento tiene contenido teológico y no se refiere a una mera forma histórica coyuntural es claro: "La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica de Cristo"²⁹. Por su parte, Puebla habla de los rasgos de Cristo presentes en los rostros concretos de los pobres³⁰. "La Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente...y procura servir en ellos a Cristo"(LG 8c).

La Iglesia del entretiem po tiene que ser un signo efectivo del Reino de Dios. Late ahí el misterio de fe, pues esa comunidad visible y humilde es el cuerpo de Cristo (Cf. 1Cor 12,27); a ésta le toca el compromiso de ir historizando lo que el Reino exige en cada momento, en continuidad con la misión de Jesús.

3. Valor y función de las formas e instituciones históricas

3.1. Formas e instituciones históricas dan cuerpo y actualizan a la Iglesia del Señor

Abordamos la Iglesia en la historia con sus realizaciones empíricas concretas.

Siempre estamos situados en un momento histórico y cultural concreto del que obtenemos pautas de comportamiento, valores, cosmovisiones y horizontes de significado que nos permiten comprender significativamente la realidad misteriosa y última de la Iglesia. Sin estas premisas, nos resultaría imposible entender y expresar lo que creemos, aunque limite nuestro conocimiento pues nos da una perspectiva determinada y limitada. Aquí queda

²⁷ I.Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Para anunciarlo y realizarlo en la historia, Sal Terrae, Santander 1994, 170-175.

²⁸ Documento Juventud, n. 15.

²⁹ Documento Pobreza, n. 6.

³⁰ Documento Puebla, nn. 30-35.

emplazada la teología³¹. Por la fe aceptamos el misterio de la Iglesia con toda seguridad, pero esta seguridad no queda sustraída al tiempo en el que discurre la Iglesia real e histórica.

La Iglesia está encarnada en la historia y sometida a la ley de transformaciones y cambios inherentes a la historia. Así se va haciendo en una autocomprensión progresiva.³² Es deber de la eclesiología pensar históricamente; el miedo a la historia ha resultado ser también un mal consejero, y “el pensar históricamente ha sido a menudo mal pagado, pero a la larga, ha aprovechado a la causa”³³. Las formas históricas “dan cuerpo” a la Iglesia en cada época, y son para cada época la Iglesia del Señor; ésta no puede ser separada de sus realizaciones en la historia. Cuando pensamos en la Iglesia, siempre nos la representamos bajo una imagen determinada: “una representación viva, en cuanto a idea concreta, que la comunidad de los creyentes se forja de lo que la Iglesia es y debe ser”³⁴, y, de cara a los fuera, es “la figura concreta que la Iglesia de cada época ofrece al observador”³⁵.

El discurso sobre la Iglesia, en cualquiera de sus modalidades, es necesariamente un discurso sobre Dios; se le privaría de su valor esencial si se le viera sólo desde la vertiente organizativa, canónica o histórica. Porque se han de entender teológicamente, las mediaciones históricas de la Iglesia se

³¹ «Tanto la palabra de Dios como la respuesta de fe de la comunidad se expresan en un lenguaje humano, expresión de las situaciones socio-culturales, mudables y relativas...La teología tiene la misión de ayudar a la comunidad eclesial a captar y comprender mejor la palabra divina y a expresar su propia respuesta de fe dentro de la situación concreta en que vive»(J.Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca 1997, 17).

³² Así ve la Iglesia un historiador: «La Iglesia de Jesucristo tiene una historia, está inserta en el sistema de coordenadas de espacio y tiempo. En consecuencia, la Iglesia está sometida al cambio; es más, tiene que cambiar si desea ser fiel a sí misma...La dimensión histórica le es propia...La Iglesia concreta es también el resultado de un proceso en el que intervienen muchos factores. Quien rastree atentamente ese proceso, comprueba con renovada admiración cómo realiza Dios sus planes a través de caminos, atajos y rodeos»(J.Lenzenweger, *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 657).

³³ H.Küng, *O.c.*, 34. «El miedo al riesgo de la verdad histórica o al riesgo de la realidad misma sería cabalmente una teología apocada, una teología de poca fe desde su punto mismo de partida»(J.Ratzinger, *O.c.*, 320).

³⁴ H.Fries, *a.c.*, 232.

³⁵ *Ibid.*

trascienden a sí mismas pues están vinculadas con el misterio eclesial y como “habitadas” por él. El misterio es recibido y está presente en la pobreza de unas expresiones humanas, una manera de la *kénosis* de la revelación divina. Estas mediaciones históricas evitan que el misterio de la Iglesia sea reducido a una abstracción o que se mueva en el vacío, pero no tienen verdadero valor sin la fuerza divina que las haga sujetos. Dios entra en esas formas “desde fuera” para introducirnos en él. Por eso, tales expresiones históricas no son meramente humanas, sino *teo-lógicas*, tienen que ver con la realidad de la fe.

Esta manera de “corporeidad” pertenece a la Iglesia de Cristo, que no es algo inaferrable, sino que accedemos a ella a través de mediaciones. El mismo Cristo lo quiso y el Espíritu lo hace posible constantemente desde Pentecostés, a pesar de los límites de toda mediación. Esta es una exterioridad inevitable y teológicamente relevante, se inscribe en la realidad de la encarnación, por lo que debe encuadrarse en la “economía de la encarnación y de la salvación” querida por Dios, quien se sirve de la “economía de las mediaciones”. No existe Iglesia de Cristo en la historia fuera o al margen de realizaciones históricas de encarnarse. La Iglesia existe como sujeto en la realidad histórica, y esto no por mérito nuestro, sino sólo por designio de Dios que vence y supera la precariedad de toda mediación histórica o empírica.

3.2. Instituciones (eclesiales y eclesiásticas) de la Iglesia

Será conveniente precisar el *concepto* de *institución* dentro de la Iglesia. En términos generales, hay que decir que el término “institución” lleva implícito que se trata de algo duradero, pero con esto no está dicho todo, hay que matizar.

a) Hay instituciones *eclesiales* (por disposición divina, “*ius divinum*”) tales como el apostolado, el ministerio, el episcopado, los sacramentos³⁶. que pertenecen a lo permanente en la Iglesia en su existencia en la historia, y son constitutivas de la Iglesia por lo que no pueden faltar por lo que se les asigna una calificación teológica especial. Los actos de la Iglesia al afirmar tales instituciones se pueden hallar dentro de las auténticas posibilidades dadas por

³⁶ «Diversas estructuras pueden ser instituidas por la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu Santo, como atestiguan las Escrituras, o por la providencia divina que dirigía la Iglesia post-apostólica»(S. Pié-Ninot, *La Teología Fundamental*.»Dar razón de la esperanza»(Ipe 3,15), Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 512).

Jesús y la fe en él. Decimos de ellas que son instituciones fundamentales y primarias.³⁷

b) Y hay instituciones *eclesiásticas* (por disposición de la Iglesia, “*ius ecclesiasticum*”) que pertenecen a la esfera de lo mudable e incluso revocable. Podemos denominarlas auxiliares, pues están al servicio de un oficio fundamental³⁸. Nos referimos a éstas en el presente trabajo y las emparentamos con las diversas mediaciones de que venimos hablando (formas históricas, modelos, expresiones de la Iglesia en la historia...).

c) Institución *eclesial* e institución *eclesiástica* no se desconocen totalmente ni corren independientemente en paralelo; de ordinario, la última concreta y precisa históricamente una institución divina, tiene valor y contenido teológico (no meramente disciplinar, regulatorio o canónico), porque no es pura exterioridad respecto de la institución eclesial, al modo como el “*ius ecclesiasticum*” no es totalmente extrínseco al “*ius divinum*”³⁹. Por eso, se ha podido afirmar que “el *ius divinum* no se distingue nunca totalmente del *ius humanum*. Sólo poseemos el *ius divinum* en la mediación de formas que llevan siempre el sello de la historia. Estas formas de mediación no deben ser consideradas un producto puro del proceso sociológico de desarrollo, sino que se les puede percibir como el fruto del Espíritu en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia”⁴⁰. Para las instituciones de la Iglesia, el Evangelio sólo puede ser un criterio en relación viva con la realidad social propia de cada época⁴¹. Podemos ver aquí el fundamento del aserto de Pablo VI cuando

³⁷ «Determinadas *instituciones primarias* (bajo una u otra forma concreta) pertenecen irrenunciablemente a la conciencia teológica de la Iglesia católica...Justamente porque la Iglesia no nace de la voluntad asociativa de los individuos ni se funda en ella, sino que nace del llamamiento de Jesucristo y de su Espíritu Santo, hay determinados elementos institucionales y formales teológicamente legítimos de la fe común»(M-Kehl, *La Iglesia. Ecclesiológia católica*, Sígueme, Salamanca 1996, 363-364).

³⁸ Hay también *institucionalizaciones secundarias* de la administración y de la organización; son «medios» sociológicamente necesarios para el fin de las *instituciones primarias* y participan también de legitimidad teológica»(Cf. M.KEHL, *O.c.*, 364, Nota 4).

³⁹ «La forma en que se determina este *ius divinum* es humana e histórica, ya que el derecho divino sólo existe en un enunciado o en una realización histórica, llamada con frecuencia *ius ecclesiasticum*»(S.Pié-Ninot, *O.c.*, 513).

⁴⁰ Documento De Malta (1972), *Relación Luterana-Católica Romana*, n. 31.

⁴¹ *Ibid.*, n. 33. Los textos de las Notas 40 y 41 en A.González Montes(ed), *Enchiridion*

dice: "Este concilio entrega a la historia la imagen de la Iglesia católica"⁴², o sea, la nueva forma histórica de la Iglesia que nos ofrece el Vaticano II tiene un valor teológico y doctrinal, no es una pura y desnuda forma histórica⁴³. Por consiguiente, hay una dialéctica entre institución *eclesial* ("ius divinum") e institución *eclesiástica* ("ius ecclesiasticum")⁴⁴.

El riesgo (no meramente hipotético, *historia teste*) consiste siempre en que la institución *eclesiástica* invada el terreno o se arrogue la condición de institución *eclesial*. De ahí el frecuente conflicto entre lo profético, que llama a defender lo *eclesial* y lo institucional, que se mueve en el campo de lo *eclesiástico*.

Lo institucional tiene "históricamente la tendencia a mantener lo que ya se ha logrado de la propia autoconciencia de la Iglesia y de dirección de la misión. Tiende también positivamente a dar eficacia universal y generalizada, y peyorativamente a rehuir el conflicto y a desconfiar de lo nuevo"⁴⁵. En cambio, lo profético mantiene viva la referencia al misterio, al horizonte utópico y a la realidad de un Dios *semper maior*, que relativiza lo institucional y no se da por satisfecho con lo logrado, por lo que "pretende abrir futuro, buscar nuevos caminos, replantear la realidad y misión de la Iglesia en situaciones cambiantes. Históricamente, esa dimensión suele ser conflictiva...y cuestiona lo que en un momento determinado es la conciencia colectiva de la Iglesia"⁴⁶. Ambas dimensiones, la profética y la institucional, hay que unificarlas en la Iglesia del entretiempos. "Pertenece a la historicidad de la Iglesia que ambas dimensiones, ambos servicios a la unidad estén frecuentemente en tensión e incluso en pugna; y que haya, por tanto, que unificarlos históricamente. Y eso, no sólo en virtud de

Oecumenicum, I, Salamanca 1986, 275.

⁴² Discurso de clausura del concilio - 7 diciembre de 1965-, n. 1.

⁴³ Contra lo que algunos opinan, amparándose en que el Vaticano II ha declarado ser un concilio *pastoral* y que no es un concilio doctrinal, hay que afirmar enérgicamente su carácter doctrinal, como se expone en la nota explicativa del comienzo de GS.

⁴⁴ Cf. S. Pié-Ninot, *O.c.*, 509s. y 518s. Hay que precisar el sentido de *ius* que, en nuestro caso, no se puede relegar al campo del derecho, sino que tiene contenido e importancia teológica y eclesiológica fundamental. El *ius divinum* no suprime el *ius ecclesiasticum*, sino que más bien se relacionan uno y otro (Cf. Tomás De Aquino, *S.Th.*, II-II, q.10, a.10).

⁴⁵ I. Sobrino, *a.c.*, 796.

⁴⁶ *Ibid.*

una ley sociológica, sino en virtud de los mismos contenidos cristianos"⁴⁷. La institución *eclesial* deberá buscar siempre una adecuada expresión en una institución *eclesiástica*. Es preciso afirmar que es necesaria una paulatina institucionalización para "ir progresando, integrando y visibilizando lo que en nuestra historia hay de profecía irrenunciable"⁴⁸.

3.3. *Mediaciones imprescindibles, pero no absolutas; necesarias, pero no prioritarias*

Las mediaciones históricas, en cualquiera de sus formulaciones o modalidades, son *imprescindibles* mientras la Iglesia camine en la historia, pero no son *absolutas*. La lógica institucional tiende a absolutizarlas peligro y tentación constantes sobre lo que hay que estar sobreaviso: *absolutizar algo* relativo. Si reducimos la Iglesia a las formas históricas de realización, perdemos de vista su profundidad teológica. Por otra parte, no cabe absolutizar una forma determinada en el fenómeno de la institucionalización, dado que hay varias formas, tipos y modelos de Iglesia, y esto desde las raíces del Nuevo Testamento

La Iglesia se halla en la dialéctica teológica entre la identidad y el cambio⁴⁹. Su misterio no es para nosotros un sistema, ni es un edificio acabado y plasmado definitivamente en una forma histórica y cultural; las imágenes y caminos son muchos, y todos ellos reflejan algo de la totalidad sin que ninguno sea por sí mismo la totalidad; no hay un solo camino obligatorio para todos.

Todas las formas históricas son, en último término, "expectación de la verdad" de la Iglesia. Esto explica que no haya uniformidad entre ellas, sino más bien complementariedad sincrónica y diacrónica, pues cada una tiene su propia fecundidad. El misterio eclesial puede expresarse en diversos sujetos culturales, y cada uno es para el creyente concreto el sujeto inmediato de la Iglesia.

Pero las mediaciones históricas son *necesarias, aunque no prioritarias* sería un error abandonarlas por ser un producto cultural, pretendiendo una Iglesia sin colorido humano concreto, porque una Iglesia desculturalizada quedaría reducida a una idea vacía, a un concepto hueco.

⁴⁷ *Ibid.*, 798-799.

⁴⁸ *Ibid.*, 798.

⁴⁹ Cf. J.A.Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio*, Cristiandad, Madrid, 1985.

Hay una fundamentación y legitimación teológicas de las formas históricas porque “la Iglesia es una realidad social en la tierra” (GS 44), “por disponer de una estructura social visible puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también” con las instituciones de la vida social “para conocer con mayor profundidad su constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos” (GS 44c). Más aún, la Iglesia “reconoce agradecida y recibe ayuda variada de parte de los hombres, ya que la comunidad eclesial depende asimismo de las realidades externas” (GS 44c; cf. 40.58b). Si consideramos a la Iglesia bajo el prisma de la evangelización, “se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige” (GS 76e) y “en cuanto que existe en el mundo y vive y actúa en él” (GS 40).

La Iglesia necesita absolutamente de medios históricos y culturales, y “desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular. Esta adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización (Cf. GS 44b). Aquí nos muestra el Vaticano II, por una parte, la necesidad de los recursos históricos y humanos y, por otra, que éstos no son lo prioritario puesto que están al servicio de la revelación y de la misión.

Una sólida fundamentación de las mediaciones históricas nos la proporciona el *misterio de la encarnación y la economía de la salvación*. Dios se ha religado absolutamente al hombre, a lo humano y a la historia por su encarnación en Jesucristo. La encarnación es quicio, presupuesto y plataforma para asegurar que lo eterno para el hombre existe en lo temporal, que Dios es ya sólo real para nosotros como encarnado, por lo que no es casual que el Vaticano II haya visto una *cierta analogía* entre la Iglesia y el misterio de la encarnación (Cf. LG 8a). Como consecuencia, la Iglesia debe mirar con amor lo humano, el tiempo y la historia, con una mirada de ida y vuelta: desde Dios mira al mundo y desde el mundo se eleva a Dios.

Las formas históricas, concretas y perceptibles, contemporáneas del hombre, hacen que la Iglesia no sea una idea lejana e inasible, y, a pesar de sus límites, son *el cuerpo visible de la gracia invisible de Dios*. La Iglesia tiene una faz externa, identificable y verificable desde el mundo en que está y desde los hombres que la forman, presencia humilde y humillada, pero, a la vez, sanadora y realizadora del plan de Dios⁵⁰. No hay un mensaje cristiano en su desnudez absoluta.

La serie de mediaciones históricas se inserta en la *Tradicición*, que es la médula de la Iglesia: surgimiento, interpretación y transmisión de realidades

divinas vivificantes, plasmadas en forma histórica y hechas así operativas. Sin esto, la Iglesia quedaría reducida a una agrupación humana, a una de las sociedades de este mundo; la Iglesia no es simplemente la asociación de amigos de Jesús, ni una escuela de sabiduría nueva, ni una asociación con nobles fines humanitarios, sino el Cuerpo de Cristo en la forma kenótica de una representación humana. El Nuevo Testamento se sitúa en estos parámetros y nos presenta una policromía y sinfonía de comunidades cristianas arraigadas en la historia, con formas y características diversas aunque no contradictorias, sino compatibles y complementarias, sabiéndose todas y reconociéndose mutuamente como Iglesia de Cristo⁵¹.

Nos equivocamos si creemos que infravalorando las mediaciones históricas eclesiales, por contingentes y transitorias, realizamos más a la Iglesia, pues estas formas contingentes son las sendas por las que Dios viene a nosotros y nosotros vamos a él. La fidelidad a Dios y al Evangelio pasa por los caminos (mediaciones) que Dios ha elegido. Hay una historia de la Iglesia, inseparable de su esencia, porque es en el devenir donde ella ha llegado a la plena conciencia de sí misma y se ha realizado en el cumplimiento de su misión⁵². Hay una *historicidad interna* de la Iglesia: "Esta ha ido viviendo, descubriendo y realizando tanto su misterio como su misión, determinada por situaciones y provocaciones exteriores a la vez que por la acción del Espíritu Santo que ha guiado a los apóstoles, a los teólogos, a los monjes, a los misioneros, a los místicos, a los santos, a los creyentes de a pie. Por ello ha ido encontrando despliegues diferenciados de sí misma en el tiempo y en el lugar"⁵³. Tarea teológica, y no pequeña ni fácil, será mostrar las condiciones y formas de realizarse y expresarse la Iglesia, y de integrarlas

⁵⁰ «Dios se revela de una manera expresamente particular en el seno de una historia extremadamente limitada, pero continua, y en ello realiza, de una manera definitiva, la salvación»(O.Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1957, 15). «El cristianismo se afirma así en la doble dirección: la particularidad histórica y la universalidad salvífica»(O.González De Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II. La Iglesia entre dos milenios*, Sígueme, Salamanca 2005, 183).

⁵¹ «La Iglesia no pretende imponerse una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad»(SC 37a).

⁵² Cf. O.González De Cardedal, «La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos» en G.Baraúna(dir), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, I, Herder, Barcelona 1966, 249-278).

⁵³ O.González De Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II...*, 185.

objetivamente en ella. Ese es el itinerario de toda eclesiología, pasada, presente y futura. El creyente vive la tensión que crea el misterio eclesial que atrae y la imposibilidad de alcanzarlo plenamente, ambos datos experimentados simultánea y vitalmente.

En este vivir itinerante, el creyente y el teólogo se hallan ante realidades *sustantivas* (lo permanente) y ante realidades *adjetivas* (lo cambiante); las primeras son referencias últimas, fundantes y normativas, las segundas son penúltimas, necesariamente referidas a las primeras. Ambas son necesarias aún en su irreductible diferencia y calado teológico. Todo límite y toda crítica de las mediaciones históricas debe entenderse a partir de las realidades sustantivas, pero el mundo de las mediaciones no puede ser anulado, sino impulsado constantemente hacia su propia superación.

Una última consideración. El Pueblo de Dios tiene un lugar en el “discernimiento” sobre la validez y consistencia de una determinada forma histórica por medio del fenómeno teológico de la *recepción*. También el talante y vibración de la comunidad cristiana, de los movimientos y fuerzas vivas actuantes en el interior de la Iglesia, del *sensus fidei* (LG 12a. 35; DV 8b; AA 3d...) son un criterio para autenticar la validez teológico-pastoral de las formas históricas porque en ellos actúa el Espíritu Santo.

3.4. *Periodización de las formas históricas*

Hay formas históricas que han encontrado un arraigo mayor a lo largo de la historia. Ello ha configurado un proceso en el que destacan unos *periodos* generalmente aceptados como principales y han dado pie a una clasificación. Los presentamos sucintamente.

3.4.1. *La Iglesia con raíces en la historia*

“La Iglesia es hija de la historia; nace en la historia, pero sin resolverse en ella... Querer percibir la Iglesia en la historia no significa de ninguna manera dejar que se agote en ella”⁵⁴. La historia es “*assumptio praeteriti*” e “*inventio*”

⁵⁴ B.Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, 133-136.

futuri”⁵⁵. En este marco se ha desarrollado la Iglesia.

Hay etapas o períodos que ofrecen formas históricas de la Iglesia como hitos referenciales en su proceso configurativo. Cada etapa y su correspondiente modelo eclesial tienen su valor y riqueza, así como sus límites, pero algo aporta, alguna virtualidad de la Iglesia del Señor se ha sacado a la luz en un proceso acumulativo de sentido⁵⁶. No se debe caer en fáciles contraposiciones: en cada período ha existido la Iglesia del Señor bajo una forma histórica especialmente significativa para ese período.

La diversidad de representaciones históricas se asienta en la vinculación irrevocable de la revelación de Dios con lo temporal y humano. El fundamento teológico de la historicidad de la Iglesia radica en la trabazón íntima de lo divino y lo humano, en definitiva, en la estructura encarnatoria de la Iglesia.⁵⁷

3.4.2. *Comprensión global de la Iglesia en Oriente y en Occidente*

La Iglesia de Cristo en su historia bimilenaria ha recorrido un doble camino en su autocomprensión, que a grandes rasgos puede resumirse así: Oriente ha subrayado la faz interna, misteriosa y divina (Iglesia *comunidad*), mientras que Occidente ha destacado la cara externa organizativa e institucional (Iglesia *institución*). Dos eclesiologías, dos direcciones, dos caras de la misma realidad, “dos pulmones” por los que respira la única Iglesia de Cristo de acuerdo con el genio oriental u occidental.

⁵⁵ B.Forte, *Jesús de Nazareth*, Paulinas, Madrid 1983, 53.

⁵⁶ «Bajo la dura cáscara que se formaba, ocultábase un núcleo precioso, específico e inconfundible...Rechazarlo como sin valor, no acordarse de que cada tiempo de la historia de la Iglesia está inmediatamente delante de Dios, es antihistórico y arrogante...Tampoco nosotros poseemos lo perfecto, sino que estamos aguardando, y sólo entonces dispondremos de criterios para juzgar con justicia»(H.Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, V, Herder, Barcelona 1972, 876-877). Como consecuencia, Iglesia de *éxodo*(cambio de forma de la Iglesia) e Iglesia de *adviento*(hacia lo definitivo).

⁵⁷ «La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado»(LG 8a).

3.4.3. Los grandes periodos de la evolución de la imagen de la Iglesia y tipos de Iglesia ⁵⁸

Hay grandes periodos que enfatizan una determinada forma de Iglesia, constelada por gran variedad de imágenes menores, tipologías y alegorías⁵⁹, forma troquelada en unas categorías corrientemente aceptadas y definitorias de cada periodo.

a) *Periodo post-apostólico* (Bajo la categoría de “misterio”). Resulta la Iglesia-misterio, la “Ecclesia de Trinitate”. Muy cercano al Nuevo Testamento. Representantes: apologetas y Padres de la Iglesia, y abarca los tres primeros siglos. Es, por otra parte, la “Iglesia de los mártires”⁶⁰

b) *Giro constantiniano* (Bajo la categoría de “imperio”). Nueva imagen de la Iglesia (tanto en Oriente como en Occidente) sustentada en el nuevo contexto: de Iglesia perseguida a Iglesia reconocida y protegida, sobre todo a partir del emperador Teodosio: “Imitatio imperii”, profunda ósmosis con la estructura civil o política. Imagen abigarrada y policroma: Iglesia cristiandad: el “populus Dei” se convierte en “populus christianus”, “Ecclesia domina et imperatrix”, maridaje de “regnum” (imperio) y “sacerdotium” (Iglesia)⁶¹. Desplazamiento del sentido bíblico y patrístico hacia una noción política. Surge el imperio cristiano: Inocencio III es considerado como el “papa-emperador”

c) *Edad Media* (Bajo la categoría “societas christiana”). Escolástica, teología mística, movimientos de reforma y órdenes religiosas nuevas y renovadoras son testigos de que no se ha olvidado el “mysterium” aunque no es éste su centro. Se ubican en una “cristiandad sociológica”, se enfatiza la visibilidad de la Iglesia. La cristiandad llega a su cenit

d) *Edad Moderna* (Bajo la categoría de “confesiones”). Muchos factores imprimen su huella por lo que resulta difícil su caracterización⁶². Se configuran las “confesiones” dentro de la Iglesia frente al centralismo y al monolitismo,

⁵⁸ Seguiremos fundamentalmente a H.FRIES, *O.c.* Cf. además A.Antón, *La Iglesia de Cristo*, BAC mayor 15, Madrid 1977, 707-749; A.Dulles, *O.c.*; A.Mayer-PFannholz, *a.c.*, 91-115; Y.-M.-Congar, *a.c.*; H.Küng, *O.c.*

⁵⁹ Cf. H.Fries, *a.c.*

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 234-244.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, 344-259.

⁶² Cf. *Ibid.*, 259-271.

pero la Iglesia se disgrega en "confesiones". La Reforma revaloriza al sujeto y acentúa la crítica a la institución o Iglesia histórica de entonces: "Ecclesia reformanda". Para los católicos, la Iglesia es "societas perfecta" en la que se resalta lo visible-externo (Iglesia *estructura*); para los protestantes es "congregatio fidelium" (Iglesia *comunidad*). Seguirá una eclesiología polémica y agresiva.

e) *Contrarreforma* (Bajo la categoría "societas perfecta"). Iglesia de la controversia como respuesta puntual a la Reforma. Eclesiología muy jurídica, con énfasis en la visibilidad (Belarmino), en la autoridad; Iglesia piramidal

f) *Ilustración* (Bajo la categoría de "institución" y "sociedad")⁶³. Imperio de la razón, Iglesia basada en principios del derecho natural y entendida en clave sociológica. El "mysterium", lo divino y lo teológico apenas son valorados.

g) *Vaticano I* (Bajo la categoría de "monarquía")⁶⁴. Iglesia apologética frente a los errores y ataques de la época en la que se resalta la verdad, la unicidad, la forma única (uniformidad). Se presenta ante todo como la "Iglesia del papa" y la "Iglesia romana".

h) *Vaticano II* (Bajo la categoría de la "totalidad"). Vuelta a la Iglesia del Nuevo Testamento y de los Padres, recuperando los conceptos claves de "mysterium", "communio", "sacramentum", "diakonía"... Por eso se ha propuesto como característica la "totalidad" de vectores de la Iglesia. Podría resumirse en la "unidad en la variedad"⁶⁵.

3.4.4. *Propuestas de algunos teólogos actuales*

H.Küng⁶⁶ ha propuesto una esquematización de la historia del cristianismo y, en ese marco, trata de paradigmas cambiantes para describir los 20 siglos de la Iglesia.

Distingue la *sustancia permanente de la fe* que es lo específico cristiano y los *paradigmas cambiantes* o macromodelos de sociedad, religión y cultura. Entiende por *paradigma* el significado que le da S. Kuhm. Cada paradigma se

⁶³ Cf. *Ibid.*, 271-280.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 280-283.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 283-290.

⁶⁶ *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 1999.

fragua en un determinado contexto socio-cultural-político-religioso.

Al final, lo que cuenta no son los diversos modelos en que se hace concreta la vida de la Iglesia, sino la misma Iglesia o, mejor, el Reino que ella anuncia y significa. Los paradigmas (modelo, forma histórica, representaciones...) no son tanto movimientos de una Iglesia histórica cuanto *la Iglesia en movimiento* a lo largo de la historia, es decir, el significado o contenido teológico que encierran ya que no puede existir la Iglesia sin una forma histórica pues está enraizada en la historia.

Küng presenta 6 paradigmas: 1. Protocristiano (s.I); 2. Helenista: Padres (s.II-VIII); 3. Católico-romano medieval: Escolástica (s.XI-XV); 4. Protestante: Reforma (s.XVI); 5. Moderno ilustrado: Ilustración, Modernidad (s.XVII...); 6. Ecuménico actual, contemporáneo: Vaticano II.

Por su parte, A. Dulles ⁶⁷ ha visto a la Iglesia a través del prisma de 5 *modelos* o tipos en que se ha encarnado en la historia. Este es el panorama resultante:

1. Iglesia como *institución*; 2. Iglesia como *comunidad mística*; 3. Iglesia como *sacramento*; 4. Iglesia como *heraldo*; 5. Iglesia como *servidora*.

Ningún modelo agota el misterio de la Iglesia, pero es a través de ellos como la comunidad eclesial ha expresado su comprensión de la Iglesia en y desde unas coordenadas socio-culturales y religioso-teológicas. Cada modelo conlleva algo específico, seca a la luz alguna virtualidad contenida en el misterio de la Iglesia, pero ninguno es la expresión absoluta y definitiva del ser de la Iglesia.

3.4.5. *Formas históricas que han gozado de más favor*

La historia de la eclesiología nos habla de que algunas formas históricas (modelos, tipos, paradigmas...) se han destacado, bien por la vigencia o duración en el tiempo, bien por la atención y desarrollo que les han prestado los teólogos. Enumeremos algunas:

- “Mysterium”. Domina en los tres primeros siglos y es típica de los Padres de la Iglesia sobre todo por su referencia a la Trinidad: “Ecclesia de Trinitate”. La raíz es bíblica y patristica. A ella ha vuelto los ojos el Vaticano II.

⁶⁷ O.c.

- “Comunión”. Muy ligada a la anterior y como una variante de ella. Suele decirse que es el paradigma eclesial característico del primer milenio. Recuperada también con fuerza por el Vaticano II.
- “Sociedad perfecta”. Puede verse una variante de ella en la “societas christiana” medieval, pero es a partir de la Contrarreforma y el Vaticano I cuando adquiere todo su énfasis, que llega hasta los umbrales del Vaticano II... Domina ampliamente la eclesiología del s.XIX (Gregorio XVI, Pío IX, Vaticano I, León XIII) y primera mitad del s.XX (Pío X, Pío XI, Pío XII)⁶⁸. Pío X la propone casi como definitiva⁶⁹ y tiene una larga duración: de 1600 a 1940.
- “Cuerpo místico”, desarrollada sobre todo por Pío XII en la encíclica “Mystici corporis”. Acapara la escena de 1940 a 1960. Pío XII sostiene que es la imagen más acertada y completa en comparación con otras imágenes.
- Llegamos al Vaticano II. “Pueblo de Dios”, “mysterium”, “communio”, “sacramentum”... son categorías fundamentales de la eclesiología del Vaticano II. Es una vuelta al hilo bíblico y patrístico, con lo que se ha generado una “eclesiología renovada” en profundidad. El concilio también recoge las clásicas imágenes de “Cuerpo de Cristo” y “Templo o Esposa del Espíritu” (LG 7.8). Hay teólogos que gustan de añadir además las notas de Iglesia “ecuménica” y “samaritana”, o de Iglesia “servidora” y “curadora” como algo propio de postconcilio e inspirándose especialmente en GS.
- Por cercanía geográfica y vital, mencionamos a la teología latinoamericana con su propuesta de “Comunidades de base”⁷⁰.

Y la Iglesia sigue “en camino”, y se crearán en el futuro formas nuevas desde contextos socio-culturales y religioso-teológico-pastorales distintos. El Vaticano II no ha dicho la última palabra. Sería equivocado y cerraría la visión

⁶⁸ Cf. Y.-M. Congar, *a.c.*, 238 y Nota 43.

⁶⁹ Pío X, *Decreto «Lamentabili»*: rechaza que la «societas christiana» esté ligada como la sociedad humana a evolución constante (Cf. ASS 40 (1907) n. 53, p.477).

⁷⁰ Los documentos de Medellín y Puebla inician este camino. Cf. L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades eclesiales de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1980. La bibliografía sobre este tema es ya abundantísima. Por otra parte, la *Iglesia local-particular* es más que una forma histórica o modelo eclesiológico: es la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica en un lugar concreto (Cf. CD 11).

e inteligencia de los procesos históricos reales considerar al concilio como la meta definitiva en la búsqueda de formas de expresión de la Iglesia. "La Iglesia sigue creciendo y en camino"⁷¹. "Toda eclesiología es provisional, hay que aguardar siempre a la acción futura de Dios, hay que estar siempre a la expectativa de la luz que vendrá de la historia futura"⁷². "La Iglesia nunca debe hacerse prisionera totalmente de una configuración histórica determinada. Cada época, partiendo de su situación, ha modelado una imagen particular de la Iglesia. El Vaticano II ha abierto un camino y señala la senda a seguir. La meta, sin embargo, se pierde en el horizonte"⁷³.

No obstante, hay quienes ven el peligro de un estancamiento en la época postconciliar que satisface a algunos. No es ésta la solución. Hay que estar abiertos a nuevas formas, categorías y conceptos más allá de los propuestos por el Vaticano II.

La última palabra del magisterio para nosotros sobre la autocomprensión de la Iglesia se la debemos al Vaticano II, pero bien conscientes de una Iglesia "en itinerancia".

El Vaticano II ha hecho claras opciones eclesiológicas teológicamente importantes. Ha pasado de una eclesiología acuñada con un lenguaje esencialista y jurídico para proponer otra como acontecimiento histórico, gravitando sobre todo en los conceptos de "comunidad" y "sacramento"⁷⁴, recuperando así la vena bíblica y patristica, a partir siempre del "misterio". Quizá la síntesis más feliz que conjuga estos elementos clave es la de Juan Pablo II: "La Iglesia misterio, comunidad y misión"⁷⁵, la "Iglesia como misterio de comunidad trinitaria en tensión misionera"⁷⁶.

⁷¹ A. Antón, *O.c.*, 158s.

⁷² L. Sartori, «Iglesia» en *Nuevo Diccionario de Teología*, I, Cristiandad, Madrid 1982, 716.

⁷³ A. Antón, *O.c.*, 726-727.

⁷⁴ Sobre «eclesiología de comunidad» la bibliografía es abundantísima. Sobre la «Iglesia-sacramento» cf. entre otros M. Schmaus, *El credo de la Iglesia Católica*, II, Madrid 1970, 244; P. Smulders, «La Iglesia como sacramento de salvación» en G. Baraúna (ed), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Herder, Barcelona 1968, 378. La Iglesia como «sacramento de salvación» aparece por primera vez en el magisterio oficial de la Iglesia.

⁷⁵ *Exhortación apostólica postsinodal «Pastores dabo vobis»*, n. 17c.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 12b.

La “eclesiología de comunión” ha ganado terreno en los años que han seguido al concilio y fue confirmado por el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985.

Entre las tres “imágenes mayores” de la Iglesia, el Vaticano ha desarrollado sobre todo la de “Pueblo de Dios” (LG, cap.II) sin olvidar, como indicamos anteriormente, las de “Cuerpo de Cristo” y “Templo del Espíritu”. Se dice que el Vaticano II ha hecho posible la “eclesiología total”. De esta forma, ha lanzado a la Iglesia hacia un futuro que queda por hacer.

4. La Iglesia real: el misterio de la Iglesia y la forma histórica de expresarlo

Iglesia real, una “realitas complexa” (LG 8a). En ella, entre su esencia y la forma histórica de expresarla, se da una *relación dentro de una tensión dialéctica*. “No se puede hablar legítimamente de la Iglesia más que dialécticamente, afirmando de ella a la vez atributos en los que existe una tensión”⁷⁷. Por tanto, abordamos este tema capital no como “misterio de la Iglesia y forma histórica de expresarlo”, sino como “misterio de la Iglesia en la forma histórica de expresarlo”, o sea, no como dos realidades que discurren en paralelo, sino que se dan íntimamente implicadas.

4. 1. Relación de las formas históricas con el misterio

La mediación histórica, en cualquiera de sus expresiones, es umbral que da acceso al misterio eclesial, puerta por la cual es necesario pasar. Accedemos al misterio de la Iglesia “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS 46) (El subrayado es nuestro).

La eclesiología no es estática, sino que posee su ritmo histórico y evolutivo. La Iglesia de Jesús permanece el valor fundamental como lo permanente, pero el teólogo no puede olvidar que ese presupuesto necesita una expresión histórica plural; la traducción de ese valor fundamental a las circunstancias concretas requiere un proceso complejo de elaboración teológica que da como resultado determinadas formas históricas.

⁷⁷ Y.-M. Congar, «A modo de conclusión» en G. Baraúna, *O.c.*, II, 1300.

La forma histórica hay que entenderla en su relación con lo que está más allá de lo expresado, es percepción del misterio eclesial “en el fragmento”, en un repensar constante del misterio para decirlo de otra manera más fecunda y actual. La inagotable profundidad y riqueza del misterio eclesial motiva la incansable búsqueda de formas para expresarlo en la manera en que el hombre puede hacerlo con su propio lenguaje humano.

4.2. La forma histórica “abierta” al misterio, remite a él

Las formas históricas están esencialmente *abiertas* al misterio y son normadas o reguladas por él; de alguna manera *anticipan* la Patria... Proceden de la *escucha* del misterio, en él reposan y a él se remiten, son *obediencia* al misterio escondido en ellas, lo evocan sin apresararlo en un progresivo desvelamiento de lo aún no desvelado. Las formas históricas, realidades “penúltimas”, no pueden entenderse presuntuosamente cerradas; abiertas hacia delante y con la fe en la Iglesia de Cristo, buscan su profundidad más íntima. El dinamismo de la fe y de la teología, animadas desde dentro calladamente por el Espíritu, es lo que introduce paulatinamente en el misterio eclesial.

La referencia al misterio, por una parte, relativiza toda forma histórica e impide su canonización, y, por otra parte, incita al retorno constante al misterio. No siembra nostalgia por el pasado, sino que camina hacia el cumplimiento de la esperanza que no defrauda. No es un repliegue hacia atrás, sino un éxodo hacia adelante. Hay una “dimensión de adviento” en toda forma histórica, todo enunciado sabe que la Iglesia está más allá de lo que se afirma con conciencia inmediata y está fecundado por el misterio que atrae. Por consiguiente, la relación entre misterio de la Iglesia y forma de expresarlo no es meramente exterior o tangencial. Las formas históricas son afirmaciones humanas sobre el misterio eclesial y, aunque no se pueden identificar con él, expresan algo del mismo; sin ellas, dicho misterio sería totalmente desconocido por nosotros. En las formas históricas, con todos sus límites, ha permanecido viva la Iglesia de Jesús, se ha hecho patente y relevante su misterio. La comunidad cristiana, como pueblo en camino hacia la plenitud escatológica, ha vivido y vive un proceso histórico de interpretación del acontecimiento de la Iglesia de Dios.

Hay en la forma histórica un “plus” que desborda lo que afirmamos inmediatamente. “Toda gran palabra humana se extiende, más allá de lo que la inmediata conciencia dice, hacia mayores profundidades; en lo dicho se encierra siempre un *plus* de lo no dicho, algo que hace que las palabras vayan creciendo

con el avance del tiempo”⁷⁸. La forma histórica es la *expresión humana de esa fe del misterio eclesial* en una determinada situación, es el lugar de la verdad del acontecer eclesial, lugar indispensable para nuestra relación con él. Las formas históricas son *abiertas* pues la fe que expresan dice referencia al futuro escatológico del pueblo de Dios que se va comprendiendo y construyendo en la historia.

Toda forma histórica se encuentra en una tensión dialéctica entre dos polos: fidelidad al misterio de la Iglesia del que proceden y reciben sentido, y fidelidad a una expresión de ese misterio en categorías adaptables a la situación concreta en que vive la comunidad. De ahí nace algo peculiar: las formas históricas *desvelan* y a la vez *velan* el misterio eclesial, lo aclaran y lo ocultan; son el alba que remite a lo escondido aún; son perennes viajeros en espera de una meta, son el “más acá” del misterio que remiten a un “más allá”. Por tanto, hay, por una parte, asimetría entre forma histórica de la Iglesia y su misterio; por otra parte, se necesitan mutuamente. La forma histórica, sin ser la encarnación exacta del misterio eclesial, nos lo revelan en cuanto que late en su interior.

4.3. *Acceso al misterio de la Iglesia por medio de las mediaciones históricas*

Este título puede entenderse como una modalidad de la problemática visible-invisible en la Iglesia. Planteado en el plano eclesiológico, hay que decir que “no hay en ninguna parte ni ha habido nunca una esencia de la Iglesia *en sí*, desprendida y químicamente desligada de las formas históricas”⁷⁹.

4.3.1. *La dialéctica visible-invisible, mundano-escatológico*

“Credo Ecclesiam”. La Iglesia es objeto de fe, un artículo del credo. Pero el misterio de la Iglesia pide comprensión (“Fides quaerens intellectum”), ha sido revelado al hombre para que éste tenga al fin acceso al mismo. “Lo que estuvo escondido desde el principio” (Ef 3,9; Rom 16,26) y era

⁷⁸ J.Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*. El cristianismo y las religiones del mundo, Sígueme, Salamanca 2005, 219.

⁷⁹ H.Küng, *O.c.*, 15-16

absolutamente desconocido para el hombre “*ahora ha sido revelado a los que creen en él*”(Col 1,26; cf. Ef 1,9; 3,3-5), o sea, el creyente conoce algo del misterio que Dios ha revelado. Este conocimiento el hombre lo expresa en categorías del lenguaje humano, el propio del hombre. Esta es la tarea de la teología. Por tanto, el hombre comprende y expresa el misterio revelado de la Iglesia con formas históricas, de donde la necesidad y el valor de éstas, que no son lo más necesario, pero sí lo más urgente para decir algo sobre la Iglesia.

Esencia de la Iglesia y forma histórica no deben disociarse. Las formas históricas se convierten en “cuerpo visible del misterio invisible”, la manifestación concreta de la Iglesia del Señor se hace en la forma histórica; no hay en ninguna parte de la revelación del misterio nudo y desnudo. Este es el papel de la eclesiología para que la Iglesia no quede reducida a algo abstracto que sobrevuela sobre la historia. La Iglesia real es una Iglesia histórica, hay que eludir un “platonismo eclesiológico” como hace el Nuevo Testamento que nos presenta una Iglesia en la historia de este mundo. La forma histórica no es un añadido externo a la Iglesia de Dios, sino que pertenece a ella⁸⁰. “Una esencia sin forma es informe y, por ende, irreal; y una forma sin esencia es inconsistente, ficticia y, por ende, igualmente irreal...La esencia real de la Iglesia real acontece en forma histórica”⁸¹. Sólo así la Iglesia puede ser “signo de Dios entre los pueblos” (Vaticano I), “sacramento universal de salvación”(Vaticano II). La Iglesia es simultáneamente “signo de fe” y “misterio de fe”; no hay Iglesia sin misterio y no hay Iglesia sin forma histórica; ni una Iglesia pura esencia ni una

⁸⁰ Lo dicho no atenta ni disminuye el carácter misterioso de la Iglesia. Nos hallamos ante la dialéctica visible-invisible(humana-divina, terrena-celestial...). La eclesiología de la Contrarreforma, personificada en R.Belarmino, hubo de salir al paso de la eclesiología de la Reforma: «Así se comprende que contra la nueva doctrina de la invisibilidad esencial de la Iglesia, se resaltara sobre todo el lado visible de la misma, por el que se legitimaba también en el orden visible como la verdadera Iglesia de Jesucristo»(J.Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia...*, 87). Se salvaba de esta manera la visibilidad o «signo» de la Iglesia, «pero con ello no se decía todo lo que debe decirse de la Iglesia; es más, quedaba intacto su más íntimo misterio, su verdadera esencia»(*Ibid.*, 88). «Para entender la peculiaridad de la Iglesia como signo, primariamente hay que ver en ella su verdad espiritual...La Iglesia, presencia del misterio, aparece en forma de una corporación social; es una sociedad concreta erigida sobre un fundamento divino»(M.J. Le Guillou, «Iglesia» en K.rahner et ALII, *Sacramentum mundi*. Enciclopedia Teológica, , Herder, Barcelona 1973, col. 605.6II).

⁸¹ H.Küng, *O.c.*, 15.

Iglesia pura forma. “Era menester contemplar de nuevo el lado interno y externo de la Iglesia”⁸². Iglesia real y formas históricas no son separables, aunque sí diferenciables, son compatibles sin perder cada una su peculiaridad. El Vaticano II ha dejado bien claro que hay una sola Iglesia a la vez visible e invisible, que no son dos realidades distintas⁸³. La eclesiología católica recalca esta idea: “No hay dos Iglesias, una visible y otra invisible. No es cierto que lo invisible sea la esencia y lo visible sea la forma de la Iglesia. No, la Iglesia una es siempre, a la par, visible e invisible en su esencia y en su forma. La Iglesia creída es, consiguientemente, una sola Iglesia: *invisible en lo visible*, acaso mejor, *oculta en la visible*”⁸⁴. En realidad, solo hay una Iglesia indivisible que es, a la vez, misterio y signo de fe, vida misteriosa y manifestación visible de esa vida. Aquí no hay en realidad separación entre caridad y derecho, entre Iglesia visible e invisible, sino que se alcanza el verdadero corazón de la Iglesia en que se unifican ambas realidades, tantas veces disociadas de hecho”⁸⁵.

Por consiguiente, las formas históricas guardan una relación íntima y no sólo exterior con el misterio de la Iglesia. “La Iglesia es, ante todo, una realidad concreta y experimentable cuya significación verdadera sólo se descubre en la fe”⁸⁶. La articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo: Ef 4,16” (LG 8), así es signo para el mundo entero. Esto realza la importancia de lo social e institucional, que no puede relegarse a algo meramente negativo. Hay que conceder todo su valor a la vía empírica para acceder al misterio de la Iglesia⁸⁷.

El misterio revelado de la Iglesia *exige predicados históricos*. Lo afirmado por san Agustín sobre la transición de la Iglesia a Cristo⁸⁸ podemos

⁸² J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia...*, 89.

⁸³ «La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, *no deben ser consideradas como dos cosas distintas*, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino» (LG 8a) (las cursivas son nuestras). La Iglesia es «entidad social visible y comunidad espiritual» (GS 40b).

⁸⁴ H. Küng, *O.c.*, 53.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia...*, 89.100.

⁸⁶ M.-J. Le Guillou, *a.c.*, col. 603.

⁸⁷ Cf. S. Pié-Ninot, *O.c.*, 501-505; *Cl. Delperro, La credibilidad de la Iglesia ayer, hoy y mañana*, México 1995, 93.

aplicarlo a la transición de las formas históricas al misterio eclesial: lo que vemos y experimentamos directamente es una forma concreta de la Iglesia, lo institucional y sociológico, en cuanto “signo” identificador de la Iglesia de Jesús y del Reino de Dios. Paso de lo sensible al misterio: la forma histórica es necesaria para hacer accesible al hombre el misterio eclesial. El misterio de la Iglesia que ha sido confiado a los creyentes (Cf. Jds 3) ha encontrado expresión en grado variado de adecuación a lo largo de los siglos.

4.3.2. *Dialéctica misterio eclesial-institución eclesiástica*

Lo expuesto sobre las formas históricas vale lógicamente para las “instituciones eclesiásticas” que, en realidad, son una forma de mediación histórica. Pero merece la pena decir una palabra al respecto por la alergia tan corriente en nuestros días a todo lo institucional en la Iglesia

¿Cuál es el enclave eclesiológico de tales instituciones?. Los principios generales necesitan ser especificados por una concreción que sirva a la sociedad como norma de comportamiento social. A esta concreción se le llama “positivización” y su resultado es la ley positiva: ésta (institución eclesiástica) positiviza el principio general (esencia de la Iglesia). De acuerdo con esto, la comunidad de los creyentes también elabora sus representaciones de la Iglesia, positivando los principios eclesiales revelados que Cristo ha dado a su Iglesia. Más aún, en no pocos casos, el dato revelado está dado envuelto ya en el ropaje de la positivización eclesiástica. Por eso, la expresión “derecho divino” ha sido utilizado a veces en teología para expresar el conjunto de núcleo y envoltura positivizada del mismo. De esta manera, la institución eclesiástica conlleva algo del misterio eclesial revelado; ese algo ya positivizado es una de las formas históricas, y no existe sin el influjo del Espíritu Santo que anima y guía a la Iglesia en la historia, por donde la institución válida y aceptable no puede ser contraria al misterio de la Iglesia.. Por las instituciones eclesiásticas se da expresión a las exigencias originarias que brotan de lo más íntimo de la Iglesia y, de esta forma, quedan implicadas en el designio salvador de Dios y en su economía de la historia de la salvación. La institución eclesiástica deriva de la naturaleza social de la Iglesia y sirve para cumplir su misión en la historia ⁸⁹.

⁸⁸ «El poder divino no se manifiesta ya en la vida de Cristo que no vemos ya más, sino en la Iglesia viviente, presente bajo nuestros ojos»(PL 38, 659-660).

La Iglesia es una “sociedad provista de sus órganos jerárquicos...para el acrecentamiento de su cuerpo” (LG 8a), para la realización de la Iglesia. En esta trabazón de la Iglesia visible se inserta la institución eclesiástica, es más, representa aquel elemento que, por voluntad del Señor, configura su conducta institucional para que sirva adecuadamente a la acción del Espíritu. Las instituciones eclesiásticas que brotan en el caminar de la Iglesia por la historia se enraízan en el misterio eclesial y tienen su fundamento en la voluntad fundadora del Señor, pero no son algo absoluto y necesitan una constante revisión y actualización. Fidelidad al misterio y renovación constante: he aquí la doble referencia que tiene que tener en cuenta la eclesiología. “Fidelidad en la novedad y novedad en la fidelidad”⁹⁰. Por tanto, no hay lugar ni son teológicamente sostenibles las pretendidas contradicciones y antinomias entre misterio de la Iglesia e institución eclesiástica, sino que se trata de dos factores que se autoimplican en la vida y en la actividad de la Iglesia; ambos elementos son compatibles sin confundirse ni anularse entre sí⁹¹.

4.3.3. *Formas históricas: el “ya” que anticipa el “todavía no”*

Forma histórica e institución eclesiástica puede decirse que llevan el misterio de la Iglesia *en germen*, ya sembrado en la tierra y en crecimiento, que será un día plenitud definitiva: “Pueden ya ofrecer una cierta imagen anticipada del mundo futuro” (GS 39) e “interesan grandemente al Reino de Dios” porque vivimos ya en la última de las edades: cf. ICor 10,11⁹². En la forzosa limitación de lo humano, se puede afirmar que se nos manifiesta y se hace visible el misterio de la Iglesia a través de formas históricas bajo la acción

⁸⁹ Por eso, podríamos decir que, en realidad, no hay institución eclesiástica sin relación alguna al misterio de la Iglesia, «meramente positiva» u obra exclusiva del hombre, «meramente eclesiástica o de derecho eclesiástico» sin contenido teológico.

⁹⁰ Juan Pablo II, *Constitución «Sacrae disciplinae leges»*: AAS 75 (1983).

⁹¹ Escuchemos la voz de un canonista: «La institución es también *misteriosa*, donde lo humano es tan esencial como lo divino, lo material tan indispensable como lo trascendente, lo extructural externo tan indispensable como lo íntimo y vital del mundo del Espíritu. Otra Iglesia sería acaso posible, pero desde luego no sería la Iglesia de Jesús. Su elemento humano será acaso inadecuado, pero no por eso es menos necesario y menos esencial en el ser de la Iglesia»(J.M^a.Piñero Carrión, *La ley de la Iglesia*. Instituciones canónicas, I, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1993, 28).

interna del Espíritu Santo que dirige a la Iglesia peregrina, conduciéndola con seguridad a la meta de la Patria. En las mediaciones históricas “pregustamos” ya de alguna manera el misterio eclesial; son el resultado de un “embrión” que va desarrollándose. De la raíz del misterio, los frutos de las formas históricas; de aquella semilla, estos desarrollos.

Lo que ya tenemos (“germen”, “embrión”, “semilla”...) nos asegura que estamos en el buen camino hacia la plenitud definitiva y, al mismo tiempo, dejan en nosotros la insatisfacción que produce lo provisional o transitorio como nos recuerda la escatología. El “ya” de ahora no puede ignorar, ocultar o suplir el “todavía no” escatológico. Con fe y esperanza aguardamos la consumación final de la Iglesia, que transfigurará nuestras representaciones humanas y oscuras ante la imagen radiante de la Iglesia escatológica. “La Iglesia existe en este mundo y vive y actúa en él, constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo”(GS 48) y “su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad”(GS 40b), y expresa su ser con los medios propios del hombre, medios temporales y no escatológicos, pero tiene un destino ultramundano o escatológico “que sólo en el mundo futuro podrá alcanzar plenamente”(GS 40b); tiene “finalidad escatológica y de salvación”(GS 40a).

5. Contenido y valor teológico de las mediaciones históricas

Las bases están sentadas en lo tratado más arriba en el apartado 4, pero ahora haremos un mayor desarrollo.

5.1. Las formas históricas están habitadas por el misterio y de éste reciben su sentido y valor y son vehiculos del mismo

Debemos precisar el contenido de los conceptos y hacer recto uso de los términos con que los expresamos. Pues bien, hemos visto que los términos con que hablamos del misterio eclesial, aún siendo humanos e incapaces de agotar el misterio, sin embargo lo atisban y se abren a él. Esto nos autoriza a hablar del valor teológico de las formas históricas.

⁹² Cf. J.M^a.Carda Pitarch, *La Iglesia de Cristo*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1987, 245.

Debemos situarnos más allá de la mera perspectiva histórico-cultural. Estamos ante un tema propio del teólogo, no del historiador, del canonista o del sociólogo. Por tanto, es otro nivel, el propio de la teología.

Toda representación histórico-cultural de la Iglesia como realidad sobrenatural tiene sólo un sentido "analógico" con la representación que se da de una realidad natural o social, pues, en el caso de la Iglesia, la representación está intrínsecamente determinada por la finalidad salvífica a la que está ordenada

Podemos servirnos de este planteamiento de un eclesiólogo: "¿Es lo constitucional en la Iglesia un elemento sociológico-histórico accesorio, añadido a su verdadera sustancia teológica? ¿O tiene sentido genuinamente teológico? ¿Cómo cabe legitimar teológicamente que la figura sacramental de la Iglesia adquiere una forma institucional?"⁹³.

Quien quiera asignar a la Iglesia una presencia permanente en la sociedad tendrá que afirmar y fundamentar su dimensión histórica e institucional en principios teológicos. De ahí que la justificación teológica de unas representaciones de la Iglesia acuñadas desde lo histórico se convierta en un tema capital. Recordemos una vez más que el Nuevo Testamento nos muestra no sólo el misterio de la Iglesia, sino también algunas formas humanas de expresarlo.

El misterio eclesial trasciende la exterioridad de las mediaciones históricas, pero el simbolismo de éstas es imprescindible para el hombre. Todo lo referente a la Iglesia debe ser sacramental y, en la medida en que se abre a las sugerencias del Espíritu, su forma de expresarse de manera histórico-visible es una realización eficaz de la salvación de Dios. Las mediaciones históricas encarnan en la historia el misterio eclesial, lo hacen experimentable, "por eso, en la historia y en los cambios históricos de la fe y de la Iglesia su principio original se halla siempre presente y vivo con mayor o menor intensidad, fidelidad o correspondencia, pero será necesario el criterio teológico para enjuiciar en cada caso el momento histórico y la cristalización de la fe y de la Iglesia que en él se manifiestan"⁹⁴.

La Iglesia de Cristo no es sólo gracia, sino también mediaciones humanas por las que el creyente desentraña su riqueza. La grandeza y la humildad de la

⁹³ M.Kehl, *O.c.*, 361.

⁹⁴ H.Fries, *a.c.*, 232.

forma histórica están precisamente en que pueden acceder en aproximación al misterio eclesial. El teólogo percibe un misterio de gracia, la comunicación de algo que se le revela y otorga de manera inmerecida.. Las mediaciones históricas reciben del Señor el cometido de actualizar el misterio eclesial; están vinculadas al *Mysterium salutis*, conjugando la razón humana y la lógica de la revelación divina, y este reto existirá siempre por razones teológicas y no meramente sociológicas. Las formas históricas no pueden ser vistas como una “decadencia” del misterio iniciada desde el principio, sino bajo la forma de una actualización en cada momento histórico ⁹⁵.

Las mediaciones históricas forman parte de ese capítulo de la teología en el que vemos cómo el lenguaje humano tiene contenido y está grávido del misterio, de esa realidad última y escondida que no se reduce a ser trascendencia doxológica a la que sólo cabe abrirse en el asombro y en la adoración. El lenguaje teológico tiene la osadía de moverse en la esperanza despierta y empeñada en expresar “more humano” el misterio, convencido de la circularidad entre el sujeto humano y el misterio divino. El recuerdo de la promesa no apacigua al teólogo, sino que lo agujonea y despierta en él el “cor inquietum”. El “esjaton” del misterio no es el competidor o el destructor del quehacer teológico, antes bien, es el estímulo para seguir buscando y profundizando en su discurso. De alguna manera, la salvación de lo último irrumpe en lo penúltimo, lo divino habita y se manifiesta en lo humano de acuerdo con la lógica interna de la encarnación. “Por este camino, lejos de contraponerse *lo último* a lo penúltimo, el creyente aprende a amar *lo penúltimo en el horizonte de lo último*...No se puede ni se debe pronunciar la última palabra antes de la penúltima”⁹⁶. La forma histórica es el alborear de lo último del misterio de la Iglesia en nosotros. Aquí confluyen la audacia y la humildad de la teología.

El misterio se nos muestra en modos y categorías humanas para que sea posible la revelación. El Verbo eterno se hizo palabra humana, ésta pasa a ser epifanía de Dios, Dios se dice en lengua humana. El hombre puede comprender y expresar lo que Dios ha comunicado, y es entonces cuando el lenguaje humano adquiere su cota más alta de dignidad y nobleza. Las formas históricas; “en la debilidad” de sus límites, son “kairológicas”, están grávidas de gracia, el misterio de la Iglesia habita el fragmento de la forma histórica.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ B.Forte, *A la escucha del otro*. Filosofía y revelación, Sígueme, Salamanca 2005, 189.

5.2. Fundamento en el misterio de la encarnación y de la sacramentalidad

“La Iglesia visible es el Hijo de Dios que se sigue mostrando hoy a los hombres en forma humana, continuamente renovada, eternamente joven; en una palabra, es su encarnación persistente”⁹⁷. El Vaticano II habla de “notable analogía (*non mediocrem analogiam*) del misterio de la encarnación y el de la Iglesia (Cf. LG 8a)”⁹⁸. Iglesia “complexa realitas”, visible-humana e invisible-divina. Por esta analogía con el Verbo encarnado, las mediaciones humanas para expresar la Iglesia tienen como fundamento a la Iglesia-misterio, siendo dichas mediaciones elemento necesario en la Iglesia del Verbo encarnado.

La sacramentalidad de la Iglesia enseñada por el Vaticano II nos proporciona nueva luz y refuerza el valor teológico de las formas históricas. La concepción sacramental de la Iglesia solo podría significar de hecho un peligro cuando en ella se quisiera separar el signo y la realidad significada; la revelación está ligada a un lenguaje simbólico, y no olvidemos que los signos nunca son solamente externos, sensibles o públicos, sino también espirituales e internos. No podríamos entender ni expresar el misterio eclesial sin ellos. Por tanto, signo o mediación histórica y esencia de la Iglesia se aúnan en el concepto sacramento, el misterio es vehiculado en la forma histórica.

El sacramento es un instrumento de Dios para realizar su plan de salvación y santificación; nos habla de los medios de que dispone la Iglesia y en los que realiza su misión. “La Iglesia, que es al mismo tiempo comunidad en Cristo e institución, tiene los medios para completar la edificación de sí misma”⁹⁹, y su desempeño está asegurado porque el Espíritu la asiste indefectiblemente a lo largo de la historia (Cf. DV 8c). La Iglesia ha de ser sacramento o signo, es decir, encarnación externa del misterio de la salvación trinitaria. En conclusión:

⁹⁷ J.A.Möhler, citado por S.Dianich, «Eclesiología» en L.Pacomio et ALII, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, II, Sígueme, Salamanca 1982, 307.

⁹⁸ LG 8a. Algunos antecedentes del magisterio: «Así como Cristo, cabeza y ejemplar, no se entiende completo si en él se considera sólo la naturaleza humana y visible o solamente la naturaleza divina e invisible, sino que es uno solo de las dos y en las dos naturalezas, tanto la visible como la invisible, así su cuerpo místico no es la verdadera Iglesia sino en cuanto sus elementos visibles toman fuerza y vida de los dones sobrenaturales» (León XIII, *Encíclica «Satis cognitum»*, n.4; cf. Pio XII, *Encíclica «Mystici corporis»*: AAS 35 (1943) 204s.; Pablo VI, *Discurso a la S.R.Rota*: AAS 65 (1973) 98.

⁹⁹ M.-J.Le Guillou, *a.c.*, col.608.

podemos decir que el valor fundamental de las mediaciones históricas es precisamente el de manifestar externamente la salvación que viene de Dios. El Vaticano II proclama claramente que la mediación histórica, elemento humano, guarda una estrechísima relación con la naturaleza de la Iglesia, elemento divino¹⁰⁰:

Esencia de la Iglesia y sus mediaciones no tienen el mismo calado teológico por lo que no se identifican ni confunden pues siempre habrá un desnivel y tensión entre ellas. Ello no obsta para una relación necesaria: sin una forma o expresión históricas no es posible la Iglesia como “sacramento universal de salvación”; no hay universalidad —para todos los hombres de todos los tiempos— de la Iglesia sin su representación en mediaciones ancladas en la cultura durante el devenir histórico.

Las formas históricas son derivación y consecuencia de la estructura sacramental de la Iglesia, que es cuerpo terreno de Cristo glorioso. Por consiguiente, es a través de la mediación de las formas como nos encontramos con la Iglesia de Dios. La Iglesia, en cuanto acontecimiento sacramental, aún en sí un elemento humano y un elemento de fe. Siendo sacramento, su realidad interna se realiza y manifiesta en la esfera de la realidad externa eclesial: la realidad interna se inserta en la dimensión visible de la historia de la salvación. Es, por tanto, necesaria la mediación histórica para hacer eficazmente activa y presente en cada momento la salvación y liberación realizada por Cristo por medio de la Iglesia. La acción de la Iglesia, animada por el Espíritu, es eficaz como expresión visible de la acción de Cristo. La salvación confiada a la Iglesia tiene que objetivarse y realizarse en su dimensión externa y social. De hecho, no nos llega la salvación ni podemos acceder al misterio sin alguna mediación histórica.

Las formas históricas tienen raíces sacramentales, nacen del sacramento y existen para el sacramento; gozan de índole sacramental y tienen, a la vez, significación humana y visible. La situación tensional entre “misterio” y “forma histórica” dentro de la Iglesia no oponen a dos Iglesias entre sí. Hay que superar la antítesis sin esperar que desaparezca la tensión viva. Desligar los dos elementos o suprimir uno en provecho del otro no sería leal ni respetaría a la Iglesia de Cristo, pues ésta no existe para nosotros si no es “encarnada” en alguna forma histórica¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. Nota 83.

¹⁰¹ Cf. J.M.^o Piñero Carrión, *O.c.*, 29.

La mediación de las formas históricas tiene una doble vertiente: descendente y ascendente. En efecto, a través de ella desciende hasta nosotros el misterio como ofrecimiento del don de la gracia y del amor de Dios al hombre, y, por otra parte, ascendemos nosotros al misterio, es decir, en ella encuentra el hombre el don de Dios.

5.3. Tensión y "autoimplicación" de Iglesia histórica e Iglesia escatológica

El Vaticano II (Cf. LG, cap.VII) aborda la índole escatológica de la Iglesia peregrinante, señalando tanto la tensión como la relación de ésta con la Iglesia escatológica. Desde esta perspectiva –tensión y relación– se abre otra pista para ver el contenido teológico de las mediaciones históricas.

La Iglesia peregrinante no es la Iglesia escatológica, pero tiende a ese fin como a su meta, lleva en su seno esa aspiración dentro de la tensión entre tiempo y eternidad. La Iglesia peregrinante está llamada a la plenitud escatológica: "alcanzará su consumada plenitud en la Iglesia celeste...será perfectamente renovada en Cristo" (LG 48a), pero tiene ya las "primicias" (Cf. Rom 8,23). Más aún, "la restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por él continúa en la Iglesia" (LG 48b; cf. ICor 10,11)¹⁰².

Con el trasfondo de la Iglesia peregrinante hacia la Iglesia escatológica y su estrecha relación, podemos afirmar que las mediaciones históricas, aunque "signos en la debilidad", en cierta manera (*reali quodam modo*) vehiculan algo definitivo, y el Vaticano II habla de comunión entre Iglesia terrena e Iglesia escatológica (Cf. LG 49.50). Las formas históricas guardan relación con la escatología bajo la guía del Espíritu Santo. "El impulso actual de la Iglesia terrena procede de donde está su porvenir"¹⁰³. El elemento histórico de la Iglesia significa y encierra "en la debilidad del signo" y como "primicias" el misterio escondido

¹⁰² «La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros, y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera (*reali quodam modo*) se anticipa en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta» (LG 48c).

¹⁰³ J.M^o Carda Pitarch, *O.c.*, 349.

de la Iglesia.

5.4. *A modo de conclusión*

Las mediaciones históricas, a pesar de sus límites, son medios con valor teológico para hacer efectiva en la historia la salvación de Dios. Limitadas, pero salvan. Son un factor teológico imprescindible en la historia de la salvación.

Cuando son capaces de autocrítica, saben muy bien que son de naturaleza humana y, por tanto, necesitadas de purificación y de apertura al misterio, pero saben también con certeza que, en su núcleo, tienen valencia teológica y son la *mostración de la verdad misma de la Iglesia*, no son neutrales de cara al ser de la Iglesia y su misión, no son simplemente algo externo al ser de la Iglesia o algo meramente funcional, como un revestimiento o vestido del que la Iglesia podría despojarse, pues en este caso se volatizaría la Iglesia. Pero, en todo caso, las mediaciones históricas deberán partir siempre del misterio de la Iglesia que les precede y estar abiertas o referidas a él frente a cualquier pretensión de autonomía.

El misterio de la Iglesia se nos ofrece al mismo tiempo como desafío y como posibilidad. Desafía cualquier expresión del mismo y necesita esta expresión para que el hombre pueda acceder a él. Las formas históricas son capaces de abrirse a la novedad improgramable e indeducible del misterio eclesial. ¿Pero qué sentido tendría una revelación que no encontrara un sujeto capaz de acogerla, comprenderla y expresarla en su lenguaje? Ante la revelación, el hombre tiene que vérselas con la soberanía y sobrepujanza de Dios que se revela, pero también ante la voluntad divina de darse a conocer y de entrar en diálogo con el hombre, haciéndole interlocutor que actúa como tal con sus posibilidades. No hay revelación si junto a la “Palabra de Dios” no hay también una “palabra del hombre”.

Refiriéndose a las variadas formas de la Iglesia desde el concilio de Trento, un reconocido historiador nos previene para no “bagatilizar” dichas formas porque encierran valores teológicos¹⁰⁴. La Iglesia es el pensamiento del Eterno que ha entrado en el tiempo, pensamiento del encuentro entre dos mundos: el venir divino y el caminar humano. Las formas históricas ni son ajenas al

¹⁰⁴ Cf. H. Jedin, *O.c.*, 877.

pensamiento divino sobre la Iglesia ni agotan el misterio eclesial. La Iglesia se inscribe en el marco del “venir divino” y del “caminar humano”. Esta es nuestra Iglesia, la Iglesia del entretiem po.

6. Características de las mediaciones históricas

Este último apartado puede considerarse como una síntesis de todo lo expuesto pues recogeremos las ideas principales en torno a las mediaciones históricas. Al exponer sus características, estamos señalando sus señas de identidad.

6.1. Necesidad

Ya nos ocupamos de este tema en el apartado 4.

“La Iglesia ha de entenderse desde el misterio de Dios, pero igualmente ha de entenderse partiendo del proceso histórico en que ella ha crecido”¹⁰⁵.

La *necesidad* de las formas históricas tiene una justificación teológica. El fenómeno de las mediaciones surge de la naturaleza de la misma Iglesia. Esta es un misterio y para hablar de él no podemos hacerlo directamente, sino que tenemos que acudir a analogías de nuestra experiencia en el mundo. La Iglesia de Cristo no puede existir en el mundo si no tiene una estructura más o menos similar al resto de las instituciones humanas. Por eso, la forma histórica es “signo auténtico e indispensable del acontecimiento escondido, y también el instrumento históricamente necesario para que este acontecimiento se reproduzca y se extienda a todo el mundo. El elemento social es indispensable para que el acontecimiento tenga un relieve histórico y una posibilidad de realizarse en el nivel histórico”¹⁰⁶. El misterio de la Iglesia revelado por Dios no se da sino por la mediación viva y testificante de las formas históricas. Sin éstas, el misterio eclesial quedaría a la postre como un armazón hueco. Las formas históricas son un reflejo y un signo de ese orden superior que es el misterio. La Iglesia es el pueblo de Dios que existe como forma histórica determinada, como cristalización del misterio eclesial en la historia.

¹⁰⁵ M.—J. Le Guillou, *a.c.*, col. 608

¹⁰⁶ S. Dianich, *a.c.*, 308.

Para estar presente y de modo eficaz en la historia, la Iglesia necesita unas formas empíricas que la encarnen, la hagan perceptible e inteligible. Cada época ha procedido de esta manera como nos da fe la eclesiología. “El concepto de Iglesia viene esencialmente determinado, entre otros factores, por la forma histórica que adopta en cada caso la Iglesia”¹⁰⁷. Junto a la relatividad, hay que tener en cuenta la necesidad de las formas históricas, que no son irrelevantes frente a la esencia de la Iglesia. Eclesiólogos e historiadores de la Iglesia han sabido conjugar la relatividad y la necesidad al mismo tiempo de la mediación histórica. Dejar desnuda a la Iglesia en su pura y radical esencia sin las variables de espacio y tiempo es desde el punto de vista histórico y teológico una quimera ¹⁰⁸.

El misterio no se ha dado de modo puro, siempre nos ha llegado encarnado en el lenguaje humano. El hombre no se ve solo ante “lo imposible” del misterio, no desespera ni pierde la paciencia por su incapacidad ante el misterio, sino que cuenta con la huella y acción del Espíritu, que habita en la Iglesia de Cristo y en el corazón de los fieles(Cf. GS 44). El Espíritu no sólo se adapta al sustrato humano y se sirve de él, sino que soporta las debilidades y la ignorancia propias del hombre marcado por el pecado. La acción del Espíritu está también presente en los modos con que el hombre ha expresado la Iglesia. Tratamos de la Iglesia *real y existente*. “No hay una esencia en un cielo inalterable de ideas platónicas, sino sólo en la historia de la Iglesia. La Iglesia real no sólo tiene una historia, sino que ella misma es al acontecer en la historia”¹⁰⁹. “Sólo si no se ve la esencia de la Iglesia detrás o por encima sino dentro de la forma histórica, llegamos a la Iglesia real”¹¹⁰. En efecto, “sirve de poco, a la larga, a los fieles y a la Iglesia la huída romántica de la Iglesia real o la pura negación de su figura histórica y social”¹¹¹.

En conclusión: sin las mediaciones históricas de la Iglesia (imágenes, modos, formas, símbolos, modelos...) nos quedaríamos totalmente mudos y ajenos

¹⁰⁷ H.Küng, *O.c.*, 14. En el periplo histórico de la Iglesia «se mantiene siempre algo permanente en las varias imágenes cambiantes de la Iglesia...Hay en la historia de la Iglesia y en la inteligencia de sí misma algo que permanece constante, pero este momento sólo se pone de manifiesto en lo variable»(*Ibid.*, 15).

¹⁰⁸ Cf. Q.Aldea, *Manual de Historia de la Iglesia*, X, Herder, Barcelona 1987, 139.

¹⁰⁹ H.Küng, *O.c.*, 24.

¹¹⁰ *Ibid.*, 16.

¹¹¹ M.Kehl, *O.c.*, 360.

al misterio eclesial.

6.2. *Mudables y provisionales, pero no absolutas*

Las mediaciones históricas son imprescindibles, pero no absolutas; necesarias, pero subordinadas como quedó apuntado más arriba en los apartados 2 y 3. Ahora recogemos las ideas principales sobre este punto.

Las formas históricas “pregustan” y, en cierto modo, “anticipan” (Cf. LG 48c) el misterio de la Iglesia, pero lo hacen en su condición de “hallarse en camino”, en lo recóndito de la fe; lo que podemos decir del misterio eclesial lo hacemos desde la lejanía de nuestra condición de peregrinos (Cf. 2Cor 8,6; IPe 2,11...). El misterio de la Iglesia será siempre superior a las realizaciones y expresiones empíricas del mismo por lo que éstas no pueden absolutizarse. Esta es una tesis unánime en teología¹¹². El empeño por la constante búsqueda de formas nuevas y mejores es prueba de ello. Es aplicable aquí el principio del Vaticano II sobre la Iglesia “*semper reformanda*”¹¹³ también en los modos con que se entiende y expresa a sí misma. Las formas históricas son manifestación visible de una Iglesia penitente y santificadora a la vez. La Iglesia es consciente de la imperfección de sus representaciones, imperfección que es una nota esencial de toda mediación histórica a la luz de la escatología.

El hombre, también el creyente y el teólogo, se ve continuamente tentado a *absolutizar lo relativo* en una proclividad a la “idolatría”; esto debe servirnos de advertencia¹¹⁴ para asumir la imperfección de las formas históricas. En esta imperfección consiste la diferencia entre la actual fase provisional y la fase final de la plenitud, entre los elementos que corresponden a la condición humana

¹¹² «El carácter histórico, relativo, prohíbe cualquier absolutización de una determinada forma y la abre a una constante renovación de cara a la autoabsorción definitiva en el reino consumado de Dios. Relatividad escatológica en comparación con la *Jerusalén celestial* a la que se encamina la Iglesia peregrina a través del tiempo... Provisionalidad de lo institucional en la Iglesia»(M.Kehl, *O.c.*, 427). Surgen muchos problemas cuando se pretende que un modelo de la Iglesia sea el definitivo: «Nuestro paradigma favorito, por muy excelente que sea, no resuelve todas las cuestiones»(A.Dulles, *O.c.*, 32).

¹¹³ Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad»(UR 6; GS 43).

¹¹⁴ «Es falsa, ante todo, la divinización del sistema y de las instituciones. Ni el

y la meta final hacia la que apuntan¹⁶⁵.

Las mediaciones históricas están sujetas al imperativo bíblico: "Sal de tu tierra" (Gén 12,1), al imperativo del éxodo, y así puede acontecer la Iglesia siempre como un nuevo nacimiento. Puesto que las formas históricas no pueden expresar a la Iglesia en su totalidad no pueden ser consideradas como definitivas¹⁶⁶. Esta real limitación nos aclara, por otra parte, otro punto importante: "cambio de forma" de la Iglesia en el devenir histórico no equivale a "cambio de Iglesia" o paso a otra Iglesia y ruptura con la anterior. "Hay una *esencia* de la Iglesia, pero no en inmovilidad metafísica, sino en una *forma* histórica perpetuamente mudable"¹⁶⁷.

Las formas históricas nacen y mueren, adquieren valor y lo pierden mediante un misterioso proceso que escapa al control del hombre e incluso a su comprensión. Una determinada forma histórica no puede convertirse en "ídolo" por considerarla definitiva, sino que tiene que estar dispuesta a ceder el paso a otras formas futuras. En el cristianismo hay un gratuito dinamismo obra del Espíritu que "va introduciendo a los fieles en la verdad plena" (DV 8c) y por el que la Iglesia "camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios" (DV 8b).

6.3. Plurales, variadas y complementarias

El Vaticano II reconoce la legítima variedad en el campo de las expresiones teológicas de la doctrina (Cf. UR 17; GS 62; AG 22).

Uno de los datos comprobado por la eclesiología es la comprobación de la enorme riqueza de formas y modos humanos que a lo largo de la historia se han creado para hablar de la Iglesia¹⁶⁸. Este notable fenómeno evidencia la riqueza de matices descubiertos en la Iglesia y, a la vez, crea en nosotros una

sistema ni la observancia de un sistema salvan al hombre; sólo lo salva lo que está por encima de todos los sistemas y lo que representa la apertura de todos los sistemas: el amor y la fe» (J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios...*, 394).

¹⁶⁵ Cf. J.M^a. Carda Pitarch, *O.c.*, 245.

¹⁶⁶ De la forma histórica puede decirse lo que GS 79 dice de la paz: «Numquam pro semper acquisita est, sed perpetuo aedificanda».

¹⁶⁷ H. Küng, *O.c.*, 15.

¹⁶⁸ Desde la misma Biblia (cf. LG 6) a la eclesiología de los primeros siglos (cf. H. Rahner,

cierta complejidad: ¿Con qué forma quedarse dado que ninguna agota el misterio eclesial? Por nuestra parte y desde la perspectiva teológica afrontamos el problema relacionando la *pluralidad* con la *complementariedad* de las formas históricas, o sea, evitando toda confrontación entre formas y toda opción que sacrifique alguna forma en aras de otra.

Lo primero que tendremos en cuenta es la historicidad de la revelación reconocida por el Vaticano II (Cf. DV 12.15.19; PO 16...) a la vez que el pluralismo en el interior de la Iglesia (Cf. GS 44.58.62; AG 22; UR 4...). El concilio no opta por la uniformidad y la absorción, sino por la variedad y complementariedad de las diversas tradiciones.

El fenómeno de la variedad de formas nos recuerda que la eclesiología es esencialmente histórica y está condicionada por la historia, dato fundamental que no se puede eludir, porque “el miedo al riesgo de la verdad histórica sería cabalmente una teología apocada, una teología de poca fe desde su punto mismo de partida”¹¹⁹. La rica “tipología eclesiológica” avala el legítimo pluralismo de formas históricas, pues la Iglesia no es de carácter monolítico, sino que se halla diferenciada desde el punto de vista temporal y cultural. La diversidad de formas nos habla de una diferencia en lo penúltimo y, por ello, no afecta a lo genuino de la Iglesia porque todas las formas o modelos quedan por detrás de la inexpressable realidad del misterio.

La *complementariedad* de formas es, en nuestra opinión, algo capital para respetar la riqueza del misterio. “Todos los conceptos e imágenes que caracterizan a la Iglesia muestran su carácter complementario”¹²⁰, pues cada uno saca a la luz algo peculiar. Aprendamos de la Biblia: muchísimas imágenes de la Iglesia, complementarias entre sí porque ninguna es completa ni lo dice todo, intercompenetradas y mutuamente enriquecidas, ninguna exclusiva. Esto no es confusión, sino lógica y vitalidad teológica porque “todas las categorías, aunque iluminan unos ciertos puntos, en último término son demasiado dicotómicas. Para alistarse en una sola de estas alternativas, debería uno

Symbolik der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964), la eclesiología medieval y la de los tiempos nuevos (cf. H.Küng, *O.c.*, 17-26, que se remansa en el Vaticano II: Iglesia comunal, sacramental, jurídica, institucional, carismática, eucarística, ecuménica..

¹¹⁹ J.Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios...*, 320.

¹²⁰ M.-J.Le Guillou, *a.c.*, col.612.

contentarse con la verdad a medias”¹²¹. Se hace precisa, por tanto, una eclesiología inclusiva: “Una eclesiología equilibrada de la Iglesia debe encontrar el modo de incorporar las afirmaciones básicas de cada una de las diversas eclesiologías típicas. Cada uno de estos tipos presta atención a determinados aspectos de la Iglesia que son menos esclarecidos por las posturas de los otros modelos”¹²². Hay que caminar hacia una “eclesiología contrabalanceada”¹²³.

Ninguna forma histórica se puede arrojar ser el patrimonio exclusivo para expresar a la Iglesia. Esta, a fuer de “católica”, no se puede atar a una sola representación. No puede haber una “eclesiología *total*” sobre la base de un solo modelo que, tomado aisladamente, puede distorsionar el concepto de Iglesia. Ninguna forma histórica puede alzarse con la pretensión de monopolizar el ser de la Iglesia, todas deben recordar que son caminos que se reconocen mutuamente como fragmentos en el intento de expresar el ser de la Iglesia, variables referidas a *lo común* de lo cual todas participan.

Cada forma histórica es una representación aproximada del misterio eclesial y se debe relacionar con otras formas complementariamente. No hay una diferenciación última entre ellas porque todas guardan una vinculación común con el misterio. Puede haber entre ellas diferencias, pero no contradicción. Las diferencias no son muchas veces sino restos anquilosados de una circunstancia histórica concreta. No puede haber “competitividad” y menos aún exclusión entre ellas. Por tanto, debe resaltarse la *compatibilidad y complementariedad* de los diversos modelos, relacionados todos con la unidad fundamental del misterio eclesial que tratan de expresar, y habrá que estar atento para ello a las directrices del magisterio.

Una última razón para avalar la complementariedad de las mediaciones históricas. Todas y cada una de ellas son portadoras de auténticos *valores*, pero también presentan a veces *desviaciones y lagunas* como resultado de las limitaciones humanas y del pecado. La complementariedad de las formas históricas puede subsanar lo que de deficiente o desviado pueda tener alguna de ellas.

¹²¹ A. Dulles, *O.c.*, 9.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, 10.

6.4. *Acuñadas culturalmente*

El papel de la teología es ser puente entre la revelación divina y el hombre de cada época, de donde brota una doble fidelidad.

El destinatario de la revelación es el hombre no en abstracto, sino histórica y culturalmente situado. ¿Cómo decir el misterio de la Iglesia en cada momento? La eclesiología tiene un compromiso con cada época y su problemática. Esto nos lleva a la relación ineludible con la *cultura* puesto que cada época se acerca a su manera a la Iglesia de Jesús.

La revelación ha acontecido siempre ligada a una cultura y se ha forjado sucesivamente en simbiosis con la cultura hebrea primero, luego con la helenística, la romana, la medieval, la moderna..., cada una de las cuales dependía de mundos culturales diferentes. El hilo de la tradición eclesial traspasa todas las épocas, las purifica y las sana, asegurando continuidad y coherencia interna al mensaje gracias a una simbiosis dictada por la ley suprema de la encarnación. No existe la Iglesia en estado puro y al margen de una cultura y de una expresión por medio de una cultura. Las formas históricas de la Iglesia están atadas al contexto socio-cultural en el que han brotado y, por tanto, tienen que renovarse al ritmo del cambio del contexto cultural ¹²⁴ para ser en cada situación la mediación eficaz entre el hombre histórico y el misterio de la Iglesia.

La elaboración concreta de una forma histórica se realiza de ordinario con los datos culturales de cada momento por lo que queda arraigada culturalmente. Hay que encuadrar el valor de las formas históricas en la historia de la Iglesia y en la historia general de la cultura. Una determinada forma histórica no puede nacer hasta que se den unas "condiciones de posibilidad" contextuales determinadas. Las formas históricas son inseparables de la cultura ambiente.

El modo de concebir y de vivir la relación del fiel con la Iglesia ha venido determinado por la influencia propia de la organización social existente en el mundo en que se ha desarrollado la Iglesia, en simbiosis con la sensibilidad y de las necesidades socio-religiosas de la sociedad ¹²⁵. Es lógico, pues, que, a medida

¹²⁴ «La base para una representación del cambio de la figura de la Iglesia está constituida por el ámbito global en el que ésta vive, se realiza y se articula» (H. Fries, *a.c.*, 232).

¹²⁵ La representación de la Iglesia como «imperio», «sociedad perfecta»,

que evoluciona la cultura, la representación de la Iglesia se formule con otras categorías y matices derivados del contexto cultural. Todavía no podemos prever con precisión cómo será el nuevo tipo histórico de la Iglesia en el cuadro de la sociedad emergente, pero, en cualquier caso, será necesario tener en cuenta el futuro contexto histórico-cultural en el que viva la comunidad cristiana.

La problemática forma histórica-contexto cultural adquiere hoy puntual relieve por la empresa de la “inculturación”. El Vaticano II nos ha ofrecido algunas pautas básicas: la Iglesia adopta una actitud de disponibilidad hacia todas las culturas y las considera capaces, en principio, de expresar el mensaje y de dilatar los horizontes de la fe; la Iglesia renuncia a revestirse con un solo vestido cultural que mutilaría la riqueza del misterio eclesial, más aún, que sería causa de incompreensión para otras culturas como algunas veces ha sucedido.

La Iglesia, por su condición de “apostólica” (esencialmente misionera) y de “católica” (espíritu inclusivo), se abre y se debe a todos por lo que no se ata a una sola cultura y así poder cumplir el mandato misionero universal

6.5. Nuevas y renovadas

Debemos mirar ahora hacia el futuro, que requerirá *nuevas formas* de representación de la Iglesia “en itinerancia”. La tipología eclesial sigue abierta.

Lo expuesto hasta ahora nos ha proporcionado las bases y ha justificado la necesidad de *creatividad* de otras formas históricas, cerrando el paso a todo inmovilismo, y esto es labor principal de la eclesiología. Al lado de la “tesis”, la “quaestio”; junto a la “teología de las certezas”, la “teología de las hipótesis”¹²⁶. Será necesario el coraje de los experimentos, única forma de hallar formulaciones mejores y adaptadas a la nueva situación eclesial y cultural, procediendo siempre con prudencia y ponderación. También aquí podemos hablar del “tuciorismo del riesgo”¹²⁷.

«monarquía»(por ceñirnos a algunos casos más claros: cf. *supra* 3.4.4) es impensable sin un contexto socio-político bien determinado.

¹²⁶ «La estructura de la teología no será ya la de la *tesis*, sino la de las *quaestio*, la de la búsqueda continua de una respuesta cristiana a los nuevos problemas...Al lado de una *teología de las certezas* en torno a los puntos verdaderamente esenciales, debe quedar lugar para una *teología de las hipótesis*, que proponga soluciones hipotéticas, conscientes

6.5.1. Marco general del planteamiento

El peligro de “absolutización” de las formas históricas encuentra una versión en la conformidad con lo existente y en la mera repetición de lo ya adquirido. La Iglesia y su credibilidad depende de su disposición a la autocrítica como institución y de la aceptación de la “peligrosa memoria” de la Iglesia de Jesús; debe relativizar las instituciones existentes a la luz del futuro. Cefirse a las representaciones vigentes sería lo propio del método dogmático⁷ (repetitivo, magisterial.), cerrándose a nuevas formas, por lo que es necesario recurrir al método hermenéutico, que abre a la Iglesia nuevas expresiones históricas de la misma.

Las formas históricas en curso son necesarias y orientadoras, pero debemos preguntarnos si serán las más apropiadas en situaciones que deparará el porvenir. Su renovación consiste en buscar aquellas formulaciones que sirvan para hacer más claro y vital para el hombre el misterio de la Iglesia. Hay que estar dispuestos a cambiar y a crear al ritmo de las necesidades y preguntas de la comunidad eclesial. Habrá que crear en cada situación fórmulas que estimulen y faciliten la comprensión personal en el seno de la comunidad. La Iglesia, por un dinamismo intrínseco y bajo la acción del Espíritu, se va vistiendo y desvistiendo constantemente de formas de expresión por exigencia de su propio ser histórico ¹²⁸.

6.5.2. Justificación teológico-pastoral

La justificación de las nuevas formas está legitimada teológicamente y no sólo desde el punto de vista sociológico ¹²⁹. Viene exigido para que la

de su provisionalidad, que suscite e ilumine ciertos experimentos y que promueva la comprobación de ese trabajo de investigación, dispuesto a dejarse corregir y criticar, e incluso a renunciar a las hipótesis propuestas para partir en busca de otras hipótesis más eficaces»(J.Ramos-Regidor, *O.c.*, 30).

¹²⁷ Cf. K.Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1966, 274-276.

¹²⁸ «El acomodarse a los tiempos y el soltar el lastre de los siglos es requisito obligado de todas las instituciones humanas y, por ende, también de la Iglesia»(Q.Aldea, *O.c.*, 139).

¹²⁹ Nos remitimos a la provisionalidad-mutabilidad de las formas históricas tratado *supra* en 6.2.

Iglesia en el futuro sea salvíficamente eficaz y significativamente relevante, para que pueda aparecer necesaria como “un sacramento en Cristo” (LG 1). Solamente siendo históricamente eficaz podrá ser salvíficamente eficaz, porque la adecuada forma eclesial es una condición de posibilidad de cara al cumplimiento de la misión de la Iglesia en el mundo.

El fenómeno de la *creatividad* de nuevas formas deriva de la naturaleza histórica de la misión divina y universal encomendada por Cristo a su Iglesia. Se necesita la inventiva e iniciativa de la comunidad eclesial para que las formas históricas y las instituciones eclesiales sirvan a la Iglesia-misterio, es decir, a la salvación.

Hay que contrarrestar la tendencia innata de toda institución al inmovilismo, que es contrario a la revelación cristiana¹³⁰. La Iglesia se ha dado y deberá seguir dándose sus propias formas institucionales y organizativas tal como comenzó en el Nuevo Testamento. “El Espíritu impulsa a la Iglesia a abrir caminos nuevos para llegar al mundo de este tiempo” (PO 22b). No se pueden cerrar canales y mediaciones por los que actúa el Espíritu (Cf. 1 Tes 5,19). “El que desatiende las múltiples mediaciones eclesiales de la obra del Espíritu se cierra a la acción del Espíritu”¹³¹.

La revelación cristiana nos invita a mirar hacia adelante; se impone ser creativos, no meramente repetitivos (Cf. OT 16c; GS 62). Será necesaria la “transconceptualización” ante futuras situaciones. La historicidad de la revelación nos hace comprender que no existe un lenguaje universal y perennemente válido para todos los tiempos y que cada época acuña un lenguaje propio y potencialmente válido para ser vehículo de la revelación.

La doctrina sobre la Iglesia está necesariamente sometida a variación continua y, por tanto, ha de ser elaborada siempre de nuevo¹³². “Constantemente

¹³⁰ «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»(R.E.Brown, citado por R.Velasco, *La Iglesia de Jesús*. Proceso histórico de la conciencia eclesial, Verbo Divino, Estella, 86, Nota 58). No hay «carta fundacional» dejada por Jesús.

¹³¹ E.Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994, 327-328.

¹³² «La fidelidad a la esencia originaria dentro del cambio histórico del mundo, por cuya razón existe la Iglesia, no es posible en la inmovilidad(*inmovilismo*), sino en la

se va añadiendo algo a la totalidad de la verdad, a la verdad que no podía estar sustentada en absoluto por un único instante histórico”¹³³.

La Iglesia vive en cada momento—ayer, hoy y mañana— en un determinado contexto. Por este motivo, así como el lenguaje va cambiando con el devenir de la realidad humana, la continuidad del mensaje eclesial exige un continuo cambio de lenguaje en la reflexión eclesiológica, en la predicación y en la vida de la Iglesia. En este marco, la teología, en cumplimiento de su misión de servicio, tiene una función *crítico-constructiva*: crítica para liberar a la Iglesia de representaciones que han perdido significación para el hombre de una época determinada, y constructiva de imágenes y fórmulas significativas para el hombre de cada época.

6.5.3. ¿Hacia dónde apunta el presente?

¿Hay esperanza de lograr nuevas formas? Una voz autorizada como la de Pablo VI dice la Iglesia que “siempre es capaz de nuevas y más profundas investigaciones”¹³⁴.

La comunidad eclesial hará posible alumbrar nuevas formas históricas si no se refugia en la repetición de lo que ya tiene y adopta una actitud de creatividad y renovación con la segura asistencia de Dios y la acción del Espíritu que la anima¹³⁵, así como el estímulo de las urgencias que le presente el futuro. La Iglesia no goza de ninguna libertad en lo que atañe a su propia estructura, pero Dios le ha confiado notable libertad en lo referente a su figura histórica y a su organización.

La Iglesia sabe bien que los modelos hasta ahora dados no expresan todas las virtualidades del misterio eclesial. El “ya” queda remitido al “todavía no”, la riqueza del misterio estimula a nuevas búsquedas. No todo está dicho. Hay virtualidades no salidas a la luz que nutren nuestra esperanza y nos lanzan

mutabilidad(*aggiornamento*): en un empeño siempre renovado por el día(*giorno*), en entrega siempre nueva al cambio y a nuestra transformación, en *reforma* y *renovación* constante, en reflexión radical»(J.Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia...*,26).

¹³³ *Ibid.*, 219.

¹³⁴ *Discurso de apertura de la 2ª sesión conciliar*—29 septiembre de 1963— n. L7.

¹³⁵ «Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando con la Esposa de su Hijo amado»(DV 8a).

a una actitud creativa. Escribe un eclesiólogo-canonista: “Tampoco puede concluirse apodícticamente que una forma o modo concretos que no haya surgido en la historia de la Iglesia tengan cerrada definitivamente la posibilidad de expresarse en el futuro si cuentan con la base teológica inmutable...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”¹³⁶.

El mismo Vaticano II ha hecho opciones precisas sobre la Iglesia en la historia y un esfuerzo gigantesco por interpretar hoy el misterio eclesial, pero no cree que haya llegado definitivamente a la meta que se otea en el futuro.

¿Se puede decir a la luz de la eclesiología conciliar qué clase de nuevas formas pueden ver la luz?. El futuro no está escrito, pero hay indicios de cómo puede ser si somos dóciles a las opciones y a la dinámica eclesiológica del Vaticano II. Aventuramos un bosquejo de las eventuales formas nuevas: a) Deben reflejar el “nuevo paradigma” Iglesia-comunión e Iglesia-sacramento; b) Deben priorizar el sujeto-comunidad sobre el sujeto-individuo, el “nosotros” sobre el “yo”; c) Deben propiciar la gestión comunitaria sobre la autoritaria, la corresponsabilidad (estilo conciliar) sobre la obediencia, la descentralización sobre la concentración.; d) Se deben propiciar las formas misioneras y apostólicas sobre las de corte jurídico; e) Deben, en fin, ser expresión de una “eclesiología de comunión”.

Una última observación. El fenómeno de las nuevas formas tiene también una vertiente ascética. La llegada de nuevas formas históricas conlleva algún trauma intraeclesial al cuestionar la validez de otras formas que han aportado seguridad hasta ahora. Es un precio que se debe pagar y que exige a la Iglesia conversión y humildad.

¹³⁶ T.I. Jiménez Urresti, «La doctrina del Vaticano II sobre el colegio episcopal» en AA.VV., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 436-437.

6.6. Límites

Comenzamos este apartado sexto sobre las características de las forma históricas hablando de su *necesidad* y lo finalizamos señalando sus *límites*. En realidad no hay contradicción, o es sólo aparente, entre ambas características, sino una relación en la que cada una precisa el alcance de la otra¹³⁷.

Resumiendo: dentro de sus límites, las formas históricas son necesarias en la Iglesia real y peregrina. En lo expuesto anteriormente, han aflorado abundantes datos sobre este asunto.

6.6.1. Un principio básico de la teología cristiana

Este principio establece los límites de todo lenguaje humano. “La fe revelada en la tradición judeo-cristiana comprende, junto a una teología de la palabra e inseparablemente con ella una teología del silencio. El silencio es el seno fecundo de la llegada, el escenario en el que resuena la Palabra, el espacio del último día”¹³⁸.

“Misterio” y “formas históricas” de la Iglesia quedan a salvo en su legitimidad. Esto nos ayuda a situar correctamente las formas históricas, que deben ser entendidas en el marco y en la lógica de *obediencia*, en la escucha de lo que hay debajo, más allá, detrás y a mayor profundidad. La forma histórica se sitúa en la dialéctica de apertura y ocultamiento, que conlleva un real y difícil equilibrio.

El límite más claro y evidente se deriva de la *alteridad* de Dios y su misterio. Entre Dios y el hombre se dará siempre una relación necesariamente asimétrica, que tiene en cuenta la sobrepujanza del ser de Dios y del “novum” que abre para la historia. La alteridad del misterio de Dios llega a la puerta del sujeto humano y, al mismo tiempo, pone en evidencia los límites de cualquier comprensión humana. Por eso, todo acceso del hombre al misterio es un ejercicio

¹³⁷ Entre la Iglesia de Jesús y las mediaciones histórica para expresarla hay «oposición»(o sea, no identidad), pero no «contradicción»(o sea, negación o incompatibilidad). Los opuestos son complementarios, no contradictorios. Los opuestos hacen referencia uno al otro, se necesitan mutuamente. La contradicción destruye la armonía(Cf. J.RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*,43).

¹³⁸ B.Forte, *A la escucha del otro...*,57.

tanto de audacia como de humildad.

6.6.2. *Ante el tribunal de lo permanente*

La dialéctica entre lo absoluto-permanente y lo relativo-transitorio¹³⁹ nos pone de manifiesto claramente los límites de cualquier mediación histórica. Estas se encuadran en el campo de lo relativo, límite que no pueden traspasar.

6.6.3. *Ante el ineludible límite impuesto por el misterio*

El misterio supera todo conocimiento (Cf. Rom 11,23; Ef 3,8.18-19...) e, incluso después de haber sido revelado, pertenece a la esfera de lo trascendente. La expresión de la verdad divina en lenguaje humano está siempre apuntando más allá de sí misma hacia algo que no puede expresar, y la teología nos previene cuando nos dice que prestamos nuestra adhesión de fe a la *realidad* expresada, no al *enunciado* que la expresa¹⁴⁰.

La fe y la esperanza nos sostienen a los *viatores* en la tierra y nos impulsan a expresar con nuestros medios el misterio de la Iglesia, pero otra es la situación de quienes viven en la contemplación directa y definitiva del misterio eclesial

Toda expresión humana exige que se vaya más allá de ella hacia el misterio del cual proviene y al cual remite; misterio entrevisto, pero no poseído. La forma histórica es “signo representativo” pues solamente evoca una realidad que la trasciende. La forma histórica, al escuchar al misterio, se cura del peligro de la “idolatría” y se abre al asombro de la adoración y de la alabanza.

Las formas históricas no rebasan el ámbito de la “promesa”; el ser más íntimo de la Iglesia permanece para nosotros en forma de oferta, no bajo la forma de anticipación realizadora de su misterio. Lo presente, el “ya”, queda sacrificado en aras de la primacía absoluta de lo que está por venir. “El agujón del futuro prometido punza inexorablemente en la carne de todo presente no cumplido”¹⁴¹. De esta forma, se da la paradoja de la forma histórica: ser signo y

¹³⁹ Cf. *supra* apartado 2.

¹⁴⁰ Así lo contempla la teología: «Articulus fidei est perceptio divinae veritatis *tendens in ipsam*» (Tomás De Aquino, *S. Th.*. II-II, q.2, a.6 ad 2). Nosotros profesamos la fe en la *res*, no en el *enuntiabile* (*Ibid.*, q.1, a.2 ad 2 (Las cursivas son nuestras).

contrasigno de la Iglesia de Dios El misterio de la Iglesia es la casa de las mediaciones históricas, en las que tiene lugar el *darse* y el *retraerse* del misterio, se hace “palabra” y “silencio”, un decir callando, una expresión inadecuada.

Las formas históricas son “fragmentos” que no pueden expresar adecuadamente la Iglesia, aun cuando nos dicen algo de ella con verdad, “desvelan” y “velan” el misterio eclesial, ofrecen sugerencias y susurros en la oscuridad de algo que jamás estamos seguros de poseer. El misterio sigue escondido aún después de haber sido revelado (Cf. Is 45,15; 59,11; 63,19; Sal 42,4.11; 88,47)¹⁴².

La forma histórica debe cuidarse de cualquier pretensión de autonomía. El misterio eclesial conservará siempre una auténtica novedad y alteridad, sin poder ser deducido de lo penúltimo significado en la forma histórica. La Iglesia no puede hacerse prisionera totalmente de una configuración determinada. “El elemento social es indispensable para que el acontecimiento tenga un relieve histórico y una posibilidad de realizarse en el nivel histórico, pero, al mismo tiempo, queda esencialmente relativizado en cuanto que todo su sentido está en el acontecimiento interior del que no es más que signo e instrumento”¹⁴³.

6.6.4. *La Iglesia tiene conciencia de los límites de sus mediaciones*

La Iglesia es consciente de que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el misterio que ella anuncia y la fragilidad de las representaciones con que expresa ese misterio. A pesar de todas sus expresiones, la Iglesia sabe que en el corazón más íntimo de ella anida el misterio. Recordemos cómo en el frontispicio de LG figura el *misterio de la Iglesia* (LG cap.I).

Por otra parte, la Iglesia “en perspectiva de itinerancia” (LG cap.VII)

¹⁴¹ J.Moltmann, citado por B.Forte, *A la escucha del otro...*, 171.

¹⁴² Salvadas las distancias, podríamos decir de las expresiones históricas respecto al misterio de la Iglesia lo que el salmo dice de las cosas creadas en relación a Yahvé: «Ellas perecen, pero tú permaneces, todas se desgastan como la ropa, son como un vestido que se cambia. Pero tú eres siempre el mismo»(Sal 102,27-28). Por una parte, a la Iglesia nunca debe separársele de sus manifestaciones concretas, pero, por otra parte, nunca debe identificársela totalmente con ellas.

¹⁴³ S.Dianich, *a.c.*, 308.

toma conciencia de que es llamada a una reforma permanente “en el modo de exponer la doctrina”(UR 6a), o sea, en sus formas de expresión¹⁴⁴ por ser éstas relativas y transitorias.

Lejos de producir saciedad lo ya adquirido, la esencia íntima de la Iglesia inflama el deseo de la realidad silenciosa y oculta hacia la que camina. Hay que escuchar al misterio más allá de las mediaciones históricas y, al mismo tiempo, por medio de ellas. Podemos ver las formas históricas como el “currículum vitae Ecclesiae”.

Se han privilegiado en la historia de la Iglesia algunas representaciones, pero conscientes de que, aún en la forma más perfecta, queda un “resto” de oscuridad e inexactitud. Una determinada forma puede verse como decisiva en un momento concreto, pero no ha resistido el paso del tiempo y no ha sido absolutizada. Cada forma histórica es portadora de una *gracia* que pasa a ser *herencia* para la Iglesia del futuro, pero no por ello se frena la Iglesia en la búsqueda de otras formas mejores.

La misma pluralidad de formas que desfilan en el tiempo de la Iglesia denuncia los límites. Se han propuesto distintas imágenes porque ninguna lo dice todo. Todas y cada una de las imágenes, e incluso su conjunto, tienen límites infranqueables. Cada forma histórica viene precedida de las anteriores y deja abierta la puerta para otras nuevas porque no son definitivas. Las formas históricas, precisamente por ser plurales sincrónica y diacrónicamente, muestran en este mismo hecho sus límites.

6.6.5. *Participan de los límites de todo lo humano*

Las mediaciones históricas parten de la realidad humana, de la cultura en que se vive y tienden a expresar con el recurso del lenguaje humano algo que está más allá de los sentidos. Por ello, las categorías obtenidas de las realidades del mundo no son aplicables de modo directo al misterio de la Iglesia. Cada forma histórica tiene una correspondencia con la Iglesia de forma parcial y funcional por lo que es inadecuada para expresar la totalidad. Ilumina

¹⁴⁴ «Puede ocurrir que el entramado de las instituciones temporales se resienta; son realmente transitorias, el tiempo trabaja en ellas, muchos elementos se oxidan, se pudren y es preciso sustituirlos; lo que parecía bien trabado se separa y deja pasar la luz, pero también la oscuridad»(H.U.von Balthasar, citado por M.Kehl, *O.c.*, 427).

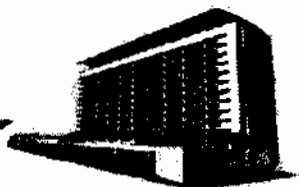
determinados aspectos, pero no otros.

Toda representación humana de la Iglesia acaba en una nostalgia del misterio que no puede penetrar, teniendo que conformarse con la provisionalidad del resultado al que llega, aunque la empresa del misterio eclesial sigue siendo demasiado seductora para no intentar decir algo.

Mediaciones históricas, instituciones eclesiásticas y cualquier modelo eclesial, obra de los hombres como toda institución, deben reconocer sus límites en apertura al misterio, pero también han de guardar las distancias respecto a las instituciones mundanas por el peso que en ellas tiene la acción del Espíritu. No debe llevarse a cabo en el ámbito eclesial la transferencia de los modelos mundanos con los que se rige la sociedad civil (Cf. Mt 20,25-27; Lc 22,25-26). Es preciso estar sobreaviso porque demasiado a menudo ha sucedido que se ha modelado la estructura institucional eclesial a partir de las instituciones sociales o políticas, llegando así a burocratizarse al modo de una empresa o asociación general. *"Ustedes no procedan de esta manera"* (Mt 20,26; Lc 22,26). El Evangelio nos insta a relativizar las formas humanas de la Iglesia en grado mucho mayor que la sociedad. La relatividad de todo enunciado teológico proviene fundamentalmente del misterio.



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Diploma de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.

IGLESIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO

Luis Ugalde, s.j.*

Abstract:

The earthly realities have their own consistency, their rational laws and their authorities. The II Vatican Council, celebrated 40 years ago, recognized the world's autonomy, and its relation to the sources of Revelation and ecclesiastical authorities as well. Nevertheless, the Church has its specific and own contribution to history and social realities. This essay approaches the sense of autonomy such as expressed in the II Vatican Council, as well as the deep changes that happened in the last forty years, within the relations between Church and Society.

Key words: *Autonomy, Church, Discernment, World, Social reality, Second Vatican Council, Lay, Catholic, Globalization.*

*El P. Ugalde es jesuita venezolano nacido en el país vasco en 1938 y con 43 años en Venezuela. Es licenciado en Filosofía y Letras por la P.U. Javeriana de Bogotá en 1962, licenciado en Sociología por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1973, Licenciado en Teología en Frankfurt (Alemania) en 1970 y Doctor en Historia por la Universidad Santa María de Caracas en 1991. Es especialista en Historia económica y social de Venezuela. ha sido director de investigaciones sociales en OESE y del Centro Gumilla de los jesuitas en Caracas. Superior provincial de la Compañía de Jesús (1979-1985) y Presidente de CONVER de Venezuela (1983-1986). Fué elegido Presidente de la Confederación Latino-Americana de Religiosos (CLAR, 1985-1988). De 1986 a 1990 ha sido Vice-Rector Académico de la UCAB y desde 1990 es Rector de dicha Universidad. Estuvo entre los fundadores del ITER. ahora, como Rector de la UCAB, ha promovido la adscripción del mismo a la UCAB, de cara a construir una facultad de Teología con valor civil. Entre sus libros señalamos: «Educación católica y sociedad venezolana. Líneas para una definición» (1974); «Historia de la Compañía Manoa en el Delta del Orinoco» (1989); «El pensamiento teológico-político de Juan germán Roscio» (1992).

Introducción

El hecho irrefutable es que los humanos con frecuencia hacemos el mal que no queremos y no hacemos el bien que queremos, como señalaron el apóstol Pablo y el poeta pagano Ovidio. Esta realidad no ha sido mejorada, ni cambiada por los impresionantes avances de la racionalidad instrumental; ellos potencian la capacidad de hacer del bien y servir a la humanidad y en la misma magnitud multiplican la capacidad de hacer el mal; capacidad que no permanece ociosa.

Las sociedades tecnológicamente más avanzadas y más poderosas entran al siglo XXI con un poder mundial bien equipado de conocimientos instrumentales y de tecnología y anémicas de todo aquello que más puede ayudar a convertirlos en instrumentos de vida para la humanidad.

El mundo por sí sólo y encerrado en su autosuficiencia convierte (compulsivamente necesita convertir) ciertos instrumentos y medios en fines absolutos y por eso, si no tiene el Dios-amor, crea ídolos, les ofrece sacrificios humanos e inventa fábulas de liberación por acumulación del consumo mundano. El hombre en esa condición (con Ilustración o sin ella) es esencialmente creador de ilusiones.

Para que el mundo sea un mundo humano necesita de eso que la Iglesia lleva de manera frágil en vasijas de barro: la verdad y la vida de Dios. Sin ello, el mundo es codicia (Juan). «Adorarás sólo a Dios» es un mandato imposible de cumplir si Dios-amor está ausente del mundo y no tiene entrada en las personas.

Al hablar de Iglesia y mundo se entiende que son dos realidades distintas, pero relacionadas de manera inevitable, pues ambas tienen una existencia y acción humana y social en la misma sociedad y son vividas por las mismas personas. Los miembros de la Iglesia son ciudadanos del mundo que actúan con sus convicciones alimentadas en la fuente del Evangelio. De ahí que se vuelva imprescindible abordar el tema de esta relación que es, y será a futuro, muy distinta de lo que fue en el pasado.

Parece oportuno precisar que la autonomía de la que aquí se habla se refiere a la autonomía del conocimiento humano y científico natural con relación a la revelación religiosa, como fuente de conocimiento; y a la autonomía de la sociedad civil y de su autoridad en relación a la autoridad eclesiástica en asuntos que no sean propios de la Iglesia.

Desde luego, no se trata de la autonomía que algunos, explícita o implícitamente, pueden pretender para la ciencia y los gobiernos frente a la

conciencia humana. Ésta no está subordinada a aquellos.

1. Autonomía de la realidad humana

En régimen de cristiandad, durante siglos se creyó que la autoridad de la Iglesia se extendía a toda la realidad mundial, e incluso estaba por encima de las autoridades políticas de los reinos de este mundo. El camino hacia la autonomía en los últimos dos siglos vino principalmente porque en las sociedades surgieron fuertes movimientos de emancipación espiritual; tiempos conflictivos y de mutuas condenas e intentos de someter al otro. Los enfrentamientos están muy recientes para que desde ahora mundo e Iglesia gocen de una relación serena y constructiva. Por eso, el Concilio pone tanto énfasis en reconocer esa autonomía de lo secular, en valorar al mundo y en ofrecer su servicio específico, muy lejos de las viejas dominaciones.

1.1 Concilio Vaticano II: del conflicto a la autonomía

El Concilio hace 40 años afirmó explícitamente la «autonomía de la realidad terrena» y explicó en qué sentido la entiende y cuál es la interpretación que le parece inaceptable:

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía. No es sólo que la reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza en penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser.» (Gaudium et Spes n.36, edic. BAC p. 307).

Esa no era esa la actitud y la práctica normal en tiempos anteriores e incluso en los propios tiempos conciliares. Por eso el Concilio agrega la crítica (la autocrítica) a los cristianos (obispos, teólogos...) que no entienden ni admiten esta autonomía:

«Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos, actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe» (Op. Cit. n 36 p. 308).

Estas disputas entre científicos y teólogos siempre han sido de minorías, pero análogas controversias en el área política tomaron la plaza pública y afectaron a millones. Por ejemplo, si puede el católico ser demócrata y republicano o debe ser necesariamente monárquico tradicional.

Una vez afirmada esa autonomía, el Concilio considera desacertada e inaceptable otra:

«Pero si por autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece [evanescit]. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» (Ibidem p. 308).

Más adelante tendremos que volver sobre esto, pues la creación conduce a Dios, pero también es un hecho que la creación, mejor dicho el hombre creado puede enfrentarse a Dios y con su razón pretender construir un mundo autosuficiente, aunque, al igual que los constructores de la Torre de Babel, fracase estrepitosamente en su afán de llegar al cielo. Esos límites de la razón y su construcción mundana se ven más claramente cuarenta años después del Concilio y explican en parte el talante posmoderno. En el siglo XIX, en pleno auge del racionalismo, el Concilio Vaticano I tuvo que recalcar y defender que creer era un acto humano razonable, aunque no racional. Hoy, más bien, es difícil la posición de quienes defendían la razonabilidad de la razón absolutizante; y sus metarrelatos liberadores aparecen costosas ilusiones y engaños que niegan la identidad humana y la condenan a ser víctima e instrumento de sus propias construcciones instrumentales, como se puede ver en las grandes proyectos del

nazismo y totalitarismo de estado marxista con sus millones de muertos y atropellados.

Podemos condensar la afirmación del texto conciliar en los siguientes puntos: La realidad terrena es autónoma y *«están llevados como por la mano de Dios»* quienes se esfuerzan *«por penetrar los secretos de la realidad»*. No sólo en las matemáticas, física y otras ciencias naturales, sino también en las ciencias sociales y en la aplicación de todas para la humanización del mundo. Los indudables e impresionantes avances científico-tecnológicos y económicos para la humanización del mundo revelan su ambigüedad y su efecto dual al parir también, al mismo tiempo, grandes fuerzas deshumanizadoras. Afirmar que también es un hecho el recelo, oposición y hasta persecución de los cristianos contra los autonomistas.

1.2 Mensaje del Concilio a la Humanidad

En el mensaje final del Concilio la Iglesia ve a la Humanidad afanada en lograr las grandes metas humanitarias y en posesión de medios instrumentales para lograrlas (como nunca antes), pero atrapada por falta de sabiduría y de virtud interior capaz de mantener los instrumentos en su uso instrumental.

Al dirigirse a los gobernantes El Concilio lo hace con humildad, pidiendo permiso (como lo hará también en octubre de ese año 1965 Pablo VI en las Naciones Unidas): *«No la temáis-dice el Concilio-: es la imagen de su Maestro cuya acción misteriosa no usurpa vuestras prerrogativas, pero que salva a todo lo humano de su falsa caducidad, lo transfigura, lo llena de esperanza, de verdad, de belleza»* (Mensaje del Concilio a la Humanidad [5] p.839).

El Concilio no pide privilegios para la Iglesia:

«No os pide más que la libertad: la libertad de creer y de predicar su fe; la libertad de amar a Dios y servirle; la libertad de vivir y de llevar a los hombres su mensaje de vida» (Op. Cit. n.[4] p. 839).

«...dejadnos extender por todas partes sin trabas la buena nueva del Evangelio de la paz, que hemos meditado en este Concilio. Vuestros pueblos serán sus primeros beneficiarios, porque la Iglesia forma para vosotros ciudadanos leales, amigos de la paz social y del progreso» (Op. Cit. [5] p. 839).

La conciencia del conflicto y de la tensión está presente, tanto por fallas

y pretensiones de dominio por parte de la Iglesia como por la dinámica del poder, de la ciencia, de la utopía humana, y de la riqueza convertida en poder. A los gobernantes les dice: *«honramos vuestra autoridad y soberanía, respetamos vuestra función, reconocemos vuestras leyes justas, estimamos a los que las hacen y a los que las aplican. Pero tenemos una sacrosanta palabra que deciros. Hela aquí: Sólo Dios es grande. Sólo Dios es el principio y el fin»* (Op. Cit. [2] p. 838). En esta advertencia se alude a que el poder político, el económico, y el racional en general, están permanentemente inclinados a absolutizarse, a creerse dioses.

Las dificultades para una sana relación entre la Iglesia y el mundo no son principalmente conceptuales, sino histórico-prácticas por un lado y por otro pertenecen al misterio de la rebeldía de la criatura; esta última, tan bien expresada en diversos mitos de los pueblos donde los humanos se enfrentan con los dioses. Sin duda, una falta de claridad y de matiz en la comprensión intelectual de la dimensión religiosa immanente y trascendente al mundo, puede complicar mucho las cosas, pero la causa más profunda y radical está en la identidad humana: A Dios no se le puede conocer objetivándolo, sino en la medida en que Él como sujeto se nos comunica amorosamente. La metodología y el camino son distintos, así como es el conocimiento de las personas amadas que sólo se da si ellas gratuitamente comunican su interioridad. Conocimiento totalmente distinto del que podemos tener con la aplicación de todas las ciencias que las observan como objetos. El sujeto sólo se comunica a otros sujetos y el amor que se da, sólo recibéndolo amorosamente puede ser adecuadamente conocido.

1.3 Cambios cuarenta años después (1965-2005)

Han pasado cuarenta años desde el final del Concilio, años en los que la humanidad probablemente ha conocido más cambios que en los 500 ó 1000 años anteriores. Esto no quiere decir que los planteamientos del Concilio hayan quedado obsoletos, sino que la realidad religiosa de Europa y del mundo ha cambiado. Además han quedado más en evidencia muchos aspectos negativos de la modernización y de la globalización impulsadas por la ciencia y tecnología al servicio del negocio y poder instrumental, si no van acompañadas por el crecimiento ético, por el desarrollo de la conciencia, de las instituciones y leyes para orientarlas y regularlas hacia la humanización.

El «régimen de cristiandad» en Europa desaparece inexorablemente y las luchas liberadoras (en cierto modo absolutizadoras) de la modernidad laica

contra la confesionalidad precedente, han sido olvidadas por un mundo y por una gente que se siente tan lejos del Estado como de la Iglesia y que van tan poco al partido y al sindicato como a la iglesia.

En un libro reciente Peter Seewald, entrevistador de Ratzinger formula con claridad esta situación europea: *«Aunque el nombre de Dios se usa con más frecuencia que nunca, en el fondo nadie sabe ya de qué hablas cuando se refiere a cuestiones religiosas. Yo lo había comprobado con amigos o en las redacciones de las revistas para las que trabajaba. En un plazo de tiempo brevísimo amplios sectores de la sociedad habían sufrido una especie de ataque nuclear espiritual, una especie de big bang en la cultura cristiana que hasta entonces constituía nuestro fundamento, Aunque las personas no negasen a Dios, nadie contaba ya con que ejerciera poder sobre el mundo y pudiera hacer algo de verdad»*(Cfr. Ratzinger Joseph Dios y el Mundo, una Conversación con Peter Seewald. Editado en Caracas 2005 por El Nacional p.7).

Desde luego, esa es la experiencia en una Europa de post-cristiandad, y no la experiencia de muchos millones de seres humanos en América Latina y en el mundo, pero tal vez se va acercando.... Es evidente que nos tenemos que preguntar por qué ocurre y también cuestionar el papel de Europa como guía en un terreno en el que se ha convertido en ignorante vivencial.

En los países latinoamericanos también el talante posmoderno avanza a marchas forzadas, al mismo tiempo que las batallas por lograr los grandes objetivos de la modernidad son todavía de vida o muerte. Los cristianos tenemos que hacer nuestros los logros de la racionalidad y la modernidad (democracia, superación de la pobreza, derechos humanos personales, desarrollo económico, educación pública generalizada, etc.) para que sea posible, por ejemplo, el empleo y la dignidad de las mayorías y al mismo tiempo ser capaces de inspirar el encuentro con Dios en el mundo posmoderno, mientras construimos una ciudad de justicia y libertad. Talante posmoderno en el que parecen pasados de moda y dinosaurios sobrevivientes de décadas pasadas, los constructores de lo público y de proyectos más globales y duraderos, aunque sean totalmente necesarios.

Dos consideraciones más: Hay quienes defienden la autonomía como negación y prescindencia de Dios, e incluso consideran que mientras no se llegue a la total «muerte de Dios» no habrá plena autonomía y que la ingerencia de la religión e Iglesia volvería a poner en peligro la autonomía. El Concilio decía *«Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión,*

sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad y de la ciencia» (Gaudium et Spes n. 36 p. 307).

Basta mirar a muchas sociedades musulmanas hoy, o a sociedades cristianas de hace un par de siglos, para entender perfectamente estos temores. Por eso mismo, en el mundo cristiano no fue pacífica, sino guerrera, la transición de una sociedad sometida a la Iglesia a una autónoma, que admita la libre acción de los ciudadanos cristianos y de la comunidad cristiana a partir de su identidad espiritual.

No es fácil pensar que en el mundo musulmán la evolución en esta dirección vaya a ser fácil. Creemos que Muhammad Jatami (que fue electo en 1997 Presidente de la República Islámica de Irán), considerado como más abierto y opuesto a los fundamentalistas, expresa muy acertadamente este dilema (Ver el libro editado en Caracas «El Diálogo entre Civilizaciones y el Mundo del Islam». Centro de Estudios de la OPEP).

«Para aquellos que carecen de una educación religiosa formal, considerar las prescripciones del clero en los temas prácticos es necesario, pero en el reino del pensamiento, ningún pensador puede seguir ciegamente a los clérigos, no importa cuán eminentes sean- a menos que los líderes religiosos se cuenten entre los infalibles-. Es por eso que no creo que las grandes figuras como Nutahhari y as-Sadr tuviesen la última palabra en materia religiosa e intelectual.»

Luego de explicar con más detalle estas diferenciaciones entre la fuente religiosa y la fuente natural del conocimiento, precisa qué pueden tomar los musulmanes de Occidente y qué no les interesa:

«El tradicionalismo rígido quiere que retornemos al pasado. Los occidentalizados prescriben que nos fusionemos con Occidente, pero aquellos que realmente se preocupan por el bienestar de su nación y su cultura religiosa creen que debemos incorporar lo occidental para ser capaces de trascenderlo, manteniéndonos conscientes de nuestras propias fuentes religiosas, como de los cuestionamientos y enigmas del mundo actual. Debemos adoptar los logros positivos de Occidente, pero debemos observarlos en relación con nuestra propia herencia para evitar caer en sus deficiencias. Es por eso que debemos focalizar plenamente tanto el futuro como el pasado de Occidente.»

«Los occidentales creen que su cultura está basada en la libertad. Antes del advenimiento de la civilización moderna, los tópicos de las libertades

sociales, políticas y civiles no existían en Occidente porque los premodernos musulmanes y occidentales de la Edad Media creían en la salvación. Hoy día, la salvación es concebida como vivir libre de restricciones, pero en el Viejo Mundo significaba libertad de las restricciones internas y deficiencias tales como la lujuria mundana».

*«El liberalismo moderno ignora la libertad interior, y en la medida que no está interesado sobre si los humanos son o no esclavos de sus pasiones, requiere que los humanos no sean subyugados a los antojos de sus gobernantes. Nosotros, por el contrario, hemos intentado prevenir que las personas sean presa de sus deseos, aunque los tiranos gobernaran y encadenaran la sociedad musulmana. **Mi prescripción es que tratemos de lograr ambos tipos de libertad, cuando nos referimos al Corán y a nuestra sociedad. Debemos rechazar muchos aspectos del liberalismo occidental, pero no podemos negar sus numerosos logros. Cuando discernimos las fallas y los puntos fuertes de Occidente, debemos también dirigir esta forma de pensamiento crítico hacia nosotros mismos. [...]***

En mi punto de vista, la razón es la ligazón común de todos los humanos, un medio de conexión con el mundo y con los otros, la misma razón a través de la cual Platón y Aristóteles comunicaron sus puntos de vista. La razón y el intelecto representan la única manera de comprender este mundo, aunque esta comprensión es demasiado relativa para guiarnos hacia las verdades ulteriores. Nuestros grandes pensadores, conscientes de lo indispensable de la razón, supieron que la razón sola no podría descubrir toda la realidad. Nuestras tradiciones religiosas demandan que es finalmente la fe del corazón, y no el intelecto, el que aprehende la totalidad de la realidad.

Si pensamos en razón y fe como opuestos y contradictorios entre sí. Porque la razón logra un impacto más utilitario en este mundo, la fe sería dejada de lado. Es importante notar que la fe a la que me refiero existe junta y paralelamente a la razón y no en oposición a ella» (Ver pp. 49 -54 de la citada publicación).

Hay una historia de conflictos hacia la legítima autonomía y una tendencia del mundo a la autosuficiencia y, en definitiva, a la negación o abandono de Dios. Lo uno y lo otro no son fácilmente distinguibles sin una perspectiva más amplia en el tiempo.

Por otra parte el mundo cultural y la búsqueda religiosa, concomitantes a la globalización dominante, parecen ir por caminos distintos a los que puede ofrecer una «cristiandad» (que no es lo mismo que cristianismo) en liquidación.

En el Occidente desarrollado científica, tecnológica y económicamente, mientras la economía desarrolla su lógica, parece florecer el talante posmoderno, en cuanto a valores y sentido de la vida o el desprecio de ellos. En la América mestiza actúan de manera simultánea y un tanto confusa los valores más tradicionales, y los modernizadores, junto con los posmodernos. Nuestra reflexión sobre la relación entre Iglesia y mundo no puede olvidar esta simultaneidad de comprensiones distintas que conviven entre nosotros y tampoco el papel y la valoración muy significativa que la Iglesia sigue teniendo en América Latina.

2 La conciencia cristiana en la sociedad

2.1 Ciencia autónoma de la autoridad eclesiástica, pero no de la conciencia

La autonomía se refiere a que la sociedad y el mundo tienen una relación no subordinada a la autoridad de la Iglesia, ni al conocimiento de las verdades religiosas reveladas en los libros sagrados. Pero la acción en el mundo no es autónoma de la conciencia humana, sea ésta creyente o no. Cada persona puede tener conocimiento científico autónomo en su especialidad profesional, pero su actuación siempre depende de su conciencia, que trasciende a ese conocimiento y lo aplica. La conciencia de los creyentes que actúan en el mundo no es algo externo, y no necesita pedir permiso a nadie para hacerlo. Si bien metodológicamente la ciencia tiene sus normas y reglas, su uso aplicado, y el de la tecnología, nunca están exentos de la conciencia. Ésta es la que decide sobre el uso de aquéllas y se hace responsable de sus efectos. La actuación de la conciencia cristiana es individual, pero también comunitaria, tanto en lo personal como en lo público.

La falta de desarrollo de la conciencia o su descuido, tiene el peligro de llevar a que lo instrumental se convierta en fin y que el rechazo de todo sentido no inmanente al conocimiento científico convierta en suprema razón a los medios (v.c. economía y política) al dinero, las armas y toda forma de poder, sin nada que los frene. Algo que no es sólo un peligro, sino que muchas veces es una realidad. Se considera que las cosas son buenas o malas de acuerdo al poder y a la utilidad que tengan para el que domina y decide, con lo que se atenta gravemente a todo orden jurídico, político, convivencia social y moral. Se presenta

como realidad indiscutible el poder fáctico del dinero y del poder. Ante ellos, ni socialmente, ni individualmente, hay suficiente vigor y convicciones para presentar resistencia en defensa de lo humano. De esa manera la civilización se reduce a la ley del más fuerte, claro está siempre velada por alguna legitimación que oculte y falsee la dominación.

Creemos que en este aspecto deben ser fortalecidas de manera más clara y desafiante las inspiraciones evangélicas y los valores que actúan en las conciencias. Ello no significa que la autoridad de la Iglesia se tenga que imponer sobre la legítima autonomía de las realidades terrenas. En general, la comunicación y las coincidencias en las conciencias de los valores humanos no respetan mucho las fronteras de las pertenencias sociales, ni religiosas de las personas y la Iglesia tiene un inmenso campo en el cultivo, fomento y transmisión de esos valores, sin ningún carácter proselitista, ni de apropiación.

En este sentido tenemos que ser más decididamente evangélicos y mucho menos eclesiásticos, herederos y guardianes de las divisiones religiosas históricas. Sin olvidar nunca que la gran novedad de Jesús en el Evangelio es que no reconoce esas fronteras entre «buenos» y «malos», ni entre gentiles y judíos, y no rechaza a parias y leprosos. Solamente fustiga a quienes se apropian de Dios para poner pesadas cargas sobre los demás y para dominar y oprimir religiosa o políticamente.

2.2 Clérigos y laicos en la Iglesia y en la Sociedad

Otra fuente importante de reflexión viene de la diferenciación interna dentro de la Iglesia y del entendimiento de su autoridad y de los clérigos como servidores para dentro y en orden a la misión religiosa de ésta: *«La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico y social. El fin que le asignó es de orden religioso»*. (Gaudium. et Spes n. 42 p.318) *«Ya se ha dicho que el establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política, es decir, de la razón autorresponsable. En esto la tarea de la Iglesia es mediata, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo. El deber inmediato de actuar a favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos. Como ciudadanos del Estado, están llamados a participar en primera persona en la vida pública»* (Deus Caritas Est n.29).

Los clérigos cristianos no son autoridades en el orden civil (aunque queden reminiscencias deformantes, porque en régimen de cristiandad sí lo fueron). Más aún, en ese ámbito los laicos (en principio) tienen más autoridad y competencia que los clérigos desde su condición de seculares, cultivadores y ordenadores del mundo que los clérigos: «*el carácter secular es propio y peculiar de los laicos*» (Lumen Gentium n. 31, p. 95).

Tal vez con lo dicho por el Concilio tenemos los cinco o seis puntos que iluminan y hacen apremiante una acción más clara de la Iglesia para una más significativa e inspiradora relación con el mundo y para que su apoyo a los laicos sea más decidido y la reflexión y acción de estos más incisiva sobre un mundo que contradice a la antropología humana y a la inspiración evangélica.

3. Atisbos y preguntas en tiempos posmodernos y globalizados

Vivimos en tiempos en los que la globalización avanza inexorablemente como hecho económico-tecnológico que combina mundialmente los factores de producción y de consumo. La globalización comunicativo-cultural, que la acompaña, produce por su parte la circulación instantánea mundial de la información y de la cultura, de los factores recreativos y de ocio, con todo lo que ello implica de valores, gustos, modas, creencias, religiones... La humanidad se descubre como una, múltiple y vecina.

Al mismo tiempo en Europa van muriendo los restos del «régimen de cristiandad», la religión es relegada a la subjetividad individual de las personas, muchas iglesias son museos culturales, mientras la dinámica económica va implantando una cultura de «individualismo posesivo» con fuerte sello hedonista y utilitario.

Todo ello acompañado de un talante posmoderno y light, que carece de vigor y de convicciones para retomar con fuerza y eficacia los inmensos retos humanizadores nuevos de este mundo globalizado; como también los retos más específicos de los países más ricos con relación a su juventud y futuro, y muy especialmente las dificultades de las naciones pobres y subordinadas y la mayoría pobre de la tierra: retos estos en parte propios de la racionalidad modernizadora (disponer y asumir para el desarrollo humano y superación de la pobreza, la ciencia, tecnología, capital, empresa, derechos humanos personales y formas de gobierno no tiránicas...), pero cuya solución sólo es posible con un enfoque humanizador globalizado, dada la total interdependencia.

Por una parte, la globalización se vive como horizonte y oportunidades para toda la humanidad y por otra es vivida por gran parte de ésta como un desastre, como amenaza y destrucción de oportunidades de empleo tradicional y de sus identidades culturales, como atropello a su religión y a la capacidad de los pueblos de decidir su futuro. Muchos viven la globalización como miseria, que los obliga a emigrar en situaciones inhumanas hacia sociedades que los necesitan y usan, pero que no los quieren.

No solamente la vida tradicional y aislada de cada pueblo y nación se ve ya imposibilitada, sino que la actual globalización acentúa amenazas a la vida misma de la humanidad. Con el imperante modelo capitalista de consumo, por primera vez se vislumbra la escasez de recursos naturales vitales, como el agua y la atmósfera sana, o su uso destructivo y contaminante que amenazan la vida de la humanidad, o el calentamiento global. El choque de civilizaciones y el modelo económico decidido por los intereses de las grandes corporaciones, ponen serias interrogantes al modelo económicamente más exitoso y a los poderes políticamente dominantes.

Tal vez nunca antes se ha mostrado tan patente el desencuentro entre necesidades humanas y el poder científico, tecnológico, económico y político, que las pudiera satisfacer con un uso racional y humanitario; es decir las posibilidades de satisfacer las necesidades humanas (identidad-dignidad, salud, educación, alimentación, paz...) existen, pero faltan la ética y las instituciones con suficiente vigor como para aplicarlas. En este desencuentro surgen con fuerza las interrogantes éticas desde la perspectiva de una humanidad que se beneficie de todos los adelantos y ventajas de la globalización.

El reto humanizador es defensivo contra las amenazas, y al mismo tiempo constructivo de calidades de humanidad, que antes no se vislumbraban como posibilidades reales. La globalización es un reto a la fe cristiana y a la Iglesia católica para que active mejor su inspiración evangélica universal, para construir una humanidad plural con dignidad.

Quizá ahora, como nunca antes, se ve la posibilidad de que la humanidad con sus creaciones pueda destruir su hábitat o hacerlo cada vez más invivible. El cuidado de la tierra y los efectos destructivos de un modelo consumista de desarrollo con una tecnología muy poderosa pone en el centro los temas del agua, la contaminación atmosférica, el calentamiento de la tierra, el exterminio de especies biológicas, el agotamiento o en acaparamiento de ciertos recursos naturales escasos... se convierten en temas éticos importantes, pues ahí se está jugando la calidad de vida de las futuras generaciones.

Descubrimos también que la humanidad una y múltiple necesita reconocerse como tal con pleno respeto a las diversas identidades culturales y religiosas de los pueblos, para lo cual es urgente enfrentar la pobreza, la guerra y el armamentismo con el desarrollo humano, la paz y la educación en un mundo único donde la vida digna de todos tenga plenas oportunidades.

Por esto mismo la Iglesia católica y el cristianismo tienen que ver críticamente su pasada utilización etnocentrista hasta deformar en muchos su autocomprensión y liberarse de algunas de sus consecuencias más negativas. Ahora tiene oportunidad única de redescubrir su universalidad, como ya lo hizo en otro contexto, al comienzo mismo de su andadura histórica, al reconocer que el Espíritu le exigía trascender el etnocentrismo judío y sus normas religiosas, abrirse a la cultura griega y entender la universal novedad de Jesús como expresión humanamente visible de Dios-amor, pues en Él lo decisivo no es la circuncisión o incircuncisión, sino la fe que actúa por el amor (Gálatas 5,6) Pablo entendió que no era una cosa junto a la otra, sino que la universalidad de la salvación de Cristo transcendía las leyes particulares de un pueblo, que no debían ser impuestas a los creyentes de todos los pueblos, presentes y futuros.

Nuestra responsabilidad cristiana en el siglo XXI es desde y con nuestra sociedad latinoamericana y venezolana. Se nos pide mirar a lo global **desde la realidad latinoamericana y caribeña**, desde un Continente que en el último medio siglo va perdiendo peso específico en la economía mundial y que sobresale por su escandaloso contraste entre ricos y pobres (somos los primeros en el mundo), con graves problemas de gobernabilidad y corrupción en varios países y porque la mitad de la población está en pobreza, sin que se logren avances significativos en su reducción. Millones de latinoamericanos se ven obligados a abandonar sus países, para entrar en condiciones precarias e inhumanas en otras sociedades económicamente más prósperas, como trabajadores y ciudadanos de segunda, para desde allí, con sus remesas mantener a sus familias y alimentar el flujo de dólares que requieren sus países, que les obligaron a irse.

Las nuevas realidades y las nuevas generaciones tienen poca memoria de los conflictos históricos entre la Iglesia y los poderes políticos, entre la ciencia, la fe y la autoridad de la Iglesia y menos aún, entre las luchas obreras y la Iglesia a las que se refiere el mensaje del Concilio a la Humanidad en tono de reconciliación.

En las sociedades prósperas las nuevas generaciones dan como un hecho (casi natural) lo que tienen de abundancia y bienestar, de orden social, económico y político y también el retiro de la Iglesia al interior de las iglesias y a la subjetividad

de las personas, con poca presencia pública. La Iglesia es vista por muchos jóvenes como una realidad muy tradicional y como parte del museo cultural que recuerda el pasado. Al no tener conciencia de las luchas históricas y de los costos para lograrlo, no se valora, ni se pregunta si otra parte de la humanidad no está pagando la factura de su banquete, ni cuáles son los sacrificios para mantenerlo.

En las nuevas generaciones no parece clara la conciencia de alimentar lo público y la necesidad de un nuevo ordenamiento razonable con visión de humanidad. La creación de espacio público exige deberes y sacrificios, para que no se pierda el bienestar heredado, ni las instituciones que permitieron superar miserias ancestrales. Esa creación de lo público debe ampliarse hoy al bien común universal y a la construcción globalizada en beneficio de toda la humanidad.

Por el contrario, la ley suprema de la ganancia es presentada como factor clave para la maximización del consumo de los súbditos y éste como fin supremo de la vida. Los poderes políticos y más los económicos tienen modo de mantener en calma a la población, no por medio del control y de la represión directa, sino por la satisfacción de nuevas ansias de consumo de mercancías cargadas de ilusiones: tendremos más humanidad en la medida que consumamos más tal o cual producto; cada nueva marca promete la liberación y su anuncio mantiene en nosotros la permanente espera de nuevos productos: cambiar permanentemente para no cambiar, cambiar de marca para no cambiar de consumo. Dentro del orden (mientras no se ponga a éste en riesgo por las nuevas competencias asiáticas y por el envejecimiento, por ejemplo), cada quien puede hacer lo que le da la gana, sin exigencias sociales, ni morales impuestas.

Por otra parte los límites de eso «natural» como son la muerte, la falta de sentido y la ausencia de respuestas vitales humanas, así como la pobreza masiva, la guerra y el conflicto de civilizaciones, se resuelven omitiendo la pregunta y viviendo como si nada de eso tuviera que ver con ellos.

Aunque todo es cambio, muchos no creen en el cambio político ni económico sostenido, sí en la protesta y proclamación emotiva de otro mundo ideal, sin mayor compromiso por construirlo. Tampoco se cree mucho en la responsabilidad de controlar la conducta propia y transmitir deberes y conductas a los que vienen nuevos al mundo, a fin de que se puedan salvar los principales factores civilizatorios. Menos aún, aparece la preocupación de formar personas virtuosas, pues se vive la ilusión de que la virtud es represiva o innecesaria. Con lo cual el aspecto humanizador de la civilización queda en duda.

En las sociedades prósperas el «malestar de la cultura» posmoderna es un hecho que se vive como un accidente, dentro del «bienestar» fundamental, mientras disfrutamos del consumo de sus delicias.

El presentismo implica cierto desentendimiento de la política, de la construcción de alternativas civilizatorias con más presencia actuante de valores no economicistas... Al descubrir ciertos «horrores», tampoco cambiamos, solamente protestamos de manera intermitente, como ante catástrofes humanas o naturales (la destrucción de las Torres Gemelas, los tsunamis, los terremotos, el sida, las hambrunas africanas, los estallidos sociales de sectores discriminados de la sociedad occidental (como en París y New Orleans recientemente), cuya discriminación y miseria parecían ocultas (...). Despiertan reacciones emotivas de corto plazo, como marchas contra la invasión guerrera de Irak, concierto para los pobres de África, disturbios contra el Fondo Monetario o contra la discriminación en Francia.... Luego, todo vuelve a la normal cotidianidad que se irresponsabiliza de lo que pasa en el mundo y en el país. Las necesidades lejanas del prójimo nos permiten realizar safaris morales de solidaridad en tierras insólitas y regresar luego a nuestro día a día, aunque en algunos también producen tomas de conciencia duraderas y compromisos de cambio, de manera que nunca más volvamos a ver las cosas ni a actuar como antes...

Ciertamente pudiera darse en la sociedad una dinámica económica junto con otra dinámica cultural y valorativa distinta y no tan economicista (Cfr. Daniel Bell *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Alianza Editorial. Madrid 1977). Para esto habría que ser más explícitos en defender dimensiones distintas e irreductibles de las personas: Una cosa es la economía y otra la sociedad. Esto está por hacerse.

3.1 *Aportes de la Iglesia*

En ese clima la Iglesia tiene que jugar decididamente su papel con el mensaje original de Cristo y superando muchos lastres y visiones reducidas que se le han pegado a lo largo de la historia. Quisiéramos señalar solamente algunos puntos fundamentales con los cuales hoy la Iglesia con visión universal puede contribuir a la construcción de un mundo más humano desde Venezuela y América Latina:

Antropología solidaria e inspiración abierta a un Dios trascendente, cercano y hermanador, entendido y vivido como Amor personal, tal como se nos manifiesta con rostro humano en Jesús de Nazaret. En definitiva en Jesús

«vemos» a Dios como Amor trascendente y no como reflejo de los poderes humanos, un Dios que es pura gratuidad y revela el sentido de la vida que encontramos cuando nos abrimos como don hacia los otros. Toda persona para encontrarse a sí misma y su realización necesita abrirse a los otros, en el «nosotros». Esta no es una verdad cristiana para los cristianos, sino simplemente una revelación de la condición humana de toda persona; en ella nos encontramos con lo más humano-divino de nosotros mismos.

Radical afirmación de la dignidad humana, no instrumentalizable.

Nuestros valores reconocen que, por el mero hecho de ser humano (no por la fuerza, riqueza o belleza que se tenga) nadie es éticamente simple instrumento de otro; cada uno tiene en sí mismo un fin trascendente y no subordinado como medio. La humanidad entera es responsable de que esto se realice en todos los pueblos y razas. Importante recalcarlo en una cultura en la que tanto vales cuanto consumes o produces; o en sistemas políticos en los que las personas sólo cuentan como fichas al servicio del poder.

Opción preferencial por los pobres. En los últimos 40 años la Iglesia latinoamericana «redescubrió» esta identidad evangélica fundamental y ayudó a que el conjunto de la Iglesia lo reactivara; la civilización humana misma debe examinar y aprender a medir su calidad humana por su relación a los pobres, oprimidos y marginados y por su decisión de liberarlos. El valor humano de una civilización y su corazón se miden desde los pobres, las víctimas y su costo en vidas. Con frecuencia los grandes monumentos históricos y las realizaciones culturales deslumbrantes han sido amasados con sangre y sustentados sobre las espaldas de una mayoría de esclavos. Nosotros no proclamamos la opción por los pobres como un principio filosófico, ni como una medición racionalista. La Biblia nos dice que quien maltrata a la viuda, al extranjero, al huérfano y al pobre, se encontrará con la ira de Dios, pues El es defensor de los débiles. Jesús nos dice que lo que hacemos con el más pequeño lo hacemos con Él. Esa es la dimensión sagrada del pobre, su dignidad irreductible: quien la niega, niega a Dios y reniega de la vida. No son separables el amor a Dios y al prójimo, de manera que los creyentes podamos tener aquél sin éste.

La relación con el pobre concreto nos da la medida de nuestra fe, de nuestro sentido de la vida, de la calidad de nuestra economía y política. A esta luz se evalúan los sistemas políticos, económicos y culturales.

Los pobres en la Iglesia no son los destinatarios de nuestra acción sino el sujeto responsable de nuestras comunidades. Pero es un hecho que muchas comunidades de profesionales, empresarios, trabajadores de clase media y

también las universidades y los conjuntos de clérigos y de religiosas y religiosos, estamos sociológicamente lejos de los pobres y contagiados por una cultura que los margina.

Afirmación de la razón y de los poderes (conocimiento, tecnología, economía, política) como realidades importantes, pero radicalmente ambiguas, cuyo ordenamiento humano requiere conciencia y discernimiento. Como cristianos afirmamos la razón, las ciencias y las diversas formas de los saberes, y buscamos el máximo desarrollo autónomo de ellas. Además vemos que es imprescindible su generalización y trasvase a todos los pueblos para que dispongan de los medios para su desarrollo humano. Pero explícitamente tomamos distancia de los restos todavía vigentes de la antigua utopía de la Ilustración que proclamaba la plena liberación humana por la entronización de la diosa razón. Valoramos la razón que ha desarrollado el poder y los bienes económicos como medios necesarios para el desarrollo humano, pero conocemos sus límites y su sinrazón cuando se propone como exclusiva forma de conocimiento y de construcción humana; afirmamos su ambigüedad por su posibilidad (e incluso probabilidad) de ser usada para la deshumanización.

Aunque los cristianos, laicos y laicos, sacerdotes, religiosas y religiosos en su formación ética se preparen para el uso humanizador de todo ello, no salen a actuar en un campo neutral donde no hay resistencias al buen uso del Derecho o de la Economía o de la Ingeniería o de la Religión. En el mundo hay una economía y unos intereses dominantes y las vigentes relaciones internacionales de poder no son neutrales. En la práctica la actuación humanizadora va a encontrar graves dificultades para lograr una globalización alternativa, superando la pobreza de la mayoría de la humanidad, destinando a educación y salud de los países y de los sectores más necesitados los billones de dólares que hoy se destinan al armamentismo.

Hacer fuerte al débil, para que todos los países tengan empleo y desarrollo propio, para que sea eficaz la solidaridad con las generaciones que todavía no han nacido y no privarlos del medio ambiente de calidad... son proclamados con aplausos, mientras sean palabras de discursos protocolares; pero todo intento de ponerlo en práctica resulta subversivo por su contenido ético contracultural. Nuestras comunidades y centros educativos deben fomentarlo, pero sin la ingenua suposición de que la aplicación del poder o de las leyes económicas es neutral. Las leyes del mercado (en hipotéticas condiciones de competencia) son importantes como mecanismos de comprensión e intercambio, como estímulos y como elementos de distribución, pero su abstracción oculta la realidad más de

lo que la ilumina, pues esa «competencia perfecta» es muy ajena al modo como hoy se concentra el poder económico mundial.

Es también una deformación pensar que hay alguna sociedad donde el mercado (que por cierto para su buen funcionamiento requiere ética con reglas de juego universales) puede funcionar de manera beneficiosa, sin una buena institucionalidad y sin un Estado fuerte con leyes que se aplican para todos.

Pluralismo cultural y diálogo religioso. La inspiración cristiana nos lleva a reconocer al otro como otro en su dignidad e identidad, esto es mucho más que tolerarlo. En un mundo con diversidad de razas, religiones, género, culturas, la radicalidad de la fe cristiana afirma la dignidad de los otros por el mero hecho de ser humanos. Por tanto todos los centros de formación católica deben desarrollar una conciencia personal y un clima institucional que afirma, con visión universal, el diálogo intercultural y la valoración del otro, del divergente, del distinto.

Aprendizaje y vivencia práctica de los valores (contraculturales). Para crear una globalización distinta no basta denunciar los errores y realidades inhumanas presentes, sino que necesitamos análisis y clara visión, unidos a una férrea voluntad para cambiar y remontar los obstáculos. Por ejemplo, la universidad no es sólo para conocer la verdad, sino **para aprender a hacer el bien con la verdad conocida**, actuando la ética y los valores. No es lo mismo una adhesión intelectual que acepta una información adecuada (el PIB bajó en 4%, el agua se congela a tal temperatura o la luna dista tanto de la tierra) que la adhesión ética y valorativa. En la aceptación ética se implica toda la persona y se compromete su voluntad, afectividad, inteligencia y acción: La verdad ética es asumida de tal manera que orienta toda nuestra acción y estamos dispuestos a dar la vida por ella.

El cambio necesario no ocurrirá si no prevalecen criterios que hemos señalado antes como elementos de inspiración cristiana. Podemos mencionar algunas tareas:

3.2 Autoridad e institucionalidad mundial.

Los excesos del liberalismo descontrolado del siglo XIX en los países industrializados llevaron en el XX a valorar la necesidad de autoridad, de Estado, con poder para defender el bien común, con políticas, leyes e institucionalidad pública. Estado fuerte con capacidad de hacer respetar las leyes y estimular la

iniciativa privada y con una acción niveladora hacia arriba con salud, educación, leyes que generalizan formación y capacitación que no podrían adquirir por sí mismos los pobres y marginados. Un ámbito público donde efectivamente se expresan y negocian los intereses de los diversos sectores de la sociedad. Es por ejemplo la diferencia entre la Europa de 1968 y la de 1868.

Ahora a nivel mundial la humanidad tiene que avanzar en la misma dirección para evitar que el mundo se rija por la ley del más fuerte, económica, política y militarmente. Hay un bien común mundial, propio de toda la humanidad que requiere poder, institucionalidad y autoridad moral para ser efectivo. Las conciencias, los grupos, las ONGs, etc., irán presionando hacia un sentido de ciudadanía mundial solidaria.

El modelo económico predominante y ciertos factores culturales están produciendo algunos efectos que permiten ver con claridad lo limitado de los recursos naturales y que hoy la capacidad destructiva del hombre es poderosa hasta poner en peligro la vida misma en la tierra. La manera de consumo y de producción que prevalece en las sociedades capitalistas más avanzadas tecnológicamente pone en peligro la casa común de la humanidad con producción de dióxido de carbono, reducción de agua dulce, deforestación, calentamiento de la tierra... Se acentúa la brecha entre los países ricos y pobres y escasean recursos como el petróleo (consumo creciente y reservas reducidas). La humanidad tiene que mirar a las nuevas generaciones, ponerse a sí misma límites, controles, mirar por las posibilidades de desarrollo de todos los países y revisar modelos depredadores que son insostenibles y resultan suicidas. Así mismo, el obligado desarraigo causado por la miseria y que lleva a desesperadas e inhumanas oleadas migratorias, claman por políticas de inversión y empleo en los propios países pobres.

En síntesis una visión global con mirada de humanidad lleva a comprender que la paz mundial, la superación de la pobreza y el cuidado de un hábitat humano para las actuales y futuras generaciones, no es posible sin solidaridad espontánea y también institucionalizada con autoridad, sin convicciones humanitarias globales, sin diálogo intercultural e interreligioso y sin una buena información sobre lo indispensable que es el bien de los «otros» para la seguridad y el bien propio. Los estados tienen que desarrollar un derecho internacional efectivo que produzca instituciones con autoridad.

Las heredadas visiones culturales y religiosas etnocéntricas (que desprecian, demonizan y excluyen a los demás) deben ser revisadas y corregidas.

En ese sentido el espíritu católico universal del Evangelio, nos debe llevar a un más claro y explícito distanciamiento de los atropellos mundiales hechos por países que usaron el cristianismo para legitimar sus conquistas, imposiciones y rapiñas, aunque debemos asumir nuestro pasado sin complejos. Realmente la globalización ofrece y requiere un pensamiento cristiano renovado, más fiel al Evangelio que a algunos episodios etnocentristas y dominadores del pasado de la «cristiandad».

Las universidades católicas han de ser los ambientes más propicios para cultivar la nueva visión universitaria católica que respeta y defiende las identidades plurales en una humanidad de igual dignidad en todos.

3.3. *Sentido de lo público y formación ciudadana*

En la mayoría de los países latinoamericanos hay desprestigio de los partidos políticos, y queja de la ineficiencia y de la corrupción en la gestión pública. Por otra parte, vivimos en una cultura ambiente más individualista que lleva a desinteresarse pro la política y la gestión de lo que es común a todos. Es muy grave que la conjunción de las dos cosas lleve a una generación desinteresada por lo público, a un cristianismo individualista y evasivo de las responsabilidades del mundo.

Por esta razón y por la importancia estratégica que tiene la recuperación de lo público (su papel, eficiencia y calidad), la formación ciudadana tiene un extraordinario valor estratégico en la labor de la Iglesia y en su acción educadora, si queremos que nuestros países afronten exitosamente sus problemas en este mundo globalizado.

3.4. *Jugar latinoamericano*

Es sabido que las decisiones financieras y económicas globales no se toman en un marco liberal de «competencia perfecta», sino que son fruto de centros oligopólicos de poder mundial que planifican sus estrategias. Ellos son mucho más poderosos que el mercado y que la mayoría de los estados.

Las grandes corporaciones tienen presencia e intereses en todos los países y contratan a los mejores talentos para jugar en su equipo, incluso sin necesidad de trasladarlos geográficamente a otro país. También pueden poner a jugar para ellos a los gobiernos de los países, pues estos necesitan inversiones y

pueden ir al fracaso y crisis nacional como efectos de ciertas operaciones financieras internacionales.

En ese contexto tiene una gran importancia la posibilidad de incrementar la capacidad negociadora de América Latina como un todo. Pero ello requiere un nuevo sentido latinoamericano con eficiencia propia.

Los futbolistas brasileiros y argentinos (y de otros países latinoamericanos) brillan en lo más alto del fútbol europeo y mundial; pero cuando de selecciones se trata, integran el equipo de su país. Los egresados universitarios, si se desarrolla conciencia para ello, pueden trabajar en diversas empresas, pero lo harán mejor si tienen buena formación y conciencia sobre los efectos de la globalización en sus países.

En las universidades católicas, por ejemplo, se forman muchos profesionales que luego juegan con las grandes corporaciones globalizadas, cuyos intereses a veces coinciden con los de nuestros países y a veces no. Un 20 ó un 30 por ciento de la población de nuestros países, puede ser incorporado exitosamente a lo más elevado de la economía globalizada, aunque el resto del país siga en la miseria. Este es un privilegio económico que naturalmente inclina a los profesionales a identificarse más con el primer mundo y con las corporaciones que con su país, sobre todo con la mitad más pobre de éste. Sin salir de nuestras sociedades en la actividad privada o pública, podemos estar jugando fuera de nuestra selección. Pero también se puede jugar para el país sin dejar de trabajar en corporaciones internacionales.

No se trata de situaciones claramente contrapuestas, de blanco y negro diferenciados, sino de realidades más sutiles y ambiguas que pueden ser complementarias y requieren discernimiento. Hoy nuestros países necesitan inversiones y tecnología que no producimos, pero quienes las producen necesitan también de nuestros países. El profesional que actúa en solidaridad con los desempleados y pobres de sus país, buscará que los gobiernos los fortalezcan para que podamos competir como país.

En el pasado (en Europa por ejemplo) los sectores más privilegiados llegaron a comprender (fruto de la presión social y de la persuasión) que el bienestar generalizado de toda la sociedad y el fortalecimiento de los trabajadores con educación, salud y seguridad social, es mejor para todos, social, económica y políticamente. Mientras que la miseria lleva a la depresión económica, al conflicto social, a la ingobernabilidad y a la guerra, que no favorece a nadie.

El éxito de América Latina y sus pobres sería beneficioso para toda la humanidad y también para las empresas. Lo mismo podríamos decir del desarrollo de África o de la elevación del nivel de vida de cientos de millones de campesinos chinos pobres.

La comunidad católica decididamente tiene que aprender y enseñar a jugar en el equipo latinoamericano, en el equipo nacional, y en el equipo de los pobres y excluidos. Eso es lo que primero requieren los necesitados, pero es también lo que más favorece a la humanidad y a las empresas responsables, al menos a mediano plazo.

3.5. Alianzas

Veámoslo desde las universidades católicas. En muchas de ellas los estudiantes vienen desarrollando prácticas solidarias en sectores pobres. Pero estas no tienen más trascendencia si son dejadas a los buenos sentimientos de algunos estudiantes y profesores, sino llegan a constituir el corazón mismo de la estrategia de las universidades católicas como centro de alianzas en tres niveles:

Alianzas para el decidido desarrollo decidido de lo latinoamericano, más allá de las fronteras de cada país. Sentir latinoamericano junto con un pragmatismo que se traduzca en políticas efectivas.

Alianzas con los sectores pobres en programas que ayuden a que estos tengan más oportunidades, junto con más poder, conciencia y organización para aprovecharlas.

Alianzas con emprendedores con responsabilidad social donde se fortalezca el nivel universitario y la preparación para elevar la productividad nacional, tanto ciudadana como empresarial. De lo contrario bastará la competencia de países como China para forzar el cierre de miles de empresas latinoamericanas y el desempleo de millones de trabajadores. En el campo del servicio comunitario de los estudiantes es también importante que participen las empresas con responsabilidad social.

Alianzas para el rescate del sentido de lo público como vital para todos, con eficiencia y combate a la corrupción. Lo público no es lo mismo que lo estatal y no debe ser dejado sólo a los partidos políticos, ni a los gobiernos, pues no es rescatable sin una alianza más amplia y sin que la sociedad lo asuma como propio. De lo contrario el partido y el gobierno de turno se apropian como botín de lo estatal, que es de toda la sociedad.

Alianzas entre las comunidades cristianas en sectores de menores recursos (indígenas, sectores pobres urbanos, rurales) con centros universitarios y con profesionales. Tenemos una enorme ventaja en el hecho de que la Iglesia Católica no es algo externo a esas comunidades, lo que nos permite una relación de más confianza. Tenemos que descubrir en la práctica del trabajo conjunto nuestra común identidad y las enormes posibilidades de enriquecimiento mutuo con esas alianzas solidarias entre las universidades y los pobres, que produce el trasvase de lo que necesitamos unos de otros.

3.6. La Iglesia como novedoso signo inspirador de la humanización

En el reciente libro (antes citado) el entonces cardenal Ratzinger en conversaciones con Peter Seewald expresa su comprensión de la necesidad de novedad cristiana en la actual cultura «occidental»: **«Sin duda la Iglesia aún no ha conseguido del todo dar el salto al presente. Volver a llenar de experiencia y vitalidad las antiguas palabras, verdaderamente vigentes y grandes, hasta que se tornen audibles es la gran tarea que nos espera. Tenemos mucho que hacer al respecto».** (Op.Cit. p. 22. Subrayado nuestro)

Muchos se disgustaron con Juan XXIII cuando convocó un Concilio, no de condena, sino de de reconciliación y de vuelta a las fuentes de la Iglesia. No pocos vieron también con disgusto las peticiones de perdón de Juan Pablo II, los signos de acercamiento humilde y arrepentido hacia los judíos o la condena de la guerra de Irak y de la guerra santa y la intolerancia contra los musulmanes en respuesta al fundamentalismo agresivo de algunos movimientos de ellos. Sin embargo, esos son los signos de trascendencia cristiana, de su negación a pactar con un mundo sin trascendencia, sin conciencia activa en las decisiones políticas y económicas con tal de no molestar a un mundo feliz.

Necesitamos clérigos y teólogos, no para mantener la oveja que quedó en el redil, sino para salir y decir algo significativo para las noventa y nueve que se fueron y andan «felices» y vacías al mismo tiempo. Para eso hay que salir como Jesús a los caminos y no encerrarse en los palacios y templos, como los fariseos de su tiempo.

Una inspiración cristiana sin fronteras y sin excluir la diversidad de pueblos, religiones y culturas, capaz de no aceptar ídolos económicos, ni políticos y de anteponer la identidad del pobre a los intereses que los reducen a instrumentos, es un tesoro que tenemos en nuestras comunidades cristianas y lo debemos asumir para esta nueva fase de la humanidad.

En Venezuela la tarea modernizadora no está realizada y en ella se juega la vida de las mayorías. Modernizadora en democracia, en producción de ciudadanía e institucionalidad, en economía basada en la iniciativa, el trabajo creativo y oportunidades para todos. Esto se opone a la pobreza y a la opresión en manos de caudillos y poderes autoritarios, y a economías que viven de la renta petrolera y dejan al margen la mitad de la población, sin educación ni capacidad para el trabajo moderno, y sin empresas que ofrezcan oportunidades para ello. La limosna del Estado los mantendrá como sobrevivientes, pero la gente no será productora de su propia vida digna.

También los más pobres viven ya el mundo globalizado y con frecuencia sus vidas están amenazadas, si no pueden asumir los cambios económicos y culturales de manera que los fortalezcan en su existencia e identidad. Es lamentable que la cultura consumista globalice sus expectativas de consumo, al tiempo que su pobre dinámica de producción les niega sus posibilidades de ser productores en sus países o incluso les obliga a emigrar para sobrevivir.

En lo cultural, lo global puede provocar una revitalización de las identidades específicas de los pueblos. Aunque parezca una paradoja, el hecho de que haya elementos culturales (música, modas, vestidos, comidas) que se generalizan mundialmente, más bien aviva con frecuencia las identidades específicas. La vivencia local no está reñida con la comunicación global, ni lo universal significa uniformidad, sino gusto por la diferencia de identidades plurales que se respetan, se reconocen y aprecian.

¿Cómo prender incendios en el mundo posmoderno, al parecer carente de combustible? ¿Cómo provocarlos, inspirarlos, ayudar a descubrir la belleza de la dimensión del amor y de la vida comprometida en un proyecto nacional inclusivo? ¿Cómo llevar a la experiencia de cada uno la buena noticia de que la vida no se encuentra sino cuando se da?

La revitalización de las comunidades requiere espacios culturalmente apropiados para la **novedad de los laicos** como distintos de los clérigos, de **los jóvenes**, con su sentido de emancipación y de novedad y de **las mujeres** con su presencia nueva en toda la vida social, como distintas de los hombres, pero no de inferior dignidad y responsabilidad. Comunidades creativas y responsables donde el encuentro trascendente con el Jesús del Evangelio sea una realidad que interpela e inspira. Comunidades expertas en acompañarnos a encontrar el yo en la construcción del nosotros.

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8,30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

IGLESIA SACRAMENTO Y LAS DEMÁS RELIGIONES

Carlos Bazarra, ofm cap*

Abstract:

The relation that the Catholic Church must assume respect other christian and non christian religions, raises from a human level, such as the relevance of the personnel character of humankind, expressed through brotherhood and merciful relations. But it also raises from an ecclesiastic level, concerning themes such as mystery and the purpose of salvation for all. All religious communities must be considered as sisters and brothers in salvation, and be called as servants in prayer and dialogue towards unity.

Key words: *ecumenical dialogue, salvation, Church, Christianity, unity.*

* El Dr. Carlos Bazarra, ofm cap., nacido en La Coruña (España), es Licenciado y Doctor en Teología por la P.U. Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y director de seminarios capuchinos de España por varios años. También ha sido profesor en centros de estudio superior de otras congregaciones. De 1979 a 1990 ha sido profesor del ITER; Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De 1990 a 1996 pasa a ser Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Santa Fe de Bogotá (Colombia). Ha ocupado otra vez el cargo de Vicerrector y Director de Teología del ITER hasta ser elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. También ha dado clases en el postgrado de la UCAB y otros centros. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados en España, en Bogotá y en Caracas y ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela de 1980 a 1990 y de nuevo desde 1997; y de la revista IFEAL de Bogotá de 1993 a 1996, además de colaborar habitualmente en otras revistas. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma y de toda la Iglesia.

Estamos asistiendo en Eclesiología a un cambio significativo en la actualidad. Es un desafío que se manifiesta en la abundante bibliografía publicada sobre el diálogo interreligioso¹. Este simple hecho es sintomático.

Veamos con brevedad el proceso histórico que se ha seguido. Porque ciertamente todavía recordamos la actitud hostil que manteníamos frente a los judíos, contra los musulmanes, los budistas, los hindúes, y lo que era más llamativo, contra los mismos cristianos: ortodoxos orientales, luteranos, evangélicos, anglicanos, etc... Nos creíamos verdaderamente cristianos odiando a las religiones que no eran las nuestras, apedreando sus locales de reunión, sus manifestaciones públicas... Desde antiguo manteníamos la mentalidad de cruzada, confundiendo el evangelio con la violencia. Las religiones indígenas eran destruidas como diabólicas. La oración de Jesús en la última cena: «Que todos sean uno» (Jn 17, 21-23), se interpretaba en un marco sin diferencias, como uniformidad. La Iglesia Católica era la verdad. Las otras religiones si querían encontrar la verdad, tenían que venir a nosotros. En cambio nosotros no teníamos que dar un paso. Éramos autosuficientes. Tal vez habíamos caído en un cristianismo sin Cristo.

¹ Sólo a título de ejemplo, algunos artículos en el año 2005, sobre el tema:

G. Comeau, *Quelle espérance pour le dialogue interreligieux?* en *Etudes* (febrero 2005) 209-220.

J. Dupuis, *El diálogo interreligioso, desafío y oportunidad*, en *Selec. de Teología*, 174 (junio 2005) 125-131.

J. Vázquez, *Evangelización y religiones no cristianas*, en *Evangelio y Vida* (agosto 2005) 134-136.

M.F. Miranda, *Diversidade e Diálogo*, en *Vida Pastoral* (2005) 12-18.

A. Pacini, *Manca una teología orgánica e condivisa*, en *Vita Pastorale* (enero 2005) 22-23.

Rev. TESTIMONIO, 209 (2005), monográfico sobre Diálogo interreligioso, prioridad para la vida religiosa.

E. Vuola, *El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana*, en *Pasos* 117 (2005) 30-36.

J. Flaquer, *Jésus, prophète musulman d'exception*, en *Religions et histoire* (2005) 48-53.

W. Thiede, *Buddha und Jesus. Gemeinsamkeiten und Differenzen*, en *Kerygma und Dogma* 51 (2005) 33-51.

A. Jiménez Ortiz, *Diálogo interreligioso y búsqueda de la paz*, en *Misión Joven*, 346 (2005) 75-79.

Pero la historia es maestra de la vida. Nunca es tarde para aceptar nuestros errores y asumir la necesidad de una auténtica conversión: «Conviértanse y crean en la Buena Nueva» (Mc 1, 15).

Planteamiento histórico

Los especialistas se han puesto de acuerdo en el siguiente itinerario con cuatro etapas².

a) *Cristo contra las religiones*. Actitud que ha dominado durante 19 siglos de la historia de la Iglesia. Es el supuesto enfrentamiento de la verdad con el error, del bien con el mal. El axioma era: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»³. La Iglesia Católica se identifica con el Reino de Dios.

b) *Cristo en las religiones*. Fue una reacción ya en nuestro siglo XX. Es significativo el trabajo desarrollado por el Concilio Vaticano II en este sentido. Basta la siguiente cita: «Puesto que Cristo murió por todos y la vocación del hombre es una misma, es decir, la vocación divina, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a su misterio pascual» (GS 22).

P. Trigo, Ecumenismo y diálogo interreligioso, en SIC (nov. 2005) 403-410.

J. González, Pluralismo religioso en un mundo pobre y multicultural, en Voces, México (2005) 101-110.

F. Blée, La sagesse du desert et le dialogue interreligieux, en Theoforum (2005) 75-102.

P. Richard, « Dominus Jesus » del Cardenal Ratzinger, en Pasos 120 (2005) 44-47.

J.A. Gil Sousa, La Tarea ecuménica, un compromiso irreversible, en Auriensia, 8 (2005) 55-87.

Rev. CONCILIUM, 311 (junio 2005) ¿Cristianismo en crisis ?

Rev. CONCILIUM, 313 (noviembre 2005) Islam: nuevos temas.

Rev. CATECHESI, (noviembre 2005): Gesù Salvatore unico e universale.

Rev. VITA PASTORALE, nn. 11 y 12 (2005): Dossier: I cristiani in cammino verso

l'unità.

M. Velati, Los otros: ecumenismo y religiones, en Concilium 312 (septiembre 2005) 483-497.

² Seguiré el resumen exployado por B. Chenú: Teologías cristianas de los terceros mundos. Barcelona, Herder 1989, pp. 198-205. El mismo proceso lo encontramos en R. Gibellini, La Teología del siglo XX. Santander, Sal Terrae 1998, pp. 540-552.

³ El axioma se remonta a San Cipriano de Cartago (siglo III), lo repitió el Papa Inocencio III (año 1208), el Concilio Lateranense IV (año 1215) y el Papa Bonifacio VIII en

c) *Cristo por encima de las religiones*. Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres. Es Cristo el que salva, no el cristianismo.

d) *Cristo con las religiones*. Propone un teocentrismo que desborda todas las religiones, por lo que las religiones se necesitan unas a otras para avanzar hacia el misterio divino. Es un cambio de paradigma, de un modelo centrado en el cristianismo, a un modelo centrado en Dios.

No es mi objetivo pormenorizar las opiniones de los diversos teólogos en las cuatro etapas. Quiero subrayar el proceso en cuanto tal y analizar este cambio de paradigma. ¿Cuál es el substrato que hemos de recuperar y darle el relieve que merece.

Primera parte: Desde lo humano

1. Primacía de la persona humana

En la instrucción sobre la formación, de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, leí una frase que me impactó por su sentido obvio e irrefutable. Hablando de la pedagogía de la obediencia, se afirma: «Se tendrá en cuenta que para darse en obediencia, es preciso ante todo existir»⁴. El que no existe, no puede obedecer. La prioridad ante la obediencia o cualquier práctica virtuosa está en la vida. Y se aclara: «Los candidatos necesitan salir del anonimato del mundo de la técnica y reconocerse y ser reconocidos como personas, ser estimados y amados»⁵.

Este principio formativo pienso que es un principio universal. Lo apliqué mentalmente a la relación entre la Iglesia Católica y las demás religiones. Si queremos dialogar, no podemos partir negándoles su existencia. Ciertamente las otras religiones están ahí, no se pueden negar, pero se las aniquila cuando se las considera únicamente como encarnación del error y del mal. Lo mismo que en la vida religiosa los candidatos deben existir, y esto supone el reconocimiento

la bula «Unam Sanctam» (año 1302). Véase como referencia O. Semmelroth, la Iglesia como sacramento de salvación, en *Mysterium Salutis* IV/1, especialmente 'Necesidad de la Iglesia para la salvación» pp. 347-354.

⁴ Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica: «Potissimum institutioni» (año 1990) n. 15.

⁵ *Ibidem*, n. 15.

de sus personas y sobre todo ser estimados y amados, las religiones para la Iglesia Católica deben ser reconocidas, valoradas y amadas.

El primer acercamiento debe ser personal. Antes que verlo como judío, o musulmán, luterano o budista, debo considerarlo como una persona, en el mismo nivel que yo. Perjudican las etiquetas religiosas o el color de la piel. Son prejuicios injustos. Toda persona humana es amada por Dios. Antes de nacer, antes de haber hecho nada ni bueno ni malo (Rm 9, 11), Dios pensó en esas personas, las amó y su amor creativo las trajo a la existencia. Existimos porque Dios nos ama. «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces pues, si algo odiases, no lo habrías hecho» (Sb 11, 24).

Por el nacimiento, y no por el bautismo, somos hijos de Dios. El bautismo será simplemente la declaración formal de lo que ya somos por nacimiento: «Tú eres mi hijo, yo hoy te he engendrado» (Lc 3, 22). «Este es mi hijo amado, en quien me complazco» (Mt 3, 17).

Todo hombre o mujer, antes de asumir una religión, es persona humana. Es su valor fundamental. Lo original no es el pecado, sino el amor de Dios que lo constituye como ser personal. Las religiones tienen la tarea primaria de humanizar. Si deshumanizan, pierden su razón de ser. El mártir alemán Bonhoeffer escribió antes de su muerte: «Ser cristiano no es ser religioso, sino ser hombre»⁶.

El diálogo interreligioso debe ser ante todo un diálogo interpersonal, humano, olvidándonos en un primer momento de las diferencias culturales y religiosas. Como personas, a partir de nuestro nacimiento, hemos sido primeramente oyentes antes que locutores, y sólo escuchando logramos la capacidad de hablar y dialogar.

Nuestra prehistoria estuvo marcada por el amor creativo de un Dios inmensamente feliz que buscó comunicar ad extra, no aumentar ad intra, su propia bienaventuranza. «Non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam»⁷. A nosotros nos correspondió una pasividad total.

⁶ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Esplugues de Llobregat, Ariel 1969, pág. 212.

⁷ Vaticano I, «*Dei Filius*» (DS 3001).

Nacimos bajo la ley de la heteronomía. Una heteronomía no tiránica sino misericordiosa. Dios busca nuestra felicidad, nunca el esclavizarnos⁸. Es la gracia original y universal para todos los humanos que venimos a la existencia. Desde la creación no cabe otro planteamiento. Fue el amor primero (1 Jn 4, 19).

2. *Exigencia de fraternidad universal*

Dios, creándonos, nos quiso personas. «Dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gn 1, 26-27).

La imagen divina, entre otros muchos atributos, incluye la libertad. «Te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yahveh tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en eso está tu vida, así como la prolongación de tus días mientras habites en la tierra» (Dt 30, 19-20).

«Antes de la relación del hombre con Dios está ya, otorgada indeclinablemente, la relación de Dios con el hombre... Cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren, los seres humanos llevan la marca de Dios, a él sólo pertenecen, son inviolables para todo lo que no sea divino»⁹.

Pasamos de la ley de la heteronomía (prehistoria y creación) a la autonomía (historia). Aparece el conflicto que toda persona tiene que resolver con libertad. La primera opción se sitúa entre Dios y los hombres. Quien experimenta que es hijo de Dios, puede sentir la inclinación a cerrar el círculo, regresando a Dios Padre e ignorando a los otros hijos, con la argumentación de que Dios es más importante que los hombres. Se produce un cortocircuito. ¿Por qué y cómo?

Dios pide que escojamos la vida «amando a Yahveh, escuchando su voz» (Dt 30, 20). Pero la voz de Dios es reconocimiento de nuestra filiación, no sólo la mía, sino también la de los otros. Todos somos hijos, por el acto gratuito de la creación. Lógicamente se sigue que todos somos hermanos. El rechazo de lo fraterno es simultáneamente el rechazo de lo paterno divino. No puedo invocar

⁸ José M. Castillo, Dios y nuestra felicidad. Bilbao, Desclée, 2001.

⁹ P. Trigo, Creación e historia en el proceso de liberación. Madrid, Ed. Paulinas 1988, pp. 326-327.

a Dios como Padre sin reconocer a los demás como hijos y hermanos. La primacía de la persona humana conlleva también la primacía de lo fraterno, sin etiquetas, simplemente desde nuestra condición creatural.

«Si alguno dice: <Amo a Dios> y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20). El nexo de todo hombre o mujer con Dios es inviolable, irrenunciable. Pablo está de acuerdo: «Con nadie tengan otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rm 13, 8-10).

Nos asomamos al misterio de la kénosis, del anonadamiento: «Siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios. Sino que se anonadó, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres... se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte» (Flp 2, 6-8). El amor primero pasa a ser segundo: «El segundo es semejante al primero» (Mt 22, 39). El hombre creado a semejanza de Dios (Gn 1, 26), y el amor al hombre es semejante al amor a Dios. «En verdad les digo que cuanto hicieron a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron» (Mt 25, 40). La kénosis, aparentemente opción por el hombre en vez de opción por Dios, no es una bifurcación de caminos, sino el atajo para llegar a Dios a través de los hijos y hermanos¹⁰. «La gran revolución religiosa llevada a cabo por Jesús consiste en haber abierto a los hombres otra vía de acceso a Dios distinta a la de lo sagrado, la vía profana de la relación con el prójimo, la relación ética vivida como servicio al prójimo y llevada hasta el sacrificio de uno mismo»¹¹.

3. Necesidad de la misericordia

Venimos hablando de amor. El amor primero de nuestra prehistoria, el amor segundo y anonadado de nuestra historia. Esto parece bastar en la hipótesis de un amor correspondido. Amor con amor se paga, según el dicho popular.

¹⁰ C. Bazarra, *Ayer, hoy y siempre (La Gracia y la Gloria)*. Caracas, Paulinas 2005, capítulo 11.

¹¹ J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, tomo II. Bilbao, Desclée 1995, pág. 154.

Dios es Dios y permanece fiel. «Fiel es el Señor; él les afianzará y guardará del Maligno» (2 Ts 3, 3). Pero nosotros somos criaturas, frágiles y no siempre somos fieles». Si somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo» (2 Tm 2, 13) Cuando amamos, no siempre encontramos amor, correspondencia a nuestro amor. Existe el mal, existe el pecado, y la reacción primaria puede ser el odio, la venganza, lo antifraterno. Necesitamos algo más que amor en el bagaje de nuestro itinerario. Se nos informa: «Han oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo les digo: No consientan el mal; antes bien, al que te abofetea en la mejilla derecha ofrécele también la otra... Han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo les digo: Amen a sus enemigos y rueguen por los que les persiguen, para que sean hijos del Padre celestial que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 38-45).

El amor fraterno es la norma cuando todo va bien. Pero no siempre todo va bien. Con frecuencia las cosas van mal.

Exigir a los otros una perfección ontológica, una bondad cabal, no es razonable. La perfección ontológica es exclusiva de Dios. Nosotros tenemos que aceptarnos como criaturas, no dioses. El perfeccionismo es idolátrico¹².

Por consiguiente, cuando no nos sea posible amar el defecto o pecado ajeno, nos quedará el recurso de la misericordia frente a la justicia vindicativa. Hay que superar la disyuntiva de amar u odiar, con la práctica de la misericordia. La justicia no tiene la última palabra en la historia humana como respuesta al amor divino. «No hay oposición entre gratitud y justicia, la hay entre gratitud y una concepción de la justicia que se traduzca en exigencias humanas frente a Dios y lo aprisionen en nuestros gestos. Hay contradicción entre el amor libre, gratuito y creativo de Dios y la doctrina de la retribución que pretende encasillarlo»¹³.

Siempre está el peligro del inmanentismo, olvidando la trascendencia. Pablo VI recordaba que la vida según el Evangelio «no puede reducirse a la dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto que es Dios»¹⁴.

¹² C. Bazarra, Perfección e idolatría, en *Nuevo Mundo*, 209 (2005) 85-86.

¹³ G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima, CEP, 1986, p. 193.

¹⁴ Pablo VI, *Evangelio Nuntiandi*, n. 33.

Atenerse sólo a la justicia es convertir el mundo en un infierno. Jesús rechaza la reducción de su tarea a la implantación de la justicia distributiva: «¿Quién me ha constituido juez entre ustedes? Guárdense de toda codicia, porque, aun en la abundancia, la vida de uno no está asegurada por sus bienes» (Lc 12, 14-15). La justicia no sólo se relaciona con la opción por los pobres sino que puede invocarse a favor de la codicia. «La raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe» (1 Tm 6, 10).

Nos mantenemos en el ámbito del amor kenótico. El tema de la <Kénosis> es central en el Nuevo Testamento¹⁵. Y si lo mencionamos no es porque queramos fundamentar desde nuestra concepción cristiana el diálogo interreligioso. Tratamos de verlo desde el punto de vista de la realidad humana, desde la primacía de lo personal. Lo que pasa es que en la figura de Jesús encontramos realizado este ideal humanístico. Lo interreligioso no es una traición al Evangelio, sino exigencia de fidelidad al mismo. Me ha parecido interesante el enfoque que hace Gesché estableciendo el axioma que por fidelidad al mensaje cristiano, tenemos que abrirnos al diálogo interreligioso. En efecto, los católicos aceptamos una teología negativa y mística, una reserva escatológica, una doctrina trinitaria que propone la comunión de diferentes personas, el recurso a la racionalidad, y el reconocimiento de un cristocentrismo no cristiano (Yves Congar)¹⁶.

4. *Realidad de la trascendencia*

Pienso que esta perspectiva, sin ser evidente, debe ser planteada. Sin un más allá la vida carece de sentido. El anonadamiento divino, al que corresponde la dignidad humana, tiende a elevarnos por encima de nosotros mismos y abrirnos a la trascendencia. Sólo desde la trascendencia el hombre tomará conciencia de sí y de los demás. «La concepción teocéntrica y teológica del hombre se ha erguido para decirnos que Dios sí existe, que es real, que es viviente, que es personal, que es providente, que es infinitamente bueno; más aún, no sólo bueno en sí, sino inmensamente bueno para nosotros, nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad, de tal modo que el esfuerzo de clavar en El la mirada y el corazón, que llamamos contemplación, viene a ser el acto más alto y más pleno

¹⁵ Cfr. J.L. González Faus, *La Humanidad Nueva*, Santander, Sal Terrae 1987: El tema de la kénosis.

¹⁶ A. Gesché, *El Destino*. Salamanca, Sígueme 2001, cap. 5: El cristianismo y la salvación.

del espíritu, el acto que aún hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana»¹⁷.

El hombre verdadero no es el que se encierra en sí mismo, sino el que se abre a lo trascendente. Comentando el Concilio Plenario de la Iglesia de Venezuela, Pedro Trigo destaca: «Quiero insistir, a modo de ejemplo, en un aporte del islamismo, que cada vez siento más necesario. El documento reconoce en los musulmanes 'la fe en el único Dios y la sumisión a su voluntad'. Yo quisiera subrayar un aspecto que está implícito en esa caracterización: la capacidad de adorar a Dios y la convicción de que el ser humano sólo alcanza su estatura cabal cuando cae de rodillas ante él»¹⁸.

Cuando hablamos de lo humano, hemos de tomar conciencia de que en ese adjetivo va incluida la dimensión trascendental. «El ser humano es existencia receptora, ser que se debe a otro y, por ello, ser en agradecimiento. El hombre no puede sacar de sí mismo las líneas fundamentales de su existencia. En su libertad es hambre y sed de lo incondicional, definitivo y absoluto. El hombre únicamente puede recibir la plenitud de su existencia como regalo. Por eso la gracia y la salvación son el regalo del ser humano»¹⁹. Debemos retener esa afirmación: debemos ser en agradecimiento. Eso nos remonta a nuestros orígenes y a nuestro fin escatológico. Y sigue diciendo Kasper: «El hombre es totalmente respuesta, respuesta personificada. Existe escuchando. Esta recepción representa, al mismo tiempo, suprema actividad, confiarse comprometidamente a una exigencia, un ponerse-a-disposición, dejarse-tomar-al servicio... Libertad cristiana consiste no en disponer, sino en estar disponible... En realidad todo se reduce a uno: ser hombre como disponibilidad para el amor»²⁰.

En este sentido trascendente es el reto que se nos propone de asumir nuestra condición humana: «Haceos dignos de la condición humana»²¹, «¡Atreveos a ser humanos!»²². Así pudo escribir San Ignacio de Antioquia a

¹⁷ Pablo VI, El valor religioso del Concilio. Discurso de clausura del Vaticano II, n. 4.

¹⁸ P. Trigo, Concilio Plenario Venezolano: sexta y última sesión, en SIC (noviembre 2005) 406.

¹⁹ W. Kasper, Jesús el Cristo. Salamanca, Sígueme 1986, pág. 263.

²⁰ W. Kasper, o.c. pág. 264.

²¹ J.M. Lustiger, Haceos dignos de la condición humana. Madrid, Palabra 1996.

²² J.M. Fernández-Martos, ¡Atreveos a ser humanos! en Sal Terrae (octubre 1998)

los romanos: «Dejad que pueda contemplar la luz pura; entonces seré hombre en pleno sentido»²³. Y Schillebeeckx reflexiona: «La fe, fundamento de la esperanza, es una constante antropológica de toda la historia de la humanidad, una constante sin la cual no cabe una vida y una praxis humana digna y realista, sin la cual el hombre pierde su identidad, desemboca en situaciones neuróticas o se refugia irracionalmente en horóscopos y en todo tipo de cosas 'admirables'»²⁴. No es necesario insistir más en esta verdad. Hay trabajos bien documentados sobre el tema. A ellos me remito²⁵.

Segunda parte: Desde lo eclesial

La Iglesia no es una suma de individuos ni tampoco una simple estructura social, sino una fraternidad evangélica histórica y trascendente²⁶. Es Iglesia de Dios y es Iglesia para el mundo. Nos imaginamos en otros tiempos que la cuestión era huir del mundo²⁷. Hoy en cambio afirmamos que «fuera del mundo no hay salvación»²⁸. Y en el mundo no existen sólo los católicos, sino toda esa gente de las otras religiones que despreciamos orgullosamente, con un engreimiento nada cristiano. En el Nuevo Testamento no podemos negar que hay expresiones que pueden inducir a engaño y que fundamentan posturas contradictorias. Escuchamos a Juan: «Todo el que se excede y no permanece en la doctrina de Cristo, no posee a Dios. El que permanece en la doctrina, ése posee al Padre y al Hijo. Si alguno viene a ustedes y no es portador de esta doctrina, no le reciban en casa ni le saluden, pues el que le saluda se hace solidario de sus

²³ Carta a los romanos, cap. 6, 2.

²⁴ E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*. Madrid, Cristiandad 1982, pp. 723-724.

²⁵ Véase, por ejemplo, P. Trigo: *Jesús de Nazaret, paradigma absoluto de humanidad*, en *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México 2001.

²⁶ Véase CONCILIUM, 166 (1981) ¿Qué es hoy de la Iglesia?, especialmente G. Ruggieri: *Nueva conciencia de la Iglesia como fraternidad evangélica*, pp. 354-369. Y en *Mysterium Salutis IV/1*, W. Beinert: *El sentido de la Iglesia*, pp. 298-320.

²⁷ T. Goffi, «Mundo» pp. 1342-1356, en S. Fiores-T. Goffi (drs.) *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ed. Paulinas 1991.

²⁸ E. Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*. Salamanca, Sígueme 1994: «Fuera del mundo no hay salvación», pp. 29-41. J. Tavernier: «La historia 'profana' como medio de la historia de la salvación. Fuera del mundo no hay salvación» en *Concilium* (1991) 15-29.

malas obras» (2 Jn 10 y 11). Pero antes ha dicho: «Ahora te ruego — y no es que te escriba un mandamiento nuevo, sino el que tenemos desde el comienzo — que nos amemos unos a otros... Este es el mandamiento, como lo han oído desde el comienzo: que vivan en el amor» (2 Jn 5 y 6). «Todos ustedes son hermanos» (Mt 23, 8). ¿Quién se excede, el que niega el saludo o el que ama a todos porque los reconoce como hermanos?

5. *Misterio y sacramento*

Dos palabras que mutuamente se complementan y aclaran. Porque si nos atenemos únicamente al misterio, podemos quedarnos en lo incomprensible, lo que excede nuestro conocimiento; y sacramento, como la manifestación comunitaria de lo invisible. Pero juntas las dos palabras, se pueden traducir como un encuentro personal e histórico, entre Dios y los hombres, un Dios escondido (Is 45, 15) que se deja encontrar, que se revela no como una verdad abstracta sino como autocomunicación. Lo expresa acertadamente el concilio Vaticano II: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad... En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía» (DV 2). Esta compañía no es otra cosa que 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 1).

La insistencia en el misterio es el intento de búsqueda de un concepto que sobrepase el marco estrecho de la Iglesia como institución, como realidad sociológica y como sociedad jurídica²⁹.

El concepto de Iglesia como sacramento es nuevo en documentos oficiales eclesiásticos. Se ha venido trabajando en la teología del siglo XX, destacando que la Iglesia no es un fin en sí misma, ni por su origen ni por su finalidad. Ha sido sobre todo Karl Rahner quien ha buscado conciliar la necesidad de la Iglesia y la valoración positiva de las religiones no cristianas. Cada ser humano recibe de hecho la oferta de Dios y está referido a Dios. Nunca podemos afirmar el momento en que la oferta cristiana se hace efectiva. Tampoco podemos negar la existencia fáctica de salvación fuera de la Iglesia³⁰.

²⁹ J. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio*. Madrid, Cristiandad 1985, pág. 60.

³⁰ J. Estrada, o.c. pp. 68-75.

Si tomamos la Eucaristía como el sacramento eclesial por excelencia, distinguiremos tres niveles: de naturaleza (natura): trigo y uva, producto de la naturaleza; el nivel de cultura humana: pan y vino, en cuanto elaboración más allá de la naturaleza; y el trascendente, que podemos llamar de «transcultura», la presencia de Cristo y la gracia³¹.

En esta perspectiva sacramental, los pueblos del mundo serían la naturaleza, (natura), como punto de partida, trigo y uva, la materia prima que hemos de aceptar. «Como este pan partido estaba antes disperso por los montes» (Didaché), serían los pueblos dispersos y divididos.

El segundo nivel (cultura) sería exprimir el vino y amasar la harina, «recogido se ha hecho uno» (Didaché), un mundo fraterno, respetando culturas, tradiciones, religiones.

El tercer nivel sería la dimensión escatológica, la transcultura: «Recógela de los cuatro vientos ya santificada, en tu reino, que le tienes preparado» (Didaché).

Como misterio y sacramento, la Iglesia es Pascua, Pentecostés, tránsito de Babel a la nueva Jerusalén, donde todos se entienden hablando no una misma lengua sino otras lenguas (Hch 2, 4). «Cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa» (Hch 2, 8).

6. Finalidad de la Iglesia

Si la Iglesia es sacramento, no tiene el fin en sí misma, se trasciende. No tiene el monopolio ni de Dios, ni de la gracia, ni del amor. En cuanto sacramento, es expresión de lo que Dios suscita en cada ser humano. «Las Iglesias han sucumbido a la tentación de crear una sociedad centrada sobre sí misma, que proclama su verdad definitiva e incomparable y que se excluye del universo a fuerza de excluir a quienes no piensan como ella»³².

La autoridad puede tener un sentido odioso, dictatorial, ligado al poder. Sabemos que el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente.

³¹ C. Bazarra- J.M. Ganuza: Promoción humana, nueva evangelización, inculturación del Evangelio. Caracas, San Pablo 1994, pp. 262-270.

³² L. Evelyn, Los caminos de mi fe. Santander, Sal Terrae 1992, pág. 102.

El sentido original de la palabra autoridad viene del verbo latino 'augere' que significa aumentar, crecer, fructificar, crear. Autorizar es lograr que el otro sea también autor, responsable, creador.

«Quien a ustedes escucha, a mí me escucha». ¿Es un poder de imponer nuestra palabra con sumisión ciega o es más bien una tremenda responsabilidad? «Todo lo que aten en la tierra, quedará atado en el cielo». ¿Es el poder de juzgar, condenar, absolver, o una exaltante responsabilidad?»³³.

Digamos en positivo cuál es la finalidad de la Iglesia.

a) *Horizonte trascendente*

Lo último para Jesús no es Jesús mismo, ni Dios, ni la Iglesia, sino el Reino de Dios³⁴. Y la Iglesia no es el Reino de Dios. La Iglesia recibió la misión «de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de este reino. Y mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria» (LG 5).

Su finalidad es la consumación escatológica, pero no sólo ella, sino la implantación de la fraternidad ya en este mundo con la ayuda de la gracia. No será sólo un logro del esfuerzo humano. La gracia precede, acompaña y consuma la actividad eclesial. La trascendencia se da ya en la tierra, pero nunca en plenitud.

La Iglesia es una realidad temporal, no eterna, en cuanto que la jerarquía, las instituciones, los sacramentos pertenecen a la Iglesia peregrina, no a la realidad celestial: «La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa» (LG 48).

b) *Realidad misericordiosa*

«Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt 5,7). No es la justicia vindicativa el arma a emplear. Si bien

³³ L. Evely, o.c. pp. 104-107.

³⁴ J. Sobrino, Jesús en América latina. Santander, Sal Terrae 1982, pp. 132-136.

hemos de trabajar por instaurar la justicia en el mundo, la justicia es inseparable del amor: «Fe y justicia deben ser vistas desde un principio en unidad, como partes diversas de un todo y mutuamente relacionadas, precisamente para que exista la totalidad de la respuesta cristiana»³⁵.

Escribe Gustavo Gutiérrez: «Estamos ante las dos grandes dimensiones de la existencia cristiana: la justicia y la gratuidad. La gratuidad del amor primero de Dios, que nos recuerda que todo auténtico amor es, en la raíz, algo gratuito; y la práctica de la justicia, reconocimiento de los derechos de todos, en especial de los más pobres. De ellos derivan dos lenguajes, dos caminos para hablar de Dios. El lenguaje contemplativo de la mística y el lenguaje profético de la justicia; los distinguimos, pero no los separamos, se alimentan recíprocamente y, en última instancia, se hacen uno solo»³⁶.

Y ahí tenemos el texto cumbre: El principio-misericordia³⁷.

c) *Auténtica si es fraterna*

Su finalidad primordial no es lo jerárquico, sino lo fraterno. La jerarquía está subordinada a lo fraterno, no viceversa.

Hay un pasaje clave en el Evangelio: «Ustedes no se dejen llamar Rabinos, porque uno solo es su Maestro; y ustedes son todos hermanos. Ni llamen a nadie 'Padre' en la tierra, porque uno solo es su Padre: el del cielo. Ni tampoco se dejen llamar Jefes, porque uno solo es su Jefe: el Cristo» (Mt 23, 8-10). Las tres figuras jerárquicas de toda sociedad, Padre, Maestro y Jefe, se las reserva Dios. Para nosotros nos ha dejado un solo título: hermanos.

En el Vaticano II se subraya que la jerarquía supone la base de una fraternidad. «Los presbíteros conviven, como con hermanos, con los otros hombres» (PO 3). «Tengan los Obispos a los presbíteros como hermanos» (PO 7). «Los presbíteros son hermanos entre sus hermanos» (PO 9)³⁸.

³⁵ J. Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia. Santander, Sal Terrae 1984, pág. 69.

³⁶ G. Gutiérrez, Memoria y Profecía, en Revista Latinoamericana 60 (2003) 281-282.

³⁷ J. Sobrino, El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander, Sal Terrae 1992

³⁸ R. Blázquez, La Iglesia del Vat II. Salamanca, Sígueme 1988: «Hermano entre hermanos» pp. 307-315.

d) *Verdaderamente humana*

En un sentido real, lo humano añade al ser hombre o mujer la condición afectiva y misericordiosa. No todo hombre o mujer es humano. Algunos se deterioran y derivan a situaciones de inhumanidad. En este sentido, coincidimos con lo expuesto más arriba, en la letra b): realidad misericordiosa.

Pero encontramos además otra vertiente anti-idolátrica. «No creernos dioses» (cfr. Gn 3,5). Todo pecado en el fondo es una actitud idolátrica³⁹. Se trata de la práctica místico-contemplativa de dejar a Dios ser Dios, y nosotros asumir, también en cuanto Iglesia, el último lugar: «Ustedes me llaman 'Maestro' y 'Señor', y dicen bien, porque lo soy. Pues si yo, Señor y Maestro, les he lavado los pies, también ustedes deben lavarse los pies unos a otros» (Jn 13, 13-14). «Aprendan de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29).

Una Iglesia humana, misericordiosa y humilde, dejando a Dios ser Dios, fue el sueño de Jesús.

Con razón se ha calificado a la Iglesia como «Experta en humanidad». Para ello, debe atreverse a asumir los retos que le plantea este nuevo signo de los tiempos, que son los derechos humanos⁴⁰.

En esta segunda parte, hemos reflexionado sobre la Iglesia en una perspectiva ad intra, es decir eclesiocéntrica. Tenemos que pasar ahora al objetivo propio de nuestra reflexión, que es su relación con las demás religiones, sean cristianas (planteamiento ecuménico) o no cristianas (planteamiento interreligioso).

Tercera parte: La iglesia y las demás religiones

¿Qué elementos comunes podemos encontrar en las diversas comunidades religiosas, que nos sirvan de plataforma para un conocimiento mutuo, diálogo y colaboración? Hay que partir no de lo que nos diferencia, sino de lo que nos identifica y nos sirva de reconocimiento alterno. Muchos elementos que

³⁹ J. Vilchez, «Idolatría» en X.Pikaza-N.Silanes (drs.) El Dios Cristiano, Salamanca, Secretariado Trinitario 1992, pp. 653-657.

⁴⁰ D. Velasco Criado: Experta en humanidad, pliego de Vida Nueva, noviembre 1998, pp. 24-28.

analizamos dentro de la Iglesia Católica⁴¹, tal vez los encontremos en mayor o menor intensidad, en otras asociaciones religiosas.

Trataremos de destacar la dimensión trascendente y la inmanente en las religiones cristianas y no cristianas, la línea vertical (de Dios y a Dios) y la horizontal (del hombre y al hombre).

Expondremos los binomios complementarios e inclusivos, que puedan constituirse en punto de reflexión, ocasión de diálogo y espacio para un camino más allá o más acá de la ortodoxia y de las concepciones teóricas.

7. Binomios compartidos

a) Hijas y hermanas

La Iglesia, y todas las sociedades religiosas, están constituidas por hijos e hijas de Dios, ya que la filiación es ante todo, creación divina, no rito sagrado. Somos hijos nacidos de lo alto (Jn 3, 3), pero también nacidos de la tierra. Ambos nacimientos no se contraponen sino que se implican sin anularse. Ya S. Cirilo de Jerusalén alude a esta duplicidad: «En Jesucristo casi todo presenta una doble dimensión. Doble fue su nacimiento: uno de Dios, antes de todos los siglos; otro de la Virgen, en la plenitud de los tiempos. Doble su venida: una en la oscuridad y calladamente, como lluvia sobre el césped; la segunda, en el esplendor de su gloria, que se realizará en el futuro»⁴². Decir que la Iglesia nace del Espíritu es decir que nace del pueblo. Las controversias que intentaron establecer una oposición entre el origen de la Iglesia en Cristo y el origen de la Iglesia en el pueblo se han quedado sin objeto. Porque la Iglesia nace simultáneamente de Cristo y del pueblo por el Espíritu Santo⁴³. Hoy hablamos

⁴¹ Sobre la misión de la Iglesia, la bibliografía es amplia. Baste citar: J.A. Estrada, *La Iglesia: identidad y cambio*. Madrid, Cristiandad 1985. E. Schillebeeckx, *La misión de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme 1971. T. Strotmann, *La Iglesia como misterio*, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Juan Flors 1968, pp. 325-340. R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*. Salamanca, Sígueme 1988. A. Argibay, *La Iglesia pueblo de Dios*, en ITER, *La Iglesia venezolana en marcha con el Concilio*, Caracas 1987, pp. 113-129. C. Bazarra, *Iglesia, identidad y misión*, en *Teología IUSI* (diciembre 1998) 25-41. O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en *Mysterium Salutis IV/1*, pp. 330-370.

⁴² Catequesis de S. Cirilo de Jerusalén, 15, 1.

⁴³ J. Comblín, *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid, Ed. Paulinas 1987, pág. 119.

con toda normalidad de la Iglesia que será hija nuestra⁴⁴.

Todos somos engendrados por Dios, Padre universal, y a la vez somos engendrados por una cultura, elementos espaciales y temporales.

Esta realidad filial es constatable en todas las Religiones. No surgen por generación espontánea. El generante invisible es incuestionable. El factor visible está ahí, patente y evidente. Somos hijos de una tierra con su naturaleza, con su cultura. Y la dimensión transcultural no falta nunca. Dios no falla. «A los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera el primogénito entre muchos hermanos, y a los que predestinó, a esos también los justificó; a los que justificó, a esos también los glorificó» (Rm 8, 29-30). «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tm 2, 1-4).

Ahora bien, si hijos, también hermanos. No tenemos derecho a negar a nadie el título de hermanos. No es una opción libre, es un don que se nos hace. El rechazo de lo fraterno nos empobrece y lo que es peor, nos descalifica como hijos de Dios. El Evangelio nos pide un comportamiento tal que merezcamos la filiación: «Para que sean hijos del Padre celestial que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45).

Respeto pero lamento una nota de la Congregación para la doctrina de la fe, en la que rechaza la expresión «Iglesias hermanas». Se argumenta que la Iglesia es única y es por tanto la Iglesia Madre; las demás son iglesias hijas, no hermanas⁴⁵. Pero en el Evangelio lo que se prohíbe es dar el nombre de Padre en sentido espiritual a cualquier hombre: Sólo Dios es Padre (Mt 23, 9). En cambio el nombre de madre es conciliable con el de hermana: «Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 35). El objetivo es ser hermano maternalmente, y ser madre fraternalmente. Y con esta observación estamos entrando en otro calificativo.

⁴⁴ J.L. Martín Descalzo, *La Iglesia nuestra hija*. Salamanca, Sígueme 1972.

⁴⁵ *L'Osservatore Romano*, ed. Semanal en lengua española, n. 44 (1.662) (3 nov. 2000) pp. 540-541.

b) *Esposas-madres y comadres*

La prohibición evangélica es al título de «Padre» espiritual⁴⁶. En cambio, el Evangelio acepta la maternidad como propia de la criatura, según Mc 3, 35. Pablo alude a los dolores de parto (Gál 4, 19) y a los sentimientos maternales que tiene con los tesalonicenses: «Nos mostramos amables con ustedes, como una madre cuida con cariño de sus hijos» (1 Ts 2, 7). La maternidad espiritual es una manera de expresar la colaboración con el único Padre que está en el cielo y quien siempre toma la iniciativa. La maternidad es el papel que le corresponde a los humanos, sean varones o hembras: «Ya no hay hombre ni mujer, todos ustedes son uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). Por eso Jesús, frente a la indicación de la presencia de su madre biológica, responde destacando la maternidad espiritual: «Mi madre y mis hermanos son los que oyen la Palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8, 21).

Recibir la Palabra como semilla (semen) y cumplirla (darla a luz) es un proceso maternal, más allá de la carne y de la sangre («no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios» Jn 1, 13). Es una maternidad sobrenatural y salvífica: «El Espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada» (Jn 6, 63).

La afirmación de que la Iglesia es Madre no es nueva. Viene desde antiguo y está relacionada con el título de «esposa». «La imagen de la Iglesia como esposa de Cristo encierra, de manera especialmente gráfica, no sólo una fuerza indicativa, sino también parenética. Señala el quehacer y la obligación de la Iglesia: ser comunidad de los creyentes, de los que esperan, obedecen, sirven, aman, haciendo así precisamente de la Iglesia un acontecimiento siempre nuevo»⁴⁷.

Estos títulos de Esposa y Madre, con referencia a Cristo, incluyen también eminentemente la presencia y actuación del Espíritu en la Iglesia⁴⁸. Por lo que el Espíritu Santo también va ligado a la maternidad de la Iglesia, que engendra y da a luz a sus propios hijos. No se puede prescindir de la dimensión

⁴⁶ C. Bazarra, «No se dejen llamar «Padre», en ITER 19 (1999) 99-115.

⁴⁷ H. Fries, *Cambios en la imagen de la Iglesia*; en *Mysterium salutis IV/1*, Cristiandad 1973, pág. 237.

⁴⁸ Cfr. H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1974. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid, Ed. Paulinas 1987.

pneumatológica de la Iglesia⁴⁹.

La misión de engendrar hijos para la vida eterna va acompañada de múltiples circunstancias coyunturales, como geografía y tiempo, cultura y tradición, que no podemos ignorar. La mayoría de las grandes religiones contabilizan sus adeptos en espacios bien concretos, y por eso todas las religiones comparten el título de madres, dando por supuesto la intervención de lo alto.

c) *Discípulas y condiscípulas*

También en la metáfora de la docencia, se nos señala un terreno vedado y otro apropiado. Es el título de «Maestro». «No se dejen llamar ‘maestros’ porque uno sólo es su Maestro» (Mt 23, 8). Tal vez aquí también la Iglesia Católica necesita una conversión. La Institución Eclesiástica es propensa a calificarse de maestra.

Hoy estamos descubriendo y recuperando el título tan frecuente en el Nuevo Testamento de «discípulos». Siempre me llamó la atención un versículo de Marcos: «Un sábado cruzaba Jesús por los sembrados y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando espigas» (Mc 2, 23). Somos discípulos, siempre a la escucha del único Maestro. Por ejemplo sólo en Mt aparece 73 veces la palabra «discípulo». No podemos considerarnos maestros. Más bien la propuesta de Jesús resucitado para todos nosotros es la de ser testigos: «Serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8). Pablo VI reconoce que hoy día la gente cree más a los testigos que a los maestros, y si cree a los maestros es en cuanto testigos⁵⁰.

Curiosamente el grupo ecuménico de Dombes, que viene trabajando con un profundo sentido ecuménico, acaba de publicar un documento que considera de capital importancia para la unión de todos los cristianos: «Un solo Maestro»⁵¹. El famoso versículo «Vayan y enseñen a todas las gentes» (Mt 28, 19) hoy se prefiere traducir: «hagan discípulos a todas las gentes», ya que lo nuestro no es

⁴⁹ Cfr. Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 1986.

⁵⁰ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 41.

⁵¹ Grupo de Dombes: «Un solo Maestro», en *Il Regno*, Documenti 15, (2005) 425-450 y Documenti 17 (2005) 483-503.

ser maestros, sino discípulos. No se trata de enseñar, sino de aprender⁵². Y en esta misma perspectiva merece destacarse un número monográfico de la revista *Concilium*: Aprender de otras religiones⁵³.

Desde este punto de vista deseo brindar unos pensamientos de S. Agustín que siempre me han iluminado: «Tenemos un solo Maestro y, bajo él, somos todos condiscípulos»⁵⁴. «No hablo como un maestro, sino como un servidor. Porque no hablo a discípulos, sino a condiscípulos. Hay un solo Maestro cuya escuela está en la tierra y cuya cátedra está en el cielo»⁵⁵. «Nadie logra elevar al otro a su propio nivel, a no ser que él mismo descienda al nivel del otro»⁵⁶. «Que tu encuentro con la verdad sea tal que puedas seguir buscándola»⁵⁷. «En tanto soy un buen maestro en cuanto sigo siendo alumno»⁵⁸. Y recogiendo su pensamiento esparcido en varios lugares, afirma que hay 3 tipos de educadores: 1) cotorras y ladrones, en cuanto que sólo repiten (cotorras) y hablan de lo ajeno (ladrones). 2) piedras miliare que muestran el camino, pero no caminan; dicen pero no hacen; 3) los auténticos, que se ofrecen en testimonio a sus alumnos. No sólo muestran el camino sino que van por delante. Hacen lo que dicen.

Considero que esta condición de discipulado es una urgencia para todas las Iglesias: no considerarse instaladas en la verdad, sino en búsqueda de una verdad que nos desborda. Un horizonte que siempre se muestra distante y atractivo. Es una dinámica creativa que va transformando la teología de un concepto racional, «*intellectus fidei*» a un concepto afectivo, «*intellectus amoris*»⁵⁹. «La mujer no ama a su hijo porque sea bueno o hermoso, sino que lo hace bueno y hermoso porque lo ama»⁶⁰. Por eso la tarea educativa va ligada visceralmente a la madre, no a la suegra en cuanto a suegra: «A las suegras no

⁵² J. Masía, *Id y aprended de todas las gentes*, en *Sal Terrae* (septiembre 1989) 665-672.

⁵³ J. Martín Soskice (ed.): *Aprender de otras religiones*. *Concilium* 302, septiembre 2003.

⁵⁴ Sermón 134, 1, 1.

⁵⁵ Sermón 292, 1, 1.

⁵⁶ Epístola 11, 4.

⁵⁷ De Trinitate 9, 1, 1.

⁵⁸ Sermón 244, 2.

⁵⁹ J. Sobrino, *¿Cómo hacer teología? La Teología como intellectus amoris*, en *Sal Terrae* (1989) 397-417. Y J. Sobrino: *El principio-misericordia*. Santander *Sal Terrae* 1992. Cap. 3: *La Teología de la liberación como «intellectus amoris»*, pp. 65-80.

⁶⁰ B. Forte, *María, la mujer icono del misterio*. Salamanca, Sígueme 1993, pág. 241.

les incumbe ningún tipo de función educadora... Pueden alegrarse de sus hijos, pueden poner a disposición de ellos su ayuda y su consejo, pero están exentas de la tarea educativa»⁶¹. Las educadoras natas son las madres.

d) *Menores y servidoras*

No hay nada que corrompa tanto como el poder. Por eso Dios, siendo Mayor, se nos ha revelado como menor. «Dios no puede crear un mundo de seres libres, dueños de sí y del mundo, más que retirándose: la ausencia de Dios es el seudónimo de nuestra autonomía y de nuestra libertad. Kierkegaard escribió que la mayor muestra de la omnipotencia de Dios no es que pueda crear universos con cuatrillones de kilómetros de extensión, sino que pueda crear un ser pequeño pero libre ante Él y capaz de decirle NO. El maestro Eckhart, en su obra sobre el desasimiento, afirma que, aunque Dios es todopoderoso 'no puede obrar en los corazones según su entera voluntad'. Y Josep Vives describió el proyecto creador de Dios como 'perder poder para ganar comunión'. Ahí está el núcleo de la fe»⁶².

Dios es inmenso, infinito. Nadie le puede enriquecer. Pero crea por amor, para comunicar su felicidad. Y el resultado de su obra creadora son criaturas, finitas, limitadas, pequeñas, menores. «Lo finito no puede ser perfecto. La finitud es siempre perfección a costa de otra perfección: <perfección imperfecta> por definición»⁶³.

Con la creación, Dios opta por la minoridad. Dios no puede crear otro Dios, porque de la esencia de Dios es ser «increado». Pero se decide a crear, no por masoquismo, afán de producir seres frágiles, sino para poder amar a fondo perdido, amando a quien no nos puede corresponder: «Si aman a los que les aman, ¿qué mérito tienen? ¿No hacen lo mismo los pecadores?» (Mt 5, 46). Las Tres Personas divinas se aman y son amadas. Eso no tiene mérito. Las Tres Personas divinas quieren amar a quien les puede negar su respuesta de amor. La creación es optar por la minoridad⁶⁴.

⁶¹ D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Esplugues de Llobregat, Ariel 1969, pág. 166.

⁶² J.I. González Faus, *Religiones y ciudad secular*, en *Razón y Fe*, octubre (2004)

⁶³ A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre*. Santander, Sal Terrae, 1986, pág. 123.

⁶⁴ D. Montero, *La minoridad, una opción de Dios*, en *Naturaleza y Gracia* (diciembre 2004) 883-910.

Von Hügel, un seglar católico de principios del siglo XX, escribiendo a su sobrina, le dice: «No tenemos que inventar a Dios ni asirlo. Es él quien nos aprehende a nosotros... Yo quisiera que percibieras con toda nitidez la alteridad de Dios y la pequeñez de los hombres. Si no llegas hasta ahí, no te será posible la adoración, y sin adoración no podrás tener religión»⁶⁵.

Ser menores es una realidad metafísica. Hay que tomar conciencia de ello. Ninguna Iglesia debe considerarse Mayor. Y como consecuencia de esta realidad innegable, debe asumir la dinámica del servicio. «No he venido a ser servido, sino a servir» (Mt 20, 28).

«La extraña condición del hombre lleva consigo que sólo es, desistiendo de sí en servicio, que por tanto «propiamente no vale nada quien a nadie sirve» (Descartes, Método), que la cuestión está en saber si la realidad a quien servimos redime nuestra existencia salvándola o la consume aniquilándola»⁶⁶.

Es bueno recordar los versos de Octavio Paz:

*«Para que pueda ser, he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan la plena existencia;
no soy, no hay 'yo', siempre somos 'nosotros'»⁶⁷.*

Aquí sería interesante reflexionar sobre la relación de madre y partera. La partera como tal ayuda a ser madre. La madre es portadora de vida, pero la partera facilita la vida del nuevo ser. La partera puede ser también madre, pero su función es ayudar a dar a luz a otras madres. Cada Religión debe saber asumir sus propios hijos, como madre, y ayudar a nacer a los hijos de otras Religiones madres. Es la mayéutica histórica que desarrolla Torres Queiruga en sus escritos⁶⁸.

Menores con relación a Dios a quien tenemos que adorar. Servidoras con relación a otras religiones, a las que serviremos ayudándoles a dar a luz

⁶⁵ Citado por O. González de Cardedal, en *La entraña del cristianismo* (2 ed.). Salamanca, Secretariado Trinitario 1998, pág. 187.

⁶⁶ O. González Cardedal, o.c. pág. 186.

⁶⁷ Octavio Paz, «Piedra del sol».

⁶⁸ Cfr. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, en Madrid, Cristiandad 1987.

cuanto de humano y divino llevan en su seno, «para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10). «Si yo, el Señor y Maestro, les he lavado los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros. Les he dado ejemplo, para que también ustedes hagan como yo he hecho con ustedes. No es más el siervo que su amo» (Jn 13, 14-16). Algo que nunca debemos olvidar.

e) *Extranjeras y peregrinas*

«Así pues, salgamos donde él fuera del campamento, que no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro» (Hb 13, 14). «Nosotros somos ciudadanos del cielo» (Flp 3, 20). Abraham es tipo de todos los creyentes, «peregrinó por la tierra prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas... pues esperaba la ciudad cuyo arquitecto y constructor es Dios. En la fe murieron sus hijos, sin haber conseguido el objeto de las promesas: viéndolas y saludándolas desde lejos y confesándose extraños y forasteros sobre la tierra. Los que tal dicen, claramente dan a entender que van en busca de una patria... pues aspiran a una mejor, a la celestial» (Hb 11, 10-16).

Si nuestra patria no está en este mundo, no podemos instalarnos de modo estable. A la condición de forasteros, hemos de añadir la actitud peregrina, no sólo geográfica, sino espiritual, en continua conversión. Aspiramos a la santidad pero somos pecadores, por eso la Iglesia «es al mismo tiempo santa y necesitada de purificación» (LG 8). «La imagen de la Iglesia como esposa de Cristo, en cuanto expresión de la no identidad entre Cristo y la Iglesia y signo de su distinción ineluctable, hace patente la razón por la que habrá de ser considerada también como Iglesia de los pecadores en cuanto realidad histórica y terrena. La imagen de la <casta meretrix> representa un motivo constante en la eclesiología de los Padres. De este modo no tratan de explicar el camino de la Iglesia desde su pasado hasta su presente, sino que en este dato reconocen un elemento permanente de la Iglesia»⁶⁹. El Concilio Vaticano II recoge y desarrolla la idea de una Iglesia peregrinante⁷⁰. No sólo es la realidad eclesial, sino del hombre

⁶⁹ H. Fries, *Cambios en la imagen de la Iglesia*; en *Mysterium salutis* IV/1, Cristiandad 1973, pp. 237-238.

⁷⁰ Capítulo VII de la LG

como ser humano, itinerante⁷¹.

El pueblo israelita tomará conciencia de ser extranjero, en cuanto que la elección de Dios lo constituye en emigrante. La elección no es un privilegio sino un servicio a los demás pueblos⁷².

Considero la condición peregrina como fundamental para la relación entre los diversos pueblos y religiones. Hoy día constituye un problema sin resolver la situación de los emigrantes en países extraños. El destierro exige acogida, fraternidad, comunión. Por eso no tiene nada de particular que se haya estudiado esta vertiente no sólo como un hecho histórico, sino también religioso⁷³.

Aquí conviene resaltar la concepción evangélica de proponer como modelo para los judíos al hereje samaritano, extranjero a quien ni siquiera se le saluda. «Los judíos no se tratan con los samaritanos» (Jn 4, 9). En la parábola que sintetiza el pensamiento de Jesús sobre la relación con el prójimo, después de descalificar al sacerdote y al levita, hace intervenir al samaritano socorriendo a un judío, y forzando a reconocer que el samaritano, extranjero y hereje, fue el que practicó la misericordia y por eso es modelo para quien quiera ser fiel a la voz de Dios: «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 37). Sólo nos falta poner manos a la obra.

8. *Tareas pendientes*

Si somos coherentes, deberíamos comenzar a caminar en la dirección que nos señalan todos estos indicios. La reflexión teológica está bastante desarrollada⁷⁴.

⁷¹ Cfr. O. González de Cardedal, *La entraña del Cristianismo*. Salamanca, Secretariado Trinitario 1998: El hombre: ser caminante, marinero, peregrino, pp. 306 y s.

⁷² C. Bazarra, *Como peregrinos y extranjeros*, en *Estudios Franciscanos* (1999) 102, Véase también C. Bazarra, *Patria, destierro y esclavitud*, en *Nuevo Mundo* (1980) 9-20.

⁷³ A. Wénin, *Israel, étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible*, en *Mélanges de Science Religieuse*, 52 (1995) 281-299. X. Pikaza, *El hombre bíblico y la ruptura de fronteras*, en *Sal Terrae* (diciembre 1990) 815-832. M. Rondet, *Spiritualités hors frontières*, en *Etudes* 386 (1997) 231-238.

⁷⁴ Sobre el diálogo interreligioso hay sobreabundancia de bibliografía. Sólo mencionaré algunos libros que estudian esta cuestión expresamente: J. Dupuis, *Jesucristo*

No vamos a alargarnos. Enumeraremos algunas líneas de acción, comenzando por dejar a Dios ser Dios. Un Dios que respeta a las personas y su libertad mientras los humanos sepan vivir en fraternidad respetando a los demás en justicia y solidaridad. Dios no ha planificado un camino uniforme para todos. Me convence el poeta:

*«Nadie fue ayer
ni va hoy
ni irá mañana
hacia Dios
por este mismo camino
que yo voy.
Para cada hombre guarda
un rayo nuevo de luz el sol...
y un camino virgen
Dios.»*

(León Felipe).

Desde la diversidad de personas, de tiempos, de culturas, de pueblos, los caminos se multiplican, pero la meta es la misma. Lo cantaba el juglar: «Peregrino, a Roma, por todas partes, por todas partes se va».

a) *Fidelidad y coherencia.* «¡Aténgase cada cual a su conciencia! (Rm 14, 5). Y actúe de acuerdo con ella. «Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo para el bien, buscando su edificación» (Rm 15, 2). Puede ser contraproducente el proselitismo: «¡Ay de ustedes, hipócritas, que recorren mar y tierra para hacer un prosélito y, cuando llega a serlo, lo hacen hijo de condenación el doble que ustedes!» (Mt 23, 15). Frente al proselitismo, el ejemplo y el testimonio. «Procura ser modelo en la palabra, en el comportamiento, en la caridad, en la fe, en la pureza» (1 Tm 4, 12). «Muéstrate dechado de buenas obras: pureza de doctrina, dignidad, palabra sana, intachable, para que el

al encuentro de las religiones. Madrid, Ed. Paulinas 1991. J. Dupuis, Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso. Santander, Sal Terrae, 2000. H. Küng, Teología para la postmodernidad. Madrid, Alianza Editorial, 1987. V. Hernández Catalá, La expresión de lo divino en las religiones no cristianas. Madrid, BAC, 1972. P. Damboriena, La salvación en las religiones no cristianas. Madrid, BAC 1973. Varios, Cristo y las Iglesias, Valencia, Fomento de Cultura 1962. M. Dhavamony, Teología de las religiones. Madrid, San Pablo 1997. A.

adversario se avergüence, sin teniendo nada malo que decir de nosotros» (Tt 2, 7). «Cristo les dejó su ejemplo para que sigan sus huellas» (1 Pe 2,21).

b) *Oración y discernimiento*. Hay que comenzar por la conversión del corazón: «El auténtico ecumenismo no se da sin la conversión interior» (UR 7) nos recuerda el Vaticano II. «Es deseable que los católicos se unan con los hermanos separados para orar...Estas oraciones en común son medio extraordinariamente eficaz para impetrar la gracia de la unidad» (UR 8). Pero además el discernimiento espiritual. La historia es ambigua y debe ser discernida. El que está dominado por una mentalidad ortodoxa, irá por la vida en actitud excluyente, señalando límites, mientras que quien vive su fe mantiene una actitud incluyente⁷⁵. Cristo, nos recuerda Pablo, «de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad...para crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo...anunciando la paz a los que estaban lejos y a los que estaban cerca» (Ef 2, 14-18).

c) *Diálogo y diápraxis*. Por el diálogo escuchamos al otro, le damos categoría, le mostramos respeto. Y el otro escuchándonos nos respeta. Dialogar es compartir la palabra. Negar la palabra es antievangélico e inhumano. Equivale a una excomunión. Dialogar es docilidad al Espíritu. Y en algún sentido es ya asumir una práctica de acercamiento. Si no podemos ponernos de acuerdo en la doctrina, podemos, sin claudicar de nuestra verdad, reconciliarnos en la praxis de la caridad. Ese es el distintivo del cristiano:»En esto conocerán que son discípulos míos, si se aman unos a otros» (Jn 13, 35). Si negamos el amor, estamos renunciando a nuestra verdad y caemos en contradicción: por defender nuestra fe, renunciamos a la práctica de la fe. «La fe, si no tiene obras, está realmente muerta» (St 2, 17).

d) *Misericordia y simpatía*. Pero no basta la ortopraxis; es necesaria la 'ortopathos', o 'simpatía' en su sentido etimológico⁷⁶. La praxis puede reducirse a un juridicismo de mero cumplimiento. Se necesita corazón, sentimiento,

Torres Queiruga, El diálogo de las religiones. Santander, Sal Terrae 1992. J. Santa Ana, Ecumenismo y liberación. Madrid, ed. Paulinas 1987. J.J. Tamayo-R. Fornet, Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. Estella, Verbo Divino 2005. J.M. Vigil, Teología del pluralismo religioso. Quito-Ecuador 2005.

⁷⁵ J. Grenier, Essai sur l'esprit d'orthodoxie. París, ed. Gallimard 1938.

⁷⁶ J. Sobrino, ¿Es Jesús una buena noticia? en Rev. Latinoamericana de Teología 30 (1993) 293-304.

misericordia, cercanía afectiva, como el samaritano, que en vez de ignorar al que le niega la palabra, se deja afectar por el sufrimiento ajeno⁷⁷. En definitiva, se trata de ser humanos y no pretender una perfección aséptica. En algún sentido la misericordia es la humanidad de Dios (Tt 2, 11) y debe ser también la humanidad de los hombres. El hombre debe llegar a ser humano, ya que muchas veces los hombres se mantienen en un nivel infrahumano. La humanidad es misericordia y simpatía, nos reconcilia con nuestra realidad, que no debe encerrarse en sí misma sino abrirse a todos los hombres y mujeres, sin detenerse por etiquetas, y poder llegar a ser así hijos de Dios⁷⁸. De eso es de lo que se trata.

9. Parábola conclusiva

He forjado una parábola para comprender las religiones del mundo, y por qué Dios no se limita a tolerarlas, sino a bendecirlas, mientras se mantengan humanas y misericordiosas.

La parábola puede ponerse en boca de un católico o de un miembro de cualquier otra religión:

Yo tengo una madre que me dio el ser, y la amo más que a nadie. Pero mi amigo tiene también su propia madre a la que ama apasionadamente. Y mi enemigo tiene también una madre por la que se desvela.

Friamente puedo estudiar la realidad de mi madre, la de mi amigo, la de mi enemigo: sus cualidades intelectuales, su belleza femenina, su profesión laboral, y llegar a conclusiones objetivas: la madre de mi enemigo tiene estudios primarios; la de mi amigo es analfabeta; la mía cursó estudios universitarios. Mi madre tiene un sueldo más elevado que las otras dos madres. Todo eso es verdad.

Pero de ahí no puedo deducir que los otros dos tienen que amar a mi madre más que a sus propias madres, o que tienen que abandonar su propio hogar, o aborrecer a su familia. Independientemente de sus cualidades objetivas, cada uno tiene que amar a su propia madre más que a otras madres, porque sólo ella le ha dado la existencia.

⁷⁷ C. Bazarra, Jesús, Evangelio para hoy, en rev. ITER 37-38 (2005) 324.

⁷⁸ C. Bazarra, Una propuesta humana, en rev. ITER 17 (1998) 48.

Establecida la prioridad del amor a la propia madre, tengo que llegar a otra conclusión: debo amar a todas las madres del mundo, y a todos los hijos de las madres del mundo. Cualquier madre, aunque sea prostituta, es digna de estima. Una madre es un regalo de Dios para sus hijos. Aunque sea prostituta. «Las prostitutas les precederán en el reino de Dios» (Mt 21, 31).

Pero también nos encontramos con el hecho de que hay madres que abandonan a sus hijos. Y mujeres que adoptan a los hijos abandonados. Estos niños adoptados indudablemente aman más a sus madres adoptivas que a sus madres naturales. «El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada» (Jn 6, 63).

Así las religiones del mundo. Sería monstruoso que yo dijera a alguien: deja de amar a tu madre, y ama a mi madre. No. Yo demostrando mi amor filial-materno, animaré a los demás a desarrollar su propio amor filial. Sólo cuando la madre se olvida de su hijo, éste tiene derecho a buscarse otra madre.

El mundo es un jardín de religiones, como un jardín de maternidades admirables, que dan vida y vuelcan su amor sobre sus hijos. Y Dios bendice a estas madres que engendran y dan lo mejor de sí para que el niño crezca, aunque no sean madres perfectas. El desafío es no despreciar la madre que me dio vida y ha envejecido amándome, y amarla hasta la muerte.

Mi oración en este tercer milenio es como la de Jesús en su última noche: «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21). Ese es mi cordial deseo. Amén.

EL LAICO COMO SIGNO DEL MISTERIO EN EL CORAZÓN DEL MUNDO Y DE LA IGLESIA

Prof. Dr. Félix Palazzi von Büren*

Abstract

In this essay we want to circumscribe our reflection around the notion of lay people in the Church, especially assuming the contribution of the Second Vatican Council. We believe that it has contributed to open new perspectives in the way how the Church has understood itself and the notion of laity in our contemporary history. There is no doubt that behind a notion of laity there is a notion of the Church. Every lay is an icon of the Church in the world, because every baptized, is an icon of the Mystery. In this sense, a lay is a real presence and ferment of God's Kingdom in this world, by means of an authentic practice of political charity as a sign of the brotherhood of the children and daughters of God.

Key words: Kingdom of God, Church, Second Vatican Council, Layman, Priesthood, Mystery.

Introducción

Mi reflexión desea partir de y circunscribirse al aporte del Concilio

* El Profesor Dr. Félix Palazzi es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Profesor e investigador en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Instituto de Teología para Religiosos - ITER) y en el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda. Coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología de los Estudios de Postgrado en Teología del ITER (UCAB) en Caracas.

Vaticano II. No sólo porque nos encontramos en la celebración de los 40 años de su realización, sino fundamentalmente porque el Concilio marcó un nuevo rumbo en el modo cómo la Iglesia se entiende a sí misma y al laicado; pues a «una noción de laico corresponde una noción de Iglesia y viceversa»¹.

Al introducirnos en el tema del laicado nuestra primera dificultad es la de considerar que es sólo a partir del siglo XX cuando la Iglesia revaloriza y retoma este tema. Por ello no es de extrañar la poca claridad al momento de desarrollar o exponer una tipificación de lo que significa ser un bautizado dentro de la Iglesia o al hablar de una «espiritualidad laical». Por otra parte, nuestra gran dificultad estriba en mantener solapadamente esquemas todavía no superados de «cristiandad» frente a un discurso de apertura y diálogo con el mundo. Por ejemplo, si hoy consideramos el *Decreto de Graciano* del siglo XIII en el que se afirma que:

«...hay dos géneros de cristianos, el primero es el de los clérigos y los deo devoti; el segundo el de los laicos. Al primero le corresponde la dedicación «al divino oficio, la contemplación y la oración». Al segundo les está permitido poseer cosas temporales... y les está concedido los diezmos, casarse, cultivar la tierra, entablar juicios... pagar diezmos y así se podrán salvar si evitan los vicios haciendo el bien»².

¿Habría alguna diferencia con lo que en la práctica, en no pocos sectores eclesiales, se entiende hoy por laico y lo que se entendía en el *Decreto de Graciano*? Es más, ¿podríamos afirmar con certeza que los ministros ordenados han dejado de considerar en su praxis al laicado como extensión de su mano (*Longa Manus*) en ámbitos en los que por derecho se ven impedidos de participar activamente o en el así llamado ámbito «secular»? ¿Podríamos afirmar que dentro de las estructuras eclesiales, en su constitución *ad intra*, la visión del laicado como un sujeto útil pero «prescindible» ha sido superada? Si hoy, como bien afirma el Concilio plenario venezolano, «el laico se reconoce bautizado pero no Iglesia»; si hoy es común encontrar tantos «laicos anónimos» empeñados en el ejercicio justo por el bien común y la construcción del Reino, incluso en una forma no confesional, ¿no será porque la Iglesia se reconoce como sacramento de salvación, más no aún de comunión?

¹ Zambon G, *Laicato e tipologie ecclesiali, Ricerca storica sulla «teologia del laicato» in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (1950-1980)*, Roma 1996, 182.

² Graciano, *Decreto*, c7, C. XII, q.1.

Concepciones del laico que lo consideran única y exclusivamente desde su participación eclesial, en cuanto debe ser «educado, santificado y dirigido» (aspecto pasivo), o bajo una visión utilitarista; es decir, como un sujeto útil hasta que pueda ser reemplazado por un ministro o consagrado; o incluso, desde una perspectiva excluyente, que lo comprenda como poseedor de una vocación especial, aparte y distinta de la vocación fundamental de la Iglesia, son todas ellas concepciones profundamente anticonciliares y anticristianas.

En el Nuevo Testamento hay signos claros de un rechazo formal a toda división dentro de la comunidad cristiana; y específicamente, se rechaza todo aquello que pueda ser considerado como signo de división o que dañe la unidad en Cristo. Tal como afirmaba el teólogo Ratzinger, actual Papa Benedicto XVI, los miembros de la comunidad cristiana son llamados «santos», «elegidos», «discípulos» y sobre todo «hermanos»³. Es desde esta perspectiva que el Concilio Vaticano II trató de superar toda tensión entre la Iglesia y el mundo, entre la Iglesia y sus miembros; pasando de una actitud de autodefensa y cautela frente al mundo, a una revisión de su constitución y misión como Iglesia en el mundo, como Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. Es en este paso, no libre de tensiones, desde el que la Iglesia se revisó y replanteó su identidad. Esto ha permitido una necesaria apertura de nuevos espacios donde repensar al fiel cristiano en su autonomía, en sus derechos y en su vocación original, en la Iglesia y en el mundo.

1. El laico como sacramento en la Iglesia

El laicado no puede ser definido como una especie de resto real que quedaría al sustraer de un grupo determinado de fieles cristianos a todos los ministros ordenados y a los consagrados. Tal como afirma el teólogo italiano Bruno Forte la identidad del ser laico viene dada fundamentalmente en el mismo hecho de reconocerse como *homo christianus* (hombre cristiano)⁴. La eclesiología presentada por el Concilio Vaticano II en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* tuvo el gran valor de ofrecer una eclesiología a partir de la

³ Cfr. Ratzinger J., *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, 2004. (München 1960). Esta tensión entre el tiempo conciliar y la crisis laical actual ha sido espléndidamente desarrollada por Kasper W., «Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el Mundo» en *Selecciones de Teología* 28 (1989) 101-110.

⁴ Forte B., *Laicado y laicidad*, Salamanca, 1987, 44.

igualdad, la unidad y la corresponsabilidad en la misión evangelizadora de la Iglesia como fermento del Reino (LG 5). Misión que no puede recaer sobre un grupo específico de cristianos, pues es la misión fundamental de todos los cristianos ordenados, consagrados o fieles sin más. Es así como todos los bautizados forman parte del *Pueblo de Dios*, al ser partícipes del don del bautismo que testimonian al realizar la auténtica comunión en la diversidad de los ministerios y carismas, para manifestar la presencia escondida del Reino de Dios.

Pensar que el Concilio Vaticano II inicia su referencia a la vida laical en el número 31 de la *Lumen Gentium* es un gran error, tanto metodológico como teológico. El número 31 no es más que la culminación de un largo recorrido que ha hecho el Concilio, en el cual sostiene:

Con el nombre de laicos se entiende aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los que viven en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo, según la parte que les corresponde.

Una primera lectura podría sugerir que el Concilio parte de una descripción negativa del carisma laical, al afirmar que el nombre de laico se refiere a «todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los que viven en estado religioso reconocido por la Iglesia». Pero no podemos leer aisladamente este número sin asumir el contexto global de toda la Constitución Dogmática, en la que el número 31 cobra sentido. Al capítulo IV dedicado al laicado, le precede el Capítulo I sobre «el Misterio de la Iglesia». Es decir, el laico se entiende *positivamente* como un miembro del Cuerpo de Cristo y del Pueblo de Dios. Es por ello, que el número 30 (número que sirve de introducción al capítulo sobre el laicado) recuerda que «*cuanto se ha dicho del Pueblo de Dios, se dirige por igual a los laicos, religiosos y clérigos*». Sólo a partir de esta premisa el Concilio inicia a describir los rasgos del carisma laical. Con este giro, el Concilio Vaticano II logra dejar atrás toda eclesiología de exclusión o servilismo entre los miembros que constituyen el único Cuerpo de Cristo y el Pueblo santo de Dios. Por esta razón, el carisma laical no es definido en sentido negativo por el Concilio, como lo expresaría el axioma «un laico no es presbítero»; y tampoco en sentido dualista, desde una supuesta división entre un orden sagrado cerrado y otro profano, en el que el laicado estaría excluido del ámbito «sacral»,

para abandonarlo a lo profano y mundano, dejándole lo sagrado como una concesión dadivosa, en el más típico estilo del *Decreto de Graciano*.

Desde una eclesiología de *comunión*, el Concilio puede proponer que la vida laical participa con la Iglesia en su misión de *consagrar el mundo* (LG 34), *testimoniar la fe* (LG 35) y *servir a la construcción del Reino* (LG 36), «un Reino de verdad y vida, un reino de santidad y de gracia, un reino de justicia, de amor y de paz» (LG 36). En este contexto, los laicos en la Iglesia – hombres y mujeres – son signos permanentes de discernimiento que la incentivan a descentralizarse, a salir de sí misma, y la invitan a abrirse y encarnar el mensaje de salvación en el mundo.

A partir de esta participación en la misión de la Iglesia entendemos que el laico es signo *en* la Iglesia de comunión y reconciliación con el mundo. Es justamente su carácter secular lo que marca la presencia del mundo *en* la Iglesia. En este sentido, lo convierte en signo de la buena noticia de Dios para el mundo. El mundo al que el laico hace referencia en su secularidad. Lo secular no puede entenderse en sentido maniqueo o gnóstico, como una realidad caduca o arrastrada por el pecado, o simplemente una vida fuera del ámbito claustral o de los «límites sagrados». Al contrario, la secularidad laical es presencia de un mundo dado y reconciliado por Dios en Cristo en la fuerza del Espíritu. La secularidad laical es signo permanente de la bondad y gloria de la encarnación que presupone que todo lo creado ha sido creado *bueno y para el bien* (Gen 1,31). La secularidad laical dista mucho de ser una secularización excluyente y no reconciliada. Es, ante todo, *signo de reconciliación* de Dios con su mundo, *signo de comunión* de la Iglesia con el mundo, y *signo de unidad* entre la fe y la vida. Es desde este reconocimiento de la autonomía y bondad de lo creado, donde el laico se convierte en *signo de pluralidad y diversidad* dentro de la vida eclesial.

Otro aspecto significativo del Concilio Vaticano II en torno al laicado, es que antes del capítulo IV no ha usado el término *laico* para hablar de sus miembros bautizados, sino que se ha referido siempre a ellos como los *fieles cristianos*. Un concepto mucho más amplio, que hace las debidas referencias a las funciones y carismas de la realización histórica de la vocación cristiana. De esta forma el Concilio coloca una igualdad fundamental entre clérigos y laicos, pues todos por el bautismo somos «linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo (*laos*) adquirido» (1Pe 2,9). No se trata de establecer una especie de confusión de carismas y servicios dentro de la Iglesia, ya que el *sacerdocio común* de los fieles no ha de ser confundido con el *sacerdocio ministerial*.

Como afirma el Cardenal Kasper: «el Concilio no niveló las diferencias entre clérigos y laicos. El sacerdocio especial no es intensificación del sacerdocio común. Si así fuera, los clérigos serían cristianos mejores y más completos, cosa que naturalmente no es así. Sacerdocio común y especial no se diferencian en el nivel de «ser cristianos», sino que dentro de la comunión responden a diferentes vocaciones y misiones»⁵. Ambos sacerdocios están profundamente llamados al servicio del mundo, a ser *signos de comunión* en la misma Iglesia y fuera de ella. La revalorización del bautismo ofrecida en el Vaticano II permite entender la consagración bautismal como la fuente de cualquier otra consagración. Una consagración que antes de entenderse como privilegio se entiende como *comunión y participación* en el mismo Cuerpo de Cristo, y que como bien afirma la *Lumen Gentium*: «es necesario que todos los miembros se conformen a Él hasta que Cristo quede formado en ellos (cf. Gal 4,19). Por eso, somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con Él, sepultados y resucitados juntamente con Él, hasta que reinemos con Él (cf. Fil 3,21; 2 Tim 2,11; Ef 2,6; Col 2,12 etc)»⁶. De esta forma el Concilio ha abierto una interpretación eclesial que no supone la simple *pertenencia a una institución*, sino que considera las relaciones dentro de la Iglesia a partir de la *comunión de carismas y ministerios* en vistas de la misión salvífica confiada a toda la Iglesia.

2. El laico como sacramento de la Iglesia en el Mundo

Entre la Iglesia y el mundo existe un real y permanente diálogo. Diálogo en el que el laico – hombres y mujeres – y la Iglesia misma adquieren su carácter secular, pues toda existencia cristiana se entiende desde su ser *en* el mundo⁷. La Iglesia no puede sustraerse del diálogo con el mundo. Es justo en este diálogo en el que los cristianos se ofrecen como espacio y fuente de comunión. Al

⁵ Kasper W., «Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el Mundo» en *Selecciones de Teología* 28 (1989) 105.

⁶ *Lumen Gentium* 77.

⁷ «...Al mundo de los hombres, es decir, a toda la familia humana, con cuanto la rodea; al mundo como teatro de la historia del género humano, marcado por la impronta de su laboriosidad, de sus fracasos y de sus victorias; un mundo, como lo ven los que creen en Cristo, fundado y conservado por el amor de su Creador, puesto, ciertamente, bajo la esclavitud del pecado, pero liberado por Cristo, quien en su crucifixión y resurrección quebrantó el poder del maligno para transformar el mundo según el designio divino y

referirnos al laico como sacramento de la Iglesia en el Mundo no presuponemos un concepto negativo de lo que significa el mundo, la Iglesia no se encuentra fuera del mundo o sobre el mundo; todo lo contrario, ella es «*sacramento en el mundo*»⁸. Tampoco nos referimos a la presencia de lo meramente institucional de la Iglesia en el mundo, porque la Iglesia en su *condición institucional*, ha de presentarse desde su *carácter sacramental*, indicando que tiene un fundamento que la sobrepasa.

La *Lumen Gentium* inicia sosteniendo que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Esta noción que la Iglesia refiere a sí misma trata de superar una concepción encerrada dentro de los límites de lo institucional o lo meramente formal de su concreción histórica. Con ello, la Iglesia se abre a una percepción de sí misma en la que su realidad no se agota en su simple estructura (*sacramentum tantum*) y la abre a una dimensión misterioso salvífica (*res significata* por ella), en la que su propia realización histórica reconoce y revela un horizonte de trascendencia que le permite reformularse y encarnarse como *sacramento de salvación en el mundo*. En este sentido, ella se ofrece como lugar de diálogo entre la oferta de vida (don) y la posibilidad que tiene el ser humano de aceptar y crecer en esa oferta de salvación. Afirmar que la Iglesia es sacramento, significa reconocer que ella, en su realidad más radical, hace referencia a otra realidad siempre mayor (*semper maior*), que es el misterio del Padre que se nos ha dado a conocer en el Hijo. Ello quiere decir, como bien sostiene el Concilio, que la Iglesia es sacramento del misterio del Verbo encarnado, y en tanto misterio del Verbo encarando, la Iglesia es el lugar en el que se manifiesta el misterio del hombre.

La Iglesia es, pues, sacramento al asumir lo distinto de sí por estar inmersa en medio del mundo para ofrecer el don gratuito de la salvación. Es sacramento «allí donde lo diferente se anuncia como diferente, y es mantenido en una unidad por el Dios uno que afirma en forma creativa»⁹. La concepción sacramental de

hacerle llegar a su consumación» (GS 2). De la misma manera la *Christifidelis Laici* 15 recuerda una afirmación de Pablo VI a los miembros del Institutos Seculares (2 de febrero de 1972): La Iglesia «tiene una auténtica dimensión secular inherente a su íntima naturaleza y su misión, que hunde sus raíces en el misterio del Verbo encarnado».

⁸ Cfr. *Gaudium et Spes* 42.

⁹ Rahner K., *Curso Fundamental de la Fe*, Barcelona, 1979, 459.

la Iglesia es fundamental para entender que ésta no puede absorber al mundo, como tampoco puede desvanecerse y confundirse unívocamente en sus parámetros anulándose por completo. El carácter sacramental restituye un sano equilibrio de una comunión que se gesta en la relación de ambas realidades, colocándolas en una referencia trascendente continuamente.

Desde este presupuesto podemos afirmar que el laico es *icono de la Iglesia en el mundo*, porque el bautizado, desde lo propuesto por el Concilio, es *icono del Misterio* (GS 22). Su presencia es la conjunción perfecta de la Iglesia y del mundo, en el que ninguna de estas dos realidades pueden ser subestimadas; antes bien, han de ser consideradas en lo que tienen de propio y específico, y es justo en este equilibrio sacramental que se entiende la *consecratio mundi*. Una consagración del mundo que se entiende más bien como recapitulación o anticipación parcial de un mundo reconciliado en Cristo. Por ello, la sacramentalidad laical adquiere su marco de referencia y realización en la *fraternidad* y en la *caridad*. De esta forma el amor se transforma en el carisma más propio y real del laico, un amor por el que asume y da sentido al mundo y a la Iglesia, un amor por el que se evidencia que el *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más se encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general¹⁰. Un amor que lucha y se ha de transformar en una auténtica *caridad política*, en la que la «la justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política»¹¹. Un amor que no absolutiza nada sino que abre espacio al otro y al intercambio. Un amor creativo que se sabe proveniente de Otro y, a la vez, está lanzado siempre a nuevos espacios históricos de transformación y recreación¹².

¹⁰ Benedicto XVI, *Dios es amor* 7.

¹¹ Benedicto XVI, *Dios es amor* 28.

¹² «...a la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio» (GS 43).

3. El laico como «Fermento del Reino en Venezuela»

El *Concilio Vaticano II* no pretendió dar una definición del concepto *laico*, al contrario, ofreció una descripción fenomenológica de la realidad del *fiel cristiano* dentro de la Iglesia y el mundo¹³. El *Concilio Plenario Venezolano*, celebrado recientemente, en su documento «*El laico Católico, Fermento del Reino de Dios en Venezuela*», pretende considerar una definición de lo laical desde lo expresado tipológicamente en la *Lumen Gentium* 31. Por ello, aunque en un primer momento el *Concilio Plenario Venezolano* pareciera partir de una definición conceptual, no logra llegar a una conceptualización formal sobre el laico. Sencillamente se limita a repetir el número 31 como una caracterización tipológica de lo que es un laico. Se constata fácilmente que al dar inicio al documento definiendo quién es un laico, la mayor parte del desarrollo del documento se limite a afirmar *las tareas y lo que la Iglesia espera de la vida laical*, pero deja traslucir muy poco *quién es la Iglesia y qué espera ser la Iglesia para el laico en medio de nuestra realidad venezolana*.

La Iglesia venezolana asume ser «Pueblo de Dios», una Iglesia peregrina, entregada a testimoniar y anunciar el Reino de santidad, verdad, gracia, justicia, paz y amor¹⁴. Pero un verdadero paradigma de comunión no sólo permite que los laicos vayamos descubriendo poco a poco nuestro verdadero sentido de ser Iglesia¹⁵; sino ha de hacer énfasis en cómo la Iglesia poco a poco va descubriendo su verdadero sentido de ser y constituirse en Pueblo de Dios y Sacramento en el mundo. Quiero decir, una Iglesia que se defina a partir de las relaciones fraternas entre sus miembros (comunión), y no únicamente desde la localización formal de unos miembros que se identifican con la Iglesia (institución). No obstante esta dificultad que presenta el documento dedicado a la vida laical, se ve superada en el contexto de otros documentos donde podemos apreciar con mayor claridad la interacción entre todos los miembros de la Iglesia. En el contexto de los distintos documentos, podemos afirmar que el *Concilio Plenario Venezolano* se suma a una eclesiología de *comunión*, tal y como lo afirma en el documento «*La comunión en la vida de la Iglesia en Venezuela*».

¹³ Forte B., *Laicado y laicidad*, 43.

¹⁴ Cfr. Concilio Plenario Venezolano, «*El laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela*» 3.

¹⁵ Cfr. Concilio Plenario Venezolano, «*El laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela*» 17.

«Si la Iglesia es signo de la comunión querida por Dios, iniciada en el tiempo y dirigida a su perfección en la plenitud del Reino, *ninguna instancia eclesial* debe quedar al margen de esta llamada a la conversión que genera el encuentro con Cristo y los hermanos (cfr CCCS 21,23). El asumir esta comprensión de la Iglesia implica necesariamente a todo el *tejido eclesial*». Una comunión que se «construye, no se decreta»¹⁶.

He aquí, muy posiblemente, una de las grandes contribuciones de este *Concilio Plenario Venezolano* a la vida de todos los fieles cristianos en la Iglesia, al reconocer a la *dimensión laical* en el contexto del llamado a todas las instancias eclesiales a la conversión y la santidad en el *encuentro con Cristo* y los *hermanos*, a partir de lo específico y propio que conlleva la realización de esta vocación cristiana (Cfr. 25,26,27). Un carisma que se entiende desde la Iglesia, como signo de reconciliación, comunión y fraternidad (Cfr. 84,142,146,148). Una realización de la vida laical, en la que aún, no estando libre de tensiones, se espera que el laico sea *fermento del Reino de Dios* en Venezuela.

¹⁶ Concilio Plenario Venezolano, «*La comunión en la vida de la Iglesia en Venezuela*» 41. Las cursivas son mías.

LA MUJER EN LA IGLESIA HOY MAYORÍA «INVISIBLE» PORTADORA DE ESPERANZA

Lic. María Del Pilar Silveira m.c.r*

Abstract:

Our church today has a feminine face. The visible majority of its members are women, although their presence and participation are, in many cases, invisible. A fast synopsis from its origins is found in the Trinitarian Mystery of woman, man and church as communion and reciprocity, which gives us some leads to rebuild the notion of the Church as a community of followers and disciples.

Key words: Feminist, Women, Church, Discipleship, Trinity, Diversity, Lay, Priest.

A modo de introducción

En este trabajo, me referiré a «esas mayorías invisibles», aparentemente invisibles, porque siempre han estado y están presentes en la sociedad y en la iglesia.

En la primera parte analizaré cómo desde el principio han permanecido «visibles» junto con el hombre, en el pensamiento y corazón de la Trinidad,

*Lic. María del Pilar Silveira, mcr, uruguaya, Misionera de Cristo Resucitado, Licenciada en Teología por la Pontificia Facultad de Teología del Uruguay, "Mons. Mariano Soler", afiliada a la Pontificia Universidad Gregoriana; tiene Maestría en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Gregoriana. Esta cursando el Doctorado en Teología en la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá. Es profesora del Iter, del IUSPO-CER y de los Postgrados en Teología de la UCAB. Integra el equipo de Pastoral Universitaria en la Parroquia Universitaria "La Epifanía del Señor" en la Universidad Central de Venezuela.

origen de la iglesia y en Jesús han encontrado la auténtica dignidad de hijas en una cultura hostil. A pesar de la novedad que el movimiento de las seguidoras y seguidores de Jesús, aportaron en la vida de hombres y mujeres de su época, luego, su presencia ha sido «invisible», porque por mucho tiempo no se ha escuchado su voz, ya que han permanecido en el espacio privado.

Si observamos con una mirada objetiva la historia de la humanidad, podemos decir que universalmente la mujer ha sido considerada como un ser subordinando al hombre, útil sobre todo o únicamente para la procreación y los trabajos domésticos.

Desde ese rol asignado por mucho tiempo, por una cultura patriarcal, rescatamos su labor cotidiana junto con el hombre, en la construcción de la sociedad, en un «silencio», que describo como «aparente», porque está cargado de actividad y creatividad pero que ha permanecido oculto, sin salir a la luz.

La situación que analizaré en la segunda parte, me evoca la imagen que utiliza Jesús para hablar del Reino de Dios comparándolo con la semilla que crece por sí sola, *«duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él hombre sepa como. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega»* (cfr. Mc. 4, 26-29).

En la oscuridad de la tierra, es decir, en el ambiente privado, en la aparente «inactividad», se fue gestando el grano de trigo, esa mujer que lleva en si la posibilidad de dar vida en su cuerpo. A pesar de la hierba, cultura patriarcal, que la quiso ahogar, despuntó en pequeños brotes, primeras manifestaciones en el ambiente secular. Continuó su desarrollo hasta crecer, manifestaciones dentro de la iglesia, para dar sus frutos y luego convertirse en pan que alimenta, situación actual que estamos viviendo y que muchas teólogas describen como el «despertar» de la mujer, de salida al ámbito público, de ocupar espacios que estaban solo destinados a los hombres y de búsqueda de su identidad femenina¹. Ha llegado la hora de la siega, se ha sembrado mucho, y se está haciendo «visible» lo invisible, en pequeños brotes, la «otra mitad dormida de la humanidad,»

¹ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*; págs. 29 a 33 Uruguay, Dra en Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza), fue docente de Ecumenismo y teología Bíblica, fue la única perito mujer en la Conferencia de Puebla, ha

es portadora de esperanza, de sueños de una humanidad diferente, donde surjan nuevas relaciones entre hombres y mujeres originales y distintos viviendo en armonía. Este proceso lo estamos construyendo, con errores y buenas experiencias, a pesar de las «malas hierbas», que intentan ahogar la semilla, siempre hay fruto.

I. La mujer y la iglesia

¿Cuál es el «misterio» visible desde el pensamiento de Dios de la mujer y el «misterio» y la «mística» de la iglesia? ¿Qué encontramos de común? A continuación los iré describiendo.

1. Origen de la mujer

Para comenzar, quiero destacar que desde el origen, tanto la mujer como el hombre han estado «visiblemente» presentes en el pensamiento, corazón y entrañas maternas, paternas de nuestro Dios Abbá. Analizaré en forma breve y sintética el libro del Génesis 1, 2 y 3²., destacando los aspectos más relevantes. Las palabras de Juan Pablo II en la Carta Apostólica, sobre la Dignidad de la mujer, dan voz a lo que quiero destacar:

«El ser humano- ya sea hombre o mujer- es el único ser entre las criaturas del mundo visible que Dios Creador «ha amado por sí mismo»; es, por consiguiente, una persona. El ser persona significa tender a su

ofrecido cursos y congresos a nivel mundial representando entre otros a Secretariado para la Unidad de los Cristianos en el Vaticano, Sociedades Bíblicas Unidas, Federación Católica mundial de las Iglesias, Organizaciones Internacionales católicas y otros organismos no gubernamentales de ONU.

²Se pueden encontrar en las siguientes escritos otras maneras de interpretación del Génesis en clave femenina -Gevara, Ivone, *el rostro oculto del mal*, trad por Francisco Domínguez, ed Trotta, Madrid, 2002; Gebara, Ivone, *Teología a ritmo de mujer*, ed San Pablo, Madrid 1995; Gómez, Isabel; Acebo, Carmen Bernabé, *En clave de mujer, relectura del Génesis*, 2da edición, Descleé De Brouwer, Bilbao, 1997; Bernabe, Carmen, *10 mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino, 1993; AAVV, *Biblia, Génesis, interpretación feminista*, colección en clave de mujer, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2º 1999; Radford Ruether, Rosmary, *Gaia y Dios, una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, Demac, México, 1993, entre otros.

realización (el texto conciliar, G.S.24, habla de «encontrar su propia plenitud»), cosa que no puede llevar a cabo si no es «en la entrega sincera de sí mismo a los demás». El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios, quiere decir también que el hombre está llamado a existir «para» los demás, a convertirse en un don» (MD 7).

Tanto el hombre como la mujer, son seres queridos y amados por Dios. En los relatos de la Creación, encontramos descrita esta realidad en un lenguaje mítico. Se conocen en todas las culturas infinidad de mitos de creación del ser humano o del «hombre».³ Lo original que aporta el relato del Génesis 1 y 2, es que se refiere a la creación de la mujer, sin hacer de ella una «diosa» o un ser distinto al hombre, sino de igual dignidad y de su misma naturaleza. «Según Alfred Läpple, es el único relato —específico— en el que aparece la creación de mujer en todo el Medio Oriente.

El primer relato, escrito cronológicamente posterior al segundo, proviene de la tradición Sacerdotal y al mismo tiempo «elohísta»⁴.

Luego de describir la creación en forma gradual por medio de la palabra y la acción, «Dijo Dios: «hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y que dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas y en toda sierpe que serpea sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó» (Gén 1, 26-27).

El ser humano como hombre y mujer, no son creados según una sucesión natural «...el Creador parece detenerse antes de llamarlo a la existencia, como si volviese a entrar en sí mismo para tomar una decisión...»⁵

El significado de ser creados ambos a imagen y semejanza de Dios, destaca su lugar único en la creación y la capacidad de participar por el conocimiento y el amor en la vida de Dios. Ambos llevan impresa en su naturaleza

³ Cfr. Porcile, María Teresa, *Con ojos de mujer*, editorial Claretiana, 2000, pág. 59.

⁴ «elohísta» proviene de «Elohim», término que se emplea para nombrar a Dios en este relato.

⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Ed. Palabra, Madrid, 1999, pág. 31.

la posibilidad de relacionarse con Dios a través del amor y de vivir en alianza como hijos e hijas. Tienen la dignidad de ser personas, de ser «alguien», y no «algo», capaz de conocerse, poseerse, darse a sí mismo y entrar en comunión con los demás.⁶

La diferenciación sexual es parte de la creación, dos maneras de ser humano «hombre y mujer» con la misma dignidad. La identidad sexual es parte de la creación y no del Creador, es decir que Dios no es masculino o femenino o andrógino.⁷

Los dos participan de la misma tarea y de la misma bendición de Dios. En este relato la mujer es un modo de «ser humano» que implica una diferencia corporal (Gn. 1, 27) biológica, que no significa diferencia social en el desempeño de sus roles.

En el relato Yahvista⁸ (Gén 2, 4b,25), Dios es el protagonista de la creación⁹, «forma» al primer hombre, en hebreo se le llama *ha'adam*, del polvo, *afar*, del suelo y le insufla su aliento de vida, *nefesh*, (cfr. Gén 2,6). El término hebreo *ha'adam*, se refiere a un colectivo genérico, todavía no sexuado.

En Gen 2,18-25 Dios comienza diciendo que «no es bueno que el hombre esté solo. Voy hacerle una ayuda adecuada.»

Las recientes interpretaciones¹⁰ nos han mostrado que en todo el relato, aparece algo que no es bueno, es la soledad originaria que vive el Adam, (colectivo genérico). La soledad se puede entender como la incapacidad de entablar comunión y comunicación con otros seres vivientes, una soledad existencial que es necesario subsanar. Esta criatura estaba solitaria, sin referencia al otro sexo¹¹, ya que no encuentra en los otros seres creados del suelo, animales del campo, aves, etc., (Gén 2, 19,20) un espacio para el diálogo y la comunicación.

⁶ Cfr. Catecismo De La Iglesia Católica, N 355 ss.

⁷ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, págs.150, 151.

⁸ Se le llama así porque emplea el nombre Yahveh, apareció primero en forma oral en el reino del Sur, probablemente en la época de la Monarquía.

⁹ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, págs.121ss.

¹⁰ Cfr. En revista Proyecto, año XIII, n° 39, mayo-agosto del 2001, *El lugar teológico de las mujeres, un punto de partida*, art.»La figura de la mujer en Gen 2", Aldo Ranieri Instituto Salesiano de Artes Gráficas, Buenos Aires, 2001, págs. 59-71.

¹¹ Juan Pablo II, *Varon y mujer. Teología del cuerpo*, Ed. Palabra, Madrid, 1999, pág. 48.

El concepto de soledad originaria incluye la autoconciencia del ser humano como persona, que busca su identidad y autodeterminación.

El término ayuda «ezer» no significa subordinación, sino que se emplea para designar la acción de Dios mismo, como acción salvadora. El término adecuada «*knegdó*» se puede entender teniendo en cuenta que la raíz «*néged*» que significa estar frente a alguien, en presencia de él, a su lado, es una relación de reciprocidad. Podemos decir entonces, que frente a la soledad de Adam, que no es buena, el Creador, decide hacer una presencia de alguien que propicie la **comunicación**, para que esa humanidad no quede aislada y sola, sino que pueda formar una comunidad.

«Entonces Yahveh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre» (Gén 2, 21,22).

Toda la acción creadora la realiza Yahveh, quien actúa como cirujano, mientras que el Adam genérico, está sometido pacientemente por un profundo sueño (*tardemá*).

¿Qué significa que Dios haya tomado una costilla para formar a la mujer?

La palabra costilla (*tsela*) tiene el significado de costado, (2 S 16,13; Ex 26,35) o cámara lateral (Ex 41.6). Su ubicación en el cuerpo humano es al lado del corazón, es decir que la mujer fue extraída del corazón de lo humano, diferenciándose de la creación de los demás seres vivos.¹² El corazón también significa el lugar donde se centra la vida de la persona.

En los mitos mediterráneos o del Medio Oriente no se encuentra un relato homólogo a éste. Que la mujer sea formada del cuerpo del hombre significa que ambos tienen la misma naturaleza, el mismo valor y dignidad. Esta interpretación no tiene nada que ver con la subordinación por ser creada en segundo lugar, ya que todavía no se ha dado la diferenciación sexual.

Otro de los aspectos a destacar son las palabras que utiliza el relator al

¹² Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, págs.127, 128.

decir que Dios «toma una costilla» y «forma a la mujer». La palabra «tomar, en el hebreo es usada en contexto de elección, y llamado: expresa una voluntad de Dios (cfr Gén 12, 1; Sal 78,77; Am 7,15).

El verbo «formar» no se utiliza en el sentido hebreo de modelar, sino de construir, como una labor considerable que produce resultados sólidos, fuertes y como si el yahvista tuviera la idea hacer algo distinto en el proceso de creación.

La expresión «*ésta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona, ('ishshá) porque del varón ('ish) ha sido tomada*» (Gén 2, 23) por primera vez distingue al ser humano en dos modalidades diferentes.

«Es significativo que el primer hombre ('adam), creado del «polvo de la tierra» solo después de la creación de la primera mujer es definido como «varon» ('ish).»¹³

Hasta ese momento el ser humano era «anónimo» para si mismo, incapaz de nombrarse, de reconocerse, de identificarse. Solo frente al otro ser, igual y a su vez, diferente, puede definirse a si mismo. A partir del reconocimiento de la diferencia nace la relación Yo-Tu, base de todas las demás.

De la admiración nace la atracción y «*por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne*» (Gén 2,24). Aquí surge la vocación a la unidad y a la comunidad que engendra vida libremente, «*estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro*» (Gén 2, 25) Ambos se exponen uno al otro, en toda su diferencia, experimentando un mutuo atractivo y el fruto es la armonía.

Hablar de desnudez, no es algo accidental sino clave en la revelación bíblica, porque es allí cuando el hombre y la mujer tienen la experiencia de poseer un cuerpo de hombre y mujer y tener conciencia de ello. Al mostrarse tal cual son de manera inocente y sin pudor ni vergüenza, surge «*...la experiencia por parte del varón, de la feminidad que se revela en la desnudez del cuerpo, y, recíprocamente, la experiencia análoga de la masculinidad, por parte de la mujer*»¹⁴ En la relación externa e interna se

¹³ Cfr. Juan Pablo II, *Varon y mujer. Teología del cuerpo*, Ed. Palabra, Madrid, 1999, pág. 48.

¹⁴ *Ibid*, pág. 85.

comprenden y experimentan cada uno en su originalidad, distintos, pero capaces de ser una sola carne, es decir de vivir en unidad.

Esta unidad será herida por la presencia del mal, en el Cáp.3 que se introduce desde afuera a través del símbolo de la serpiente, el más astuto entre los animales (Gén 3,1).

Se dirige a la mujer, criatura que ha sido creada para la comunicación, el diálogo, el encuentro con el otro. Sus palabras engañosas provocan en la mujer y en el hombre el deseo *«de ser como dioses, conocedores del bien y del mal»* (Gén 3,5).

Ambos comparten la experiencia de desoir a Dios y escuchar la voz de la serpiente, y las consecuencias en la mujer las experimentará en su cuerpo y en el hombre en lo exterior, el duro trabajo de la tierra. A pesar del drama que significa esta experiencia, Dios no abandona a sus criaturas, maldice a la «serpiente» y le da una sentencia de muerte, estableciendo la enemistad entre ella y la mujer.

Ante el drama de la muerte, la teología del yahvista es una teología de la promesa. Dios le concede a la mujer una relación de combate contra el mal y la promesa de vencerlo,¹⁵ *«enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje, él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar»* (Gen 3, 15). El vencimiento será cuando en el cuerpo de María se engendre el Hijo de Dios, y se restablezca la comunicación desde las entrañas de la mujer con el Dios de la Vida.

Y Dios estable una alianza con el signo del vestido y el hombre llamará a la mujer Eva, madre de los vivientes.

En conclusión: ambos relatos presentan la creación desde un contexto de liberación y universalidad. Planten la unidad de los dos, el hombre y la mujer, son llamados desde su origen no solo a existir «uno al lado del otro» o simplemente juntos, sino que son llamados también a existir recíprocamente «el uno para el otro».

«Nunca es el hombre más consciente de su contingencia que cuando cada uno de los sexos tiene que convencerse de que tiene necesidad uno del otro: nadie puede ser para sí el hombre total, se da siempre

¹⁵ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, pág. 137.

«frente» a él otra manera de ser hombre que le resulta inaccesible»¹⁶.

Esta comunión originaria tiene su origen en la Comunión Trinitaria, y se hace visible en la iglesia, familia de amor. Dios que es Amor y comunión de Personas creó «al ser humano a imagen y semejanza suya; a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó» (Gén.1,27). Si el hombre y la mujer son creados a «imagen y semejanza suya», podemos concluir que, constitutivamente el hombre y la mujer son «amor y comunión». Y su tarea diaria y vocación en esta tierra se convierte en un desafío a su libertad para que la potencialidad del amor, sembrado por el Amor de Dios en su ser, crezca hasta poseer la totalidad de su persona y, haciéndose consorte de la naturaleza divina de Aquel que asumió la naturaleza humana, tenga libre acceso al Padre (cf.Ef.2,18).

1.2. *El cuerpo de la mujer*

En una breve reflexión, abordaré el tema del cuerpo de la mujer como lugar teológico, porque desde allí, se puede hacer una reflexión sobre la iglesia.

Para la mujer el lenguaje corporal es muy importante, porque a través del cuerpo expresa su interioridad, su amor, en definitiva lo que es. La corporeidad en sentido bíblico indica la totalidad de la persona, todas sus posibilidades de encuentro con los demás y con el cosmos.

En una investigación sobre la «sexualidad femenina¹⁷ y funciones corporales en ocho diferentes tradiciones religiosas,» se descubrió que la causa por la que la mujer tiene un estatuto secundario es su cuerpo. Su sangre la excluye de lo público por eso en todas las religiones hay ritos de purificación, leyes y normas dadas por los hombres donde regulan el comportamiento de la mujer.

La sangre involuntaria, que derrama la mujer es para dar vida. Marca el comienzo y el fin de la fecundidad biológica e introduce así la categoría del tiempo-vida en el cuerpo de la mujer en cambio la sangre para el hombre, es externa a él.

María Teresa Porcile, que analiza esta temática desde la categoría de la mujer como espacio interior, dice que: «*toda mujer es un espacio de vida*

¹⁶ Cfr Balhasar, H.U., *Teodramática, 2Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ed. Encuentro, Madrid, 1992 pág. 343.

¹⁷ Cfr.Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, pág. 79.

*abierto y/o un espacio abierto, de vida. Toda mujer es susceptible antropológicamente (aún cuando pueda no serlo funcionalmente) de ser portadora de vida. El seno (vientre) es el lugar donde se gesta un niño y el lugar donde se gesta el mundo».*¹⁸

Si se gesta el niño sin gestarse en el mundo, la mujer «padece» la maternidad, es reproductora pero no vive la creatividad que le corresponde por reflejo de la imagen del Creador. Si se gesta el mundo junto con el niño, la mujer vive una maternidad de pascua. Y cuando da a luz al niño, dará también a luz al «anthropos « Y si se gesta el mundo en el secreto... en el secreto callado aún de la ausencia del niño, entonces la mujer alumbra el misterio de la vida inexpresado e inexpresable».

La estructura morfológica del cuerpo de la mujer nos habla de que lo somático relacionado con la generación de la vida, está dentro de su cuerpo: es parte de una estructura espacial interna. Es un ser interior, receptivo a la vida, esta característica a veces se la asocia a la «pasividad» como algo negativo, cuando en la realidad la actividad interna al gestarse la vida en su interior, es actividad permanente durante los 9 meses.

Su cuerpo esta acondicionado potencialmente para recibir la vida, hacerla crecer y alimentarla con su leche materna. Ni el varón ni la mujer son autosuficientes para engendrar vida, pero la manera de gestarla es diferente en cada uno. La mujer una vez que engendra la vida, ella sola la mantiene y la nutre. Toda su persona cambia por la presencia del nuevo ser. El cuerpo del varón no se ve afectado en su estructura corporal interna, actúa externamente.

El cuerpo de la mujer, es el primer espacio de vida en comunidad, el primer lugar comunitario y la primera posibilidad de vivir en comunión

Desde la antropología, la mujer es habitación, espacio, desde allí el sentido de su presencia en la iglesia es hacerla mas habitable en la confianza, amor, encuentro, sencillez, espacio cálido donde se celebra la vida en un mundo tan convulsionado y falto de amor. Ella tiene la experiencia de dar vida con la consecuencia de perder la suya, y esto lo vive en su cuerpo. El hombre no conoce del mismo modo esa experiencia de dar vida, no hay en él espacio abierto, conoce la sangre desde lo exterior. El sentido del tiempo en el hombre,

¹⁸ Idem, pág. 183 ss.

es lineal, hacia el futuro. En la mujer el sentido del tiempo es cíclico, circular en forma de espiral que se va ampliando. Su sangre cíclica involuntaria, incontrolable, puede ser percibida para el otro como amenazante, da temor, rechazo. Por eso el tabú.

La sangre marca los periodos de inicio de la fecundidad, posibilidad de engendrar y finalización de su fecundidad. Cuando la sangre no fluye más, el cuerpo conoce otro ritmo, desaparecen los «periodos y su espacio interior, no puede ser habitado. Su cuerpo conoce algo de «muerte» porque siente las consecuencias irrecuperables del límite del tiempo. Por la ausencia de la sangre, la mujer vive la experiencia de la finitud en su propia vida

El lenguaje del cuerpo de la mujer puede hablar a la sociedad y decirle lo que significa ser «habitación comunitaria» y no aglomeración, atropello, anonimato. Ella como techo, abrigo, alimento de la vida, puede decir a la sociedad que es posible un «nuevo orden» en la distribución de los alimentos para los demás.

1.2.1. Consecuencias teológicas del cuerpo de la mujer

*«El espacio interior del cuerpo de la mujer, se presenta como una clave de comprensión de lo «femenino», capaz de revelar y desentrañar algo del ser «femenino» de Dios y de la Iglesia» Así como la mujer es un ser humano habitable y Dios Trino es un misterio de inhabitación, la Iglesia debe reflejar el ser Trinitario-Comunitario de Dios, siendo habitación. Desde esta perspectiva, el aporte de la mujer a y en la iglesia, es único e insustituible, pues ella conoce por excelencia vital en su cuerpo lo que significa ser espacio habitable, habitación».*¹⁹

A nivel de espacio: la Iglesia es lugar de convocación, de acogida, supone un espacio de nacimiento, amor, hospitalidad. La mujer tiene la capacidad «innata» privilegiada para hacer que la Iglesia sea visiblemente el espacio de vida, cálido, de receptividad, de puertas abiertas.

A nivel de espacio-tiempo: el cuerpo de la mujer se convierte en clave de interpretación para toda la obra evangelizadora de la iglesia. La mujer sabe lo que es esperar paciente para ver los «frutos,» es capaz de dar, su vida con la

¹⁹ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, pág. 269.

posibilidad de perderla por eso tiene mas capacidad para sufrir con la esperanza que luego del llanto, surgirá la alegría.

«las mujeres que han concebido, llevando en sí durante nueve meses el cuerpo de un nuevo ser, que han vivido con sufrimientos mayores o menores en el parto y que por fin han estrechado en sus brazos a este pequeño ser querido que han procreado, dicen con emoción: «esto es mi cuerpo» Monique Dumais.

A nivel de alimentación: La Tradición de la Iglesia, asume como necesaria la tarea de la Madre-Iglesia de alimentar a los que han nacido en ella por la fe y los sacramentos nutre a sus hijos. En definitiva, la mujer en su ser es signo y sacramento de todo el ser y de toda la misión de la Iglesia.

2. Origen de la Iglesia Comunión

La Constitución Dogmática Lumen Gentium nº 1 dice que «La iglesia es en Cristo, como un sacramento, o señal, o instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano.» Es misterio, porque parte del «designio del Padre que «determinó convocar a los creyente en Cristo en la santa Iglesia, que fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento». (GS 2). Es misterio porque surge del Amor (ágape) del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo que se derrama en sus hijos e hijas para que «la Iglesia sea la familia de Dios en el mundo»²⁰ y se haga «visible» su presencia en el mundo.

«El Dios cristiano, es comunio: él realiza su ser en el diálogo de amor de tres personas. La Trinidad supera tanto la soledad y el encierro en sí mismo cuanto también la división, la exclusión y toda forma de narcisismo, en cuanto trasciende una vez más la simple diferencia y une a los dos en una comunidad. De ese modo, lo uno y lo mucho, unidad y diversidad, sin reducirse una a la otra, constituyen la unidad de la comunio»²¹

El Espíritu Santo, que habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1 Cor.3,16; 6,19) y en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos e hijas (cfr. Gal. 4,6; Rom. 8,15-16), es el que rejuvenece el rostro

²⁰ Cfr Benedicto XVI, *Deus caritas est* n 19.b.

²¹ Cfr. Greshake, Gisbert, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder,

visible de la iglesia adaptándola a los nuevos tiempos. Si se pierde la relación vital con Jesús en el Espíritu, se pierde la mística, el movimiento, la alegría y la común unión entre los y las integrantes de la familia de Dios.

La palabra «Ekklesía», significa asamblea, en el sentido del misterio de la presencia de Dios en su pueblo, en la comunidad cristiana de hijos e hijas. La iglesia es femenina, en su contenido simbólico se la asocia a la virgen, a la esposa, a la madre que fecunda, engendra, da a luz y ayuda a crecer a los hijos e hijas. En ella se gesta la vida y es el rostro visible que muestra al mundo la ternura y la misericordia del Padre. Su «rostro femenino» es conocido en la Tradición de la Iglesia²².

Se utilizan figuras simbólicas (GS 6) para describir a la iglesia con imágenes tomadas de la vida pastoril, la agricultura, la construcción de la familia y los esponsales utilizada desde el AT. Así encontramos la imagen de redil, grey, campo de labranza arada por Dios, edificación de Dios (1 Cor 3,9), templo santo. Se la llama «la Jerusalén Celestial y madre nuestra»(Gál, 4,26); cfr Apoc.12,17) «*la inmaculada esposa del Cordero inmaculado (Apoc 19,1; 21,2y 9,22,17) a la que Cristo amó y se entregó por ella para santificarla (Ef. 5,26) a la que unió consigo en alianza indisoluble y sin cesar la alimenta y la cuida (Ef. 5,29...) (cfr.G.S 6).*

El teólogo Joseph Ratzinger²³ en sus escritos sobre la Iglesia dice: *«al punto de partida masculino, activista, sociológico de «Populus Dei» (pueblo de Dios) se opone el hecho que la Iglesia- Ecclesia- es femenina. Es decir: aquí se abre la dimensión de misterio (que va mas allá de lo sociológico) y aparecen, por primera vez, los verdaderos cimientos y la fuerza unificadora sobre los cuales se apoya la Iglesia. La iglesia es más que un «pueblo»: una estructura y una acción: en ella viven el misterio de la maternidad y del amor conyugal que hace posible la maternidad. La piedad eclesial, el amor a la Iglesia, no es posible a menos que ese misterio*

Barcelona, 2001, pág 227 ss.

²² Cfr. Existen muchos escritos que recogen esta temática en la iglesia primitiva como pistas para comprender a la iglesia hoy, entre ellos se destaca PLUMPE,J., *Mater Ecclesia*, Washington, 1943, Delahaye,K., *Ecclesia Mater*, Paris, 1964; DE LUBAC, H, *Meditación sobre la Iglesia*, Pamplona, 1959.

²³ Cfr.; Balthasar H.U *Marie première Eglise*, Paris, 1981, p 25.

existá. Cuando la iglesia no es vista más que de una manera masculina, estructural e institucional, su carácter propio-ese elemento central al cual se refieren la Biblia y los Padres cada vez que hablan de Iglesia-desaparece».

En esta descripción observamos que las características de lo femenino en la iglesia, es un aspecto que no se puede descuidar, está en relación a lo «masculino» y ambos se complementan. Su origen divino, es esencial para comprender su misterio y sus funciones.

«Con respecto a la Iglesia, el signo de la mujer es más que nunca central y fecundo. Ello depende de la identidad misma de la Iglesia, que ésta recibe de Dios y acoge en la fe. Es esta identidad «mística», profunda, esencial, la que se debe tener presente en la reflexión sobre los respectivos papeles del hombre y la mujer en la Iglesia»²⁴.

Es importante seguir profundizando en una eclesiología de comunión, de origen Trinitario, de amor²⁵, como está planteado en el documento sobre la iglesia en el Concilio Plenario Venezolano.²⁶ Nos hemos quedado con la imagen de una iglesia Cristocéntrica, en la que Cristo es su único fundador, es la Cabeza de la Iglesia y por eso se acentuó la jerarquización de las funciones, de arriba hacia abajo. Si pensamos una iglesia de origen Trinitario, donde las tres personas Divinas viven en permanente relación de amor, de diálogo, siendo diferentes, distintas pero sin subordinación ni absorción una de otra, las relaciones entre los miembros de la iglesia serían diferentes. En este aspecto la mujer tiene mucho que aportar por su característica de comunicadora, mediadora ya

²⁴ Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo, 31 de mayo del 2004 n.15.

²⁵ «Dios es amor... Dios es... el acontecimiento irradiante del amor mismo... Dios se tiene a sí mismo, así y solamente así, a saber: regalándose. Su tenerse a sí mismo es el acontecimiento, es la historia de un regalarse a sí mismo... En cuanto él es esa historia, él es Dios; más aún: esa historia de amor es «Dios mismo» «En la definición «Dios es amor» se expresa al mismo tiempo la diferencia entre el amante, el amado y el lazo de amor que surge uniendo a ambos. Por eso en el Nuevo Testamento, cada una de las tres personas divinas puede denominarse como «amor» Greshake, Gisbert, El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad, Herder, Barcelona, 2001, pág. 233.

²⁶ Concilio Plenario de Venezuela «la comunión en la vida de la Iglesia En Venezuela.

que en su propio cuerpo sabe lo que es la comunicación con otro distinto desde dentro.

Dice San Agustín «Ves la Trinidad si ves el amor,» entonces la iglesia será una comunidad de amor y la caridad será la manifestación del amor trinitario²⁷. El Espíritu Santo será la fuerza que transforme el corazón de la comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre que quiere hacer la humanidad, en su Hijo, una sola familia. Por eso *«toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos...»* « *..El amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales de los hombres y mujeres»*

La comunión., es el fruto y la manifestación de aquel amor, que surgiendo del corazón del eterno Padre, se derrama en nosotros a través del Espíritu que Jesús nos da (cf. Rom 5,5) para hacer de todos nosotros, «un solo corazón y una sola alma» (Hech 4,32) (N.MI 42) Se manifiesta también en el intercambio de bienes y servicios, recursos entre los miembros de la familia de Dios. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario. El amor es universal y supera los límites de la Iglesia, y ninguno de sus miembros tiene que sufrir por encontrarse en necesidad.

La caridad, es verdaderamente el «corazón» de la Iglesia, como caridad, todo sería «nada» (cf. 1 Co13,2) Para que mujeres y hombres podamos conocer lo que significa amar, el mismo Dios amor, se hizo «visible» entre nosotros.

2.1 *La Iglesia se gestó en el cuerpo de una mujer: María*

«Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva.» (Gál. 4. 4).

La iglesia se gestó en el cuerpo de una mujer, María, ya que *«el seno materno de la mujer, es la primera morada de todo ser humano, sea varón o mujer»*²⁸.

La mujer entonces, se encuentra en el corazón mismo de este acontecimiento salvífico. Porque el vientre de María, fue la primera morada

²⁷ Benedicto XVI, *Carta Encíclica Deus Caritas est*, parte II.

donde comenzó a latir el corazón humano de Jesús. Lo alimentó con su sangre y con su carne se formó su cuerpo de varón. Durante 9 meses madre e hijo, se necesitaron uno del otro para vivir en unidad. Allí Jesús encuentra su lugar en el mundo, es el primer espacio donde vive en comunidad, el primer lugar comunitario y la primera posibilidad que encuentra para vivir en comunión.

«El Dios del Cristianismo, no es un solitario patriarca, y dominador, aislado en el cielo, sino que es una comunidad de amor entre personas, (el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo) en donde no están suprimidas las diferencias y pluralidades, sino integradas, en donde la vida es un proceso pleno de procrear y nacer (desde una perspectiva femenina). La comunidad humana- hecha de hombres y mujeres- encuentra en esta comunidad divina su semejanza»²⁹.

Podemos decir que Jesús encuentra en el vientre de María ese nuevo lugar donde entablar comunión, diálogo y amor con su madre, y en ella con todas las personas, en una nueva manera de vivir en comunión.

María abraza con su cuerpo y corazón al Hijo de sus entrañas, y el Padre a su Hijo en ella ama y desde su vientre Jesús, el Hijo, a su Padre adora. Allí se inaugura una nueva alianza con la humanidad, porque gracias al «fiat» de María, el Hijo puede hacerse hombre y decir al Padre: *«Me has formado un cuerpo. He aquí que vengo, Padre, para hacer tu voluntad»* (cf. Heb.10,5-7).

...» el acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio sólo de la «mujer» de María, esto es, la unión entre madre e hijo. En efecto, la Virgen de Nazaret se convierte en Madre de Dios» (MD 4).

El vientre virgen de Maria fue habitado por Jesús, ella como espacio abierto recibe ese don, ese regalo que será para todos los hijos e hijas del Padre. Guarda, en silencio esa Buena noticia que se ha «hecho carne en ella» y no teme el repudio, pues lleva al autor de la Vida en su seno. Lo protege, le da amor y va ejercitando su futura maternidad en la ayuda a su prima Isabel. Vemos una Maria activa, que no «sufre» una maternidad al principio como

²⁸ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, pág.193.

²⁹ Cfr. Lucchetti Bingemer, María Clara, *Abbá un Padre maternal*, Separata de Estudios Trinitarios, Vol. XXXVI- Núm 1, Salamanca, 2002, pág. 89.

mujer prometida, pero no casada, sino que se alegra y la alimenta con la esperanza de ver su rostro.

El parto, fue el momento de paso del vientre protector para entrar en el mundo, el rostro «invisible» por nueve meses, se hace «visible» y María es la primera junto con José de ver el rostro de Dios en Jesús, recién nacido. Ella vive ese momento como toda mujer de dar vida con riesgo de perder la suya y de experimentar la fragilidad y el dolor liberador junto con la alegría del nuevo nacimiento. El recién nacido, seguirá dependiendo de María para alimentarse y crecer y del cariño paternal de José.

Al contemplar el don singular que Dios hizo a María, como la Madre del Señor, vemos en el testimonio de su vida el respeto que tiene Dios por la mujer y su estima al darle un lugar tan importante en la historia de la humanidad.

*«La figura de María manifiesta una estima tan grande de Dios por la mujer, que cualquier forma de discriminación queda sin fundamento teórico...Contemplando a la Madre del Señor, las mujeres podrán comprender mejor su dignidad y la grandeza de su misión. Pero también los hombres, a la luz de Virgen Madre, podrán tener una visión mas completa y equilibrada de su identidad, de la familia, de la sociedad».*³⁰

El hecho de que Jesús haya asumido la naturaleza humana como varón, ha sido analizado por muchas teólogas feministas³¹ como Rosemary Radford Ruether, quien afirma que la masculinidad de Jesús, debe ser vista como un aspecto de «Kénosis del patriarcado».³²

María Teresa Porcile, propone otra idea que no ha sido aún trabajada en la teología feminista y es la siguiente: *«es la lógica de la kénosis», Dios elige lo pequeño, lo vulnerable, lo débil. Podría haber sido griego, y fue judío, podría haber sido libre y fue esclavo (un pueblo sometido), podría haber sido mujer, y fue varón. Ha elegido lo pequeño y débil cultural,*

³⁰ Juan Pablo II, op.cit.45 y 46.

³¹ Se destacan los escritos de Daly, Mary, *Beyond God the Father (Mas allá de Dios Padre)*, Boston Press, 1973; Nocelli, G, *Uccidere il padre?* In A.Danese e G.Di Nicola, *Il machile a due voci*, Bologna, Dehoniane, 1999.

³² Cfr Johnson S Roos- M Hiket; *Feminist Theology: a review of Literature*, pág 342.

religiosa, social, política y antropológicamente. «Buscó lo pequeño en lo antropológico», «asume la naturaleza humana en su forma más necesitada de ayuda» «Esta es la razón antropológica de encarnación masculina».³³ Esta argumentación se basa en la aportación interdisciplinaria (biológica, somática, antropológica, neurofisiológica...) que habla que las «superioridades» a nivel de cerebro, neurotransmisores, fortaleza, resistencia... que según estudios científicos, se encontrarían en la mujer, pero la ciencia nos seguirá aportando más información al respecto.

La teóloga Elizabeth A. Johnson, no discute sobre la masculinidad de Jesús de Nazaret, por ser un elemento constitutivo de su identidad, parte de la perfección y limitación de su contingencia histórica. Sino que encuentra dificultad en el modo como la masculinidad ha sido tratada por la cristología androcéntrica oficial y por la praxis eclesial que empequeñece a las mujeres.³⁴

Según G. Müller³⁵, «la condición masculina de Jesús forma parte de la autoexpresión del Logos en la carne y constituye la base para la relación de origen de Cristo respecto de la Iglesia, y su unidad sacramental con ella como su Cuerpo y su Esposa.» En el símbolo de la condición masculina, es decir, en la relación intracreatural de varón y mujer, se revela también la atadura de Dios, libremente elegida, como Esposo de la esposa Israel. El Hijo tomó carne en el símbolo de la condición masculina para hacerse «una carne» con la Iglesia, a la que ha adquirido con su amor y con la entrega de su vida. Tal significado ligado a la antropología de los sexos, no puede ser «despachado como pura ideología «simbólico-metafísica».

Según Greshake: «En el ser masculino del Hijo de Dios se expresa que la humanidad encuentra salvación y plenitud solo mediante la «alteridad» de Dios, por así decir. «ab extra»-«desde fuera», por el «ser-totalmente otro» divino. En el ser mujer de la creación (más exactamente: la Iglesia) por el contrario se representa que ella- desposada con Cristo y llena de su Espíritu- está llamada a la «convivencia» («simbiosis»), al ser

³³ Cfr Porcile, M.T., «Cristología en femenino,» en www.pangea.org/~spic/agenda-latino/koinonia/relat/170.htm.

³⁴ Cfr Johnson E., *La que es*, Herder, Barcelona, 2002, pág. 203.

³⁵ Müller, G., *¿Solo el varón bautizado?*, citado por Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003, pág. 265.

uno con Dios, precisamente para formar con el Hijo de Dios el «Cuerpo de Cristo uno»³⁶.

El Credo de Nicea confiesa: *et homo factus est* El (homo factus) abraza todo lo humano, sin excluir sexo alguno, puesto que una de las características del «ser humano» consiste en serlo de modo limitado: «como varón o hembra»; no como hermafrodita o andrógino. Uniendo a su persona divina uno solo de los sexos, «asume» todo lo humano, por más que no se haya unido hipostáticamente al otro. Dentro del alcance universal del gesto, se muestra simultáneamente la necesaria contingencia, histórica, libre y concreta que se realiza el plan divino al asumir la humanidad.

En Jesús, «*la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, por lo mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sin igual... él se identificó con todos los hombres: trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad humana y amó con humano corazón*» (GS 22).

Desde mi punto de vista, pienso que Jesús al asumir la condición de varón no significa que no haya asumido la condición de la mujer, es decir la «femenina.» Hemos visto que su cuerpo, se formó con la carne de María, una mujer y podemos decir entonces, que «en el Hijo, Dios se hizo carne de hombre y de mujer», según lo afirma la teóloga María Clara Lucchetti Bingemer³⁷.

La reflexión de esta temática es bastante amplia y por el límite de este trabajo no seguiré ahondando en ella, dejando abierta la posibilidad de abordarla en otra oportunidad.

3. Jesús y las mujeres

La primera experiencia de Jesús con la mujer, fue a través de su madre. En el intercambio de amor con ella, va descubriendo a la mujer judía, su forma de pensar, sus ocupaciones. De labios de María, aprendió a pronunciar sus primeras palabras, y las costumbres de la época como las oraciones a Yahveh, a quien Jesús llamaba cariñosamente Abbá.

³⁶ Cfr. Greshake, G, *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg, 2000 pág 161. citado por Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003, pág. 267.

³⁷ Cfr. Lucchetti Bingemer, Maria Clara, *Abbá un Padre maternal*, Separata de Estudios Trinitarios, Vol. XXXVI- Núm 1, Salamanca, 2002, pág. 94.

La presencia de Jesús en el pueblo judío, atrae, y es testimonio para los demás de una vida plena y radical, que despertaba la pregunta «¿quién es éste?» y el deseo de seguirlo, (Mc.1,16-18; Lc.5,1-11).

Su vida está marcada de hechos en los que hace «visible» su amor y donación a sus hermanos y hermanas. Se ha acercado sobre todo a aquellos que por sus miserias estaban al margen de la sociedad, anunciándoles la Buena Nueva (cf.Lc.4,18). A todos los que son víctimas de rechazo y de desprecio, conscientes de sus carencias, les dice «bienaventurados los pobres» (Lc.6,20; cfr. Rmi14). De esta forma las personas más necesitadas y pecadoras pueden sentirse amadas por Dios y llenas de su inmensa ternura (Lc 15,1-32).

Dentro de las «bienaventuradas», se encuentran las mujeres. Jesús rompe con una mentalidad que impedía relacionarse con ellas.³⁸ En Él prima el Amor del Padre que lo impulsa a amar a todos sus amigos y amigas hasta dar la vida, «nadie tiene mayor amor que aquel que da la vida por sus amigos...» (Jn.15,14).

Muchas mujeres aparecen en el transcurso de la misión de Jesús y en el encuentro con cada una de ellas, les confirma que hay una novedad para su vida: que Dios Padre las ama como personas en sí mismas, únicas e irrepetibles, devolviéndoles su auténtica dignidad.

Sus actitudes ante ellas, son sencillas, transparentes y profundas precisamente en un ambiente que es duro y hostil. Sus contemporáneos, incluso sus discípulos, se sorprendían porque hablaba con la mujer y muchas lo seguían (Lc.81-3; Mc.15,41; Mt.20,20).

«... mujeres que siguen a Jesús; es un acontecimiento sin parangón en la historia de la época...Jesús cambia conscientemente la costumbre ordinaria de permitir a las mujeres que lo siguiesen».³⁹

El fariseo a cuya casa fue la mujer pecadora para ungir con aceite perfumado los pies de Jesús se decía: «si éste fuera profeta sabría quién y que clase de mujer es la que está tocando, pues es una pecadora» (cf.

³⁸ Cfr. Para profundizar en el tema de la mujer en la época de Jesús consultar en: Saulnier, Ch.- Rolland,B., *Palestina en tiempos de Jesús*, cuaderno bíblico n° 27, Verbo Divino, Navarra, 1986; Jeremias, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.

Lc.7,39). También se turbaban y hasta se «indignaban» los que escuchaban de boca de Jesús: *«los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios»* (Mt.21,31).

Llama la atención, que al comienzo de su misión, ponga como ejemplo de fe a *«una mujer, viuda de Sarepta de Sidón»* (Lc.4,26). Sus palabras provocaron escándalo, *«todos los de la sinagoga se llenaron de ira; y levantándose le arrojaron fuera de la ciudad... Pero él pasando por medio de ellos, se marchó»* (Lc.4,28-30).

Se ve claramente que Jesús conocía a fondo *«los misterios del reino»* y lo que había en la intimidad del corazón (cf. Jn.2,25). Era testigo del eterno designio de Dios sobre el hombre creado por Él a su imagen y semejanza, como hombre y mujer. Era consciente de las consecuencias del pecado que actúa en los corazones humanos como fruto amargo del ofuscamiento de la imagen divina (cf. MD12). Su postura a favor del matrimonio, en contra del repudio a la mujer por un motivo cualquiera (cfr. Mt.19,3) representa una novedad sin precedentes.

A lo largo de su misión, se encuentra con muchas mujeres de diversa edad y condición, lo característico en ellos es la fuerza transformadora que tienen para la vida presente y futura de cada una de esas mujeres.

«...las mujeres que se encuentran junto a Cristo se descubren a sí mismas en la verdad que Él «enseña» y que Él «realiza», incluso cuando esta es la verdad sobre su propia «pecaminosidad». Pero por medio de ésta verdad, ellas se sienten «liberadas», reintegradas en su propio ser, se sienten amadas por un «amor eterno», por un amor que encuentra la expresión mas directa en el mismo Cristo» (MD 15).

En cada uno de los encuentros, Jesús *«lleno del Espíritu Santo»* (cf. Lc.4,18; 10, 21), movido por el amor que se manifiesta en compasión, actúa con este poder para liberar aquellas *«pobres»* mujeres aquejadas de enfermedades o sufrimientos físicos. Rompe con los prejuicios que impedían tocar o hablar con ellas y con libertad realiza su misión.

Se dirige también a las mujeres que eran consideradas pecadoras públicas y adúlteras; a la samaritana *«has tenido cinco maridos...»* (Jn.4,18); le dirá también a la mujer pecadora: *«quedan perdonados sus muchos pecados,*

³⁹ Cf. Ibid. Pág. 387.

porque ha demostrado mucho amor» (Lc.7, 37-47). Una vez más muestra que ha venido a «salvar» y no ha condenar.

Él sabe lo que hay en el corazón de la mujer (Jn.2,25). Jesús entra en la situación histórica y concreta de ella, que está cargada con la herencia del pecado. Esta herencia se manifiesta en aquellas costumbres que discriminan a la mujer en favor del hombre, y que está enraizada también con su historia, con su vida. A la mujer sorprendida en adulterio, no la condena, sino que la perdona (Jn.8, 3-11), y le dice a los acusadores: «Aquel que de vosotros esté sin pecado, que le arroje la primera piedra» (Jn.8,7). Con esto quería dejar en evidencia que detrás de ella estaba también el pecado de estos hombres que la acusaban. La libera de cargar ella sola con su pecado y de ser señalada ante la opinión pública, mientras detrás de este pecado «suyo» se oculta un hombre pecador, corresponsable del mismo (cf. Mt.19,3-9; 5,28).

«La actitud de Jesús en relación con las mujeres que se encuentran con él a lo largo del camino de su servicio mesiánico, es el reflejo del designio eterno de Dios que al crear a cada una de ellas, la elige y ama en Cristo (Ef.1,1-5). Por esto cada mujer es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, cada una hereda también desde el principio la dignidad de persona precisamente como mujer. Jesús de Nazaret confirma esta dignidad, la recuerda, la renueva y hace de ella un contenido del Evangelio de la redención, para lo cual fue enviado al mundo. Es necesario, ... introducir en la dimensión del misterio pascual cada palabra y cada gesto de Cristo respeto a la mujer» (MD 13).

3.1 Mujeres que siguieron a Jesús

Algunas de las mujeres que se encontraban con Jesús, «.. que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades» (Lc.8,2) lo acompañaban en sus peregrinaciones junto con los apóstoles por las ciudades y los pueblos anunciando el Evangelio. Conocemos el nombre de algunas de ellas: «María, la llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que le servían con sus bienes» (Lc.8,2-3). Son de distintas condiciones sociales, y las que tenían bienes lo compartían como una forma de expresar su gratitud por todo lo que recibían al estar junto a Él. Esta situación era motivo de escándalo para los maestros de la ley y era ocasión de copiosas críticas.

*«Jesús no solo anunciaba el Evangelio, sino que El mismo era el Evangelio. Los que creyeron en El siguieron la palabra de su predicación, pero mucho más a Aquel que la predicaba. Siguieron a Jesús porque El ofrecía « palabras de vida».*⁴⁰

Jesús conoce la dignidad y el valor que tiene a los ojos de Dios, tanto la mujer como el hombre; sabe que lo que *«hace grande al ser humano es la huella de Dios que lleva en si mismo, porque nos «ha creado a imagen y semejanza de suya» (cf. Gn.1,26)».*⁴¹

Desde esa mirada se relaciona con la mujer y enseña a sus discípulos hacer lo mismo.

Atrae por amor y une a hombres y mujeres en la misión de anunciar la Buena Noticia, haciendo posible que reine en la comunidad de sus seguidores y seguidoras, un amor de hermanos, transparente, confiado.

*«El movimiento de Jesús es inclusivo, en él tenían cabida todos y sobre todo los que el sistema socio-religioso, centrado en la ley y el templo excluía considerándolos como «pecadores» (publicanos, mujeres, leprosos), sancionando así religiosamente su exclusión social».*⁴²

Cada uno de sus discípulos y discípulas, ha experimentado el amor del Padre en forma personal, al encontrarse con un hombre llamado Jesús, que mira y ama de una manera especial a cada uno, como diciendo: *«Tú eres un pensamiento de Dios, tú eres un latido del corazón de Dios... tú tienes un valor, en cierto sentido infinito, porque cuentas para Dios en tu irrepetible individualidad».*⁴³

«Si puede obrar así es porque exige a sus discípulos una actitud limpia ante la mujer, la actitud que vence el deseo: «Todo el que mira a una mujer (casada), deseándola, ya ha adulterado con ella en su corazón»

⁴⁰ Cf. Juan Pablo II, *Catequesis en audiencia general del miércoles «La misión de Cristo: Enviado a predicar la Buena Noticia a los pobres»*, (cf. Lc4,18)20.04.88; L'Osservatore Romano n°.17, 24.04.88, pág. 255.

⁴¹ Cf. Juan Pablo II, *Visita pastoral a Kazajstán*, 23.09.01, L'Osservatore Romano n° 39, 28.10.01, pág. 503.

⁴² Cfr. Bernabé, Carmen, *10 mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino, 1993, pág. 38.

(Mt.5,28). Jesús no se contenta con colocar a la mujer en un rango más elevado de aquel en que había sido colocado por la costumbre; en cuanto Salvador enviado a todos (Lc.7,36-50), la coloca ante Dios en igualdad con el hombre (Mt.21, 31-32)».⁴³

3.2 Lenguaje de Jesús con las mujeres

«Cristo habla con las mujeres acerca de las cosas de Dios y ellas lo comprenden; se trata de una auténtica sintonía de mente y corazón, una respuesta de fe. Jesús manifiesta aprecio por dicha respuesta «femenina»... A veces propone como ejemplo esta fe viva impregnada de amor» (MD 15).

Jesús habla de la mujer cuando en las parábolas explica en forma sencilla las verdades sobre el Reino. En la parábola de la dracma perdida (Lc.15,8-10), de la levadura (Mt.13,33), de las vírgenes prudentes y de las vírgenes necias (Mt.25,1-13).

A la samaritana (Jn 4,24) le explica la forma de adorar a Dios teniendo en cuenta que a la mujer no solamente no se le permitía enseñar la Torá, sino que no se la tenía en cuenta para el culto. Pero Jesús, no solamente la invita a «conocer» a Dios que es Espíritu,⁴⁴ para adorarlo, sino que le revela el misterio Trinitario, porque adorar en «*espíritu y en verdad*», significa adorar al Padre, a través de Jesucristo (la salvación viene de los judíos) y bajo el impulso del Espíritu. Los verdaderos adoradores son los que acogen la vida y la misericordia, su Amor por la fe. El adorador verdadero acoge la «Verdad» de Dios y responde a ella mediante la fe. Le enseña a vivir en unidad, adorando al Padre en su sagrario interior. A esta misma mujer se revela como el Mesías, el Cristo (Jn.

⁴³ Cf. Juan Pablo II, *Visita pastoral del Papa Juan Pablo II a Kazajstán*, 23.09.01, L'Osservatore Romano n° 39, 28.10.01, pág. 503.

⁴⁴ Cf. Jeremias, Joachim, op.cit., pág. 387.

⁴⁵ Cf. Criado, R- Leal, J Criado, R- Leal, J., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*, La Bac, Madrid, 1964. pág. 868: «Dios es Espíritu... Dios es luz, es amor (1Jn.1,5; 4,8). La espiritualidad de Dios era esencial en el judaísmo. La adoración corresponderá al ser propio de Dios, será auténtica adoración de Dios, como él la quiere, si el Espíritu de Dios, opera en el creyente».

4, 25) y ella se convierte en su discípula, dejándose evangelizar por Jesús se convirtió en evangelizadora entre los suyos. (cf. MD15).

Jesús cuando se despide de sus discípulos, explicándoles su muerte y resurrección, encuentra en el ejemplo el parto la manera de describir el momento que vive: *«la mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo. También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar»*(Jn.16,21-22).

En el «parto» de Cristo hacia el Padre, *«Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre»*(Jn.16,28), les revela este misterio a algunas mujeres. Nos podemos preguntar ¿por qué a ellas? Quizás porque entienden el lenguaje de la pascua, es decir como el dolor, se cambia en gozo, ya que tienen la posibilidad de gestar una vida en sus entrañas y luego darla al mundo. La mujer, como lo puede experimentar en su propio cuerpo, sabe que el dolor es fecundo, porque es más grande la alegría, cuando da a luz un nuevo ser.

En la muerte, Jesús habla de Vida, como lo expresa en la muerte de su amigo Lázaro donde se conmueve interiormente y se revela a Marta diciendo *«Yo soy la resurrección El que cree en mí, aunque muera, vivirá y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás»* (Jn 11, 21,27).

Otro hecho que habla de vida y amor ocurrido en vísperas de la Pascua, y según San Juan, *«seis días antes de la Pascua»*, (Jn.12,1) sucede cuando Jesús entra en Betania, allí María unge sus pies con perfume y se los seca con sus cabellos (Jn.12,1-8).

En el momento de la prueba definitiva y decisiva para toda la misión de Jesús, encontramos algunas mujeres; como la mujer de Pilatos, que le manda decir *«no te metas con ese justo...»* (cf.Mt.27,19). En el camino hacia la cruz, algunas mujeres *«se dolían y lamentaban por él»* (Lc.23,27) al ver la injusticia que se estaba cometiendo. A ellas Jesús les responde diciendo: *«Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí...»*, la palabra «hija», la utiliza muy pocas veces. En ese momento en que podemos suponer el gran dolor que Jesús «cargaba» junto con la cruz, no se queda en sí mismo, ni buscando su consuelo, sino que al escuchar el llanto de esas mujeres, les responde con una palabra llena de ternura y les habla no de Él, sino de ellas. Su *«amor hasta el extremo»*,(cf.Jn.13,1) lo vemos expresado en todos los hechos de su vida y de manera especial en esta

«horá» de su pascua donde como Buen Pastor se preocupa por sus ovejas y entrega su vida «voluntariamente» (cf. Jn. 10, 18).

Y a los pies de la cruz estaban en primer lugar las mujeres, en ellas triunfó el amor sobre el miedo y las dudas. De los discípulos solo Juan permaneció fiel en la hora del dolor (cf. MD. 15). En el centro de las mujeres, (cf. Mt. 27, 55-56; Mc. 15, 40-41; Lc 23, 49), se destaca su madre: «*Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena*» (Jn. 19, 26). Jesús, una vez despojado de todo, nos regala a lo único que posee, su madre, que está de pie, firme, sostenida por su gran amor, en medio del dolor. En el «parto» hacia el Padre, nos da a su madre, «*que ha hecho la voluntad de mi Padre*» (Mc. 3, 32-35).

«Como podemos ver, en esta que fue la prueba mas dura de la fe y de la fidelidad, las mujeres se mostraron más fuertes que los apóstoles, en los momentos de peligro, aquellas que «aman mucho», logran vencer el miedo»(cf. MD 15).

Es la hora de una nueva anunciación, su propio Hijo, le anuncia una tarea mayor, como regalo por su gran amor: su vientre vacío se llenará de nuevos hijos, al decirle al discípulo, que representa a la humanidad, «*Ahí tienes a tu madre*», y éste al acogerla en su casa (cf. Jn. 19, 27). Y desde aquella hora constituyó a su madre, madre de la Iglesia, de todos los hijos del Padre y también «*de recibir como hijos de su alma a quienes son los asesinos de su primogénito*». ⁴⁶ Entrega a su Único Hijo y recibe una multitud, una vez más María es testigo de la fecundidad de la pascua, las palabras de Jesús se cumplen en su vida: «*si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto*»(Jn. 12, 24).

El Resucitado le dirige sus primeras palabras a una mujer María Magdalena, ⁴⁷ (Mc. 16, 1-8; Jn. 20, 16-18) diciéndole «*Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?*» (Jn. 20, 13).

Se aparece a las mujeres y serán las primeras misioneras de su resurrección para los propios apóstoles (cf. Lc. 24, 9-10). Participan de un modo particular del misterio pascual. Son las primeras en llegar al sepulcro. Son las

⁴⁶ Cf. Martín Descalzo, José Luis, Martín Descalzo, José Luis, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, 5ta. Edición editorial Sígueme, Salamanca, 1992. Pág. 1139.

primeras que lo encuentran vacío; son las primeras que oyen: *«no está aquí, ha resucitado como lo había anunciado»* (cf. Mt.28,6), son *«primeras en abrazarle los pies»* (cf.Mt.28,9), como describe el evangelista Mateo; y son las primeras en ser llamadas a anunciar esta verdad a los apóstoles (cf. Mt.28,1-10; Lc.24,8-11).

4. La presencia «visible» de la mujer en la naciente Iglesia

La experiencia de Encuentro con Cristo Resucitado de los discípulos y discípulas confirmó en la fe a la pequeña comunidad de sus seguidores. Antes de despedirse definitivamente de los suyos y subir al Padre, reúne a los apóstoles en un monte de Galilea. A ellos, todavía frágiles en su fe, el Resucitado les confía una misión de gran alcance *«Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes... Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»*(cf. Mt.28,18-20). Luego de su Ascensión permanecían en oración esperando la *«Promesa de mi Padre»* (cf. Lc.24,49) que los revestiría del *«poder de lo alto»*. Por eso *«todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos»* (cf. Hch.1,14).

Sobre este grupo de seguidores, y seguidoras, que había *«comido y bebido con Él»*, (cf.Hch,10,41) que permanecía en oración, junto con la Madre de Jesús, y algunas mujeres, es derramado el Espíritu Santo el día de Pentecostés (cf. Hch.2,1-13).

Pedro en su discurso haciendo referencia al cumplimiento de las promesas anunciadas dice: *«Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas...»* (Hch.2,17). Con estos textos vemos cómo desde el comienzo de la Iglesia, se encuentran mujeres que junto con los apóstoles y otros seguidores, se llenan del Espíritu Santo prometido para testimoniar con su vida que *«a este Jesús, Dios le resucitó; de lo cual nosotros somos testigos. Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís»* (cf. Hch.2,32-33).

⁴⁷ Cf. Criado, R- Leal, J, op cit. pág. 961"siempre es mencionada con el nombre María Magdalena, oriunda de Magdala, en Galilea, (Lc.23,49).

Así como los Apóstoles dieron su vida anunciando esta Verdad, también muchas mujeres en la comunidad primitiva transmitieron su fe y amor a Cristo entre los suyos, muchas siendo mártires, prefiriendo morir antes que negar al Dios de Jesucristo, pero la mayoría de éstos testimonios han permanecido «invisibles».

Los discípulos, al principio, siguiendo los pasos de su Maestro, se relacionaron con las mujeres de esa época de la misma manera, devolviéndoles la auténtica libertad y compartiendo la fe como hermanos, en pureza. Algunas fueron liberadas por Pedro y Saulo, de la muerte, de enfermedades, de malos espíritus. Todas las que se abrieron con fe, y adhirieron a Jesús Resucitado se liberaron de la incredulidad y se incorporaron por el bautismo a la Iglesia

En el lenguaje de los Hechos de los Apóstoles muchas veces es «invisible» la presencia de la mujer, por ejemplo en Hch.2,46 cuando se refiere a la comunidad que se reunía en las casas donde, se partía el pan y se tomaba el alimento con alegría y sencillez de corazón, allí no se menciona la presencia de las mujeres, sabiendo que ese era el ámbito donde ellas estaban.

Se nombran algunas mujeres, la primera que aparece es María, la madre de Jesús. En el capítulo cinco se habla de una mujer llamada Safira, esposa de Ananías (cf. Hch.5,1-11). Ella al igual que su marido murieron por no poner a los pies de los Apóstoles todo el dinero de la propiedad vendida, tratando de engañar al quedarse con una parte de lo recaudado. La muerte de ambos significa que no se puede mentir al Espíritu Santo, presente entre los hermanos. La propuesta de una nueva vida toma la totalidad de la persona, y es necesario la transparencia y docilidad para que reine el amor verdadero entre los hermanos.

Más adelante se afirma que la comunidad iba creciendo y *«por medio de los apóstoles se realizaban muchas señales y prodigios en el pueblo... los creyentes cada vez en mayor número se adherían al Señor, una multitud de hombres y mujeres»* (Hch.5,12;14). Aparecen algunas viudas, a las que los discípulos atendían (cf.Hch.6,1). También hay mujeres vírgenes que profetizaban como las hijas de Felipe, el evangelista, (cf. Hch.21,9). Entre los griegos que se unen a Pablo, figura el nombre de *«una mujer llamada Damaris»*,(cf.Hch.17,34).

En el discurso de Esteban, nombra a la hija del Faraón que crió a Moisés como *«hijo suyo»*(cf.Hch.7,21). Terminado su discurso al Sanedrín, Esteban lleno de la fuerza del Espíritu denunciaba la dureza de ese pueblo que no creía a los testigos que Dios había mandado, porque *«vosotros siempre resistís al Espíritu Santo»* (cf.Hch.7,51) fue lapidado. En esa persecución Saulo, observaba

desde lejos y *«hacia estragos en la iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres y los metía en la cárcel»* (cf. Hch.8,3). Vemos en este pasaje que corrían la misma suerte los cristianos que daban testimonio de su fe en Cristo muerto y Resucitado. Mas adelante continúa diciendo que pidió permiso al Sumo Sacerdote para ir a las sinagogas de Damasco y *«si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalén»* (cf.Hch.9,2).

En Samaria, Felipe predicaba a Cristo, y la gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu, porque *«oían y veían las señales que realizaba»* (cf. Hch.8,6-7). Había allí un mago, llamado Simón que practicaba la magia y tenía atónito a todo el pueblo, *«pero cuando creyeron a Felipe que anunciaba la Buena Nueva del Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, empezaron a bautizarse hombres y mujeres»* (cf. Hch.8,12).

La primera resurrección que aparece en los Hechos es la de una discípula mujer, llamada Tabitá,⁴⁸ en Joppe, realizada por Pedro. Se dice de ella que era *«rica en buenas obras y en limosnas que hacía y que enfermó y murió»* (cf. Hch.9,36-37). Pedro al ir a su casa luego de que le rogaron que no tardara en llegar, *«se le presentaron todas las viudas llorando y mostrando las túnicas y los mantos que Dorcás hacía mientras estuvo con ellas»* (cf.Hch.9,40). Pedro, que había estado junto a Jesús cuando resucitó a la hija de Jairo, al hijo de la viuda, a Lázaro, como buen discípulo suyo, realiza los mismos gestos. Hace salir a todos de la habitación, *«se puso de rodillas y oró»*; *«después se volvió al cadáver y dijo: « Tabita, levántate». Ella abrió los ojos y al ver a Pedro se incorporó. Pedro le dio la mano y la levantó. Llamó a los santos y a las viudas y se la presentó viva»* (cf.Hch.9,40-41). Pedro realizó este milagro creyendo en las palabras del Señor *«el que cree en mí hará también las obras que yo hago y aún mayores»* (Jn.14,12). Con este signo, muchos de la ciudad de Jope creyeron en el Señor.

Continuando con el relato de los Hechos de los Apóstoles, encontramos a Pedro que es sacado de la prisión por un ángel y va a la *«casa de María, madre de Juan , por sobrenombre Marcos, donde se hallaban muchos reunidos en oración»* (cf.Hch.12,12), lo recibe *«una sirvienta llamada Rode»* (Hch.12,14) a la que no creían en sus palabras porque era imposible que Pedro se hubiera liberado de la prisión.

⁴⁸ El nombre Tabitá que quiere decir «Dorcás», significa gacela.

Había también «mujeres distinguidas» que se opusieron a que la Palabra de Dios se difundiera en toda la región: *«los judíos incitaron a mujeres distinguidas que adoraban a Dios, y a los principales de la ciudad, promoviendo una persecución contra Pablo y Bernabé y les echaron de su territorio»* (cf. Hch.13,50). En Tesalónica en cambio se unen a Pablo y Silas, *«una gran multitud de los que adoraban a Dios y de griegos y no pocas de las mujeres principales»* (cf. Hch.17,4).

En Filipos, también Pablo y Silas predicán a un grupo de mujeres: *«el sábado salimos fuera de la puerta, a la orilla de un río, donde suponíamos que habría sitio para orar. Nos sentamos y empezamos a hablar a las mujeres que habían concurrido. Una de ellas llamada Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Tiatira, y que adoraba a Dios, nos escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo. Cuando ella y los de su casa recibieron el bautismo, suplicó: « Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y quedaos en mi casa» Y nos obligó a ir»* (cf. Hch.16,13-15). En este relato se nombra explícitamente la concurrencia de las mujeres, y se describe de una manera femenina la adhesión a la fe *«el Señor le abrió el corazón,»* y el fruto fue la conversión de ella y los de su casa. Nuevamente vemos en la mujer la característica de transmitir su fe, siendo mensajera a los suyos.

Continuando en este capítulo, cuando se disponían a orar Pablo y Silas, vino hacia ellos, *«una muchacha esclava poseída de un espíritu adivino, que pronunciando oráculos producía mucho dinero a sus amos»* (cf. Hch.16,16). Les seguía gritando *«estos hombres son siervos del Dios Altísimo, que os anuncian un camino de salvación»* (cf. Hch.16,17). Pablo, cansado de escuchar sus gritos durante días, *«se volvió y dijo al espíritu: «en nombre de Jesucristo te mando que salgas de ella». Y en el mismo instante salió»*(cf. Hch.16,18). Pablo actúa en nombre de Cristo y con el poder que recibe del Espíritu. Por este hecho es enviado a la cárcel, por los amos de esta muchacha que al verla curada, se quedaron sin sus ganancias. Pero una vez más fue liberado y al salir volvió a la casa de Lidia, para *«animar la comunidad»* y luego se marchó (cf. Hch.16,40).

Encontramos algunas mujeres que colaboran en la evangelización junto con su marido como *«el judío llamado Áquila y su mujer Priscila»* (cf. Hch.18,2; 18).

He tratado de realizar una rápida enumeración de mujeres que formaron parte de la Iglesia primitiva, y con su pequeña levadura colaboraron en la gran

masa de los nuevos hijos e hijas que se fueron agregando al Cuerpo de Cristo, su Iglesia.

Si bien Jesús instaura una nueva manera de relación entre sus seguidores y seguidoras, esta realidad no continuó en la iglesia primitiva al irse ejerciendo los ministerios por varones y las mujeres fueron quedando en el ámbito privado, incluso sometidas a algunas prohibiciones. Las cartas de Pablo y las deuteropaulinas sostienen la doctrina habitual de la subordinación de la mujer al varón, que es su cabeza (1Cor 11,3; Ef 5,23), y la prohibición de hablar en las asambleas (1Tm 2,11-12). Pablo llama colaboradora, a Prisca, hermana a Apphia, diákonos a Febe, apóstol a Junia es decir que ésta manera de referirse a ellas significa que trabajan juntos en igualdad de condiciones. También nombra a Evodia y Síntique (Flp. 4,2.3) resaltado que «lucharon por el evangelio a su lado. En la carta a los Romanos 16, 6-12, alaba a María, Trifena, Trifosa y Preside por haberse fatigado por el Señor. También se han difundido los hechos de Pablo y Tecla escritos en el siglo II donde cuenta la historia de esta mujer misionera junto a Pablo.

Es importante destacar que Febe, recibe una carta oficial recomendada por Pablo (Rom 16,1) en la que se le atribuyen los nombres de hermana, diákonos y prostatis. Sobre este hecho según varias interpretaciones exegéticas, se entiende que ella es ministro de toda la iglesia, es decir que es recomendada como misionera y predicadora oficial a la iglesia de Cencreas. Es importante recordar que existían diaconisas en el siglo I, que cuando resultaba apropiado a su sexo, presentaban una ayuda importante en el cuidado de los pobres, servían a las mujeres, los enfermos o los amigos y ayudaban en el bautismo de mujeres. Pero la manera en que Pablo se dirige a ella da a entender que es como colaboradora de toda la iglesia de Cencreas y es más que ejercer el servicio del diakonoi o synergos.

Varias teólogas feministas, entre ellas, Elizabeth Schüssler Fiorenza⁴⁹, y otras, han escrito sobre la mujer en la iglesia primitiva, destacando que se ha perdido el Espíritu de Jesús en las relaciones entre los hombres y las mujeres de la iglesia hoy.

⁴⁹ Cfr. Schüssler Fiorenza, E. *En memoria de ella*, Desclee de Brouwer, 1989; Bautista,

5. *La iglesia de Jesús: mariana y petrina*

*«La Iglesia que nace de Cristo, encuentra en María su centro personal y la realización plena de su idea eclesial».*⁵⁰

Se puede decir que la iglesia se inicia con el sí de María, es decir con una «misión femenina»⁵¹ que resume y plenifica la historia de Israel. Su activa fecundidad, es enriquecida y sobreelevada de modo que de ella surge no solo un niño, sino el mismo Hijo de Dios. Esta fecundidad implica el alimento, la educación, compañía hasta la cruz, donde recibe en el discípulo Juan, a toda la Iglesia.

Jesús permanece por más tiempo con María, que con sus discípulos. Si decimos que su idea de «iglesia» Jesús la hace realidad con María (en la familia de Nazaret), podemos encontrar aquí, una clave importante para analizar en María la función de la mujer en la iglesia. También el contenido de lo que para Jesús es «la iglesia».

Los Doce son elegidos décadas después del sí de María, reciben una tarea «masculina» de conducción y representación interior de la Iglesia, complexivamente femenino-mariana.⁵²

Los apóstoles al principio no son fieles, no alcanzan la cualidad de Iglesia inmaculada, como se hace visible y concreta en la figura de María. Son servidores al interior de la iglesia, representan a Jesús, desde su fragilidad humana.

Según Von Balthasar⁵³, «Lo mariano en la Iglesia, abraza lo petrino, sin pretenderlo para sí. María es «reina de los apóstoles», sin pretender los poderes apostólicos. Ella tiene otra cosa y más (la maternidad envolvente de la Iglesia). Pedro es un miembro de la iglesia Mariana» y, en razón de la naturaleza misma de su ministerio, cumple su deber cuando da la vida por otros, lo cual significa que Pedro debe aprender la vía mariana de «dejar hacer», activa, atenta y responsable para, como María, averiguar cómo responder a las nuevas demandas (Lc. 1, 29-34; 2, 19, 51).

Esperanza, *La mujer en la iglesia primitiva*, Verbo Divino, Navarra, 1993; BERNABE, Carmen, *10 mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino, 1993.

⁵⁰ Cfr. Balthasar, H.U von, *¿Quién es la Iglesia?*, pág. 198.

⁵¹ Cfr Balthasar, H.U. von, *Teodramática*, 3. pág 323 ss citado por por Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003, pág. 282.

⁵² Cfr. Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003, pág. 283.

⁵³ Cfr Idem, pág. 284-286.

Según este argumento, continúa afirmando Von Balthasar, la «aparente soberanía» del sacerdocio ministerial es simple función relativa y provisoria, puro servicio, a la plenitud femenina de la Iglesia, «excentricidad peculiar del ministerio de Pedro», que cabe aplicarla a todo cargo eclesiástico».

En este sentido, sigue diciendo Von Balthasar, «Una mujer que deseara el sacerdocio, olvidaría «qué primacía tiene el aspecto femenino de la iglesia sobre el masculino», aspiraría a un «menos» renegaría del más que ella es. La igualdad de los sexos no es algo que deba ser buscado, sino que reside en la misma naturaleza de la iglesia».⁵⁴

La Iglesia Católica, es el único baluarte de la humanidad que dignifica la diferencia de los sexos, siguiendo el ejemplo de Jesús que recupera en hombres y mujeres su auténtica dignidad. Desde esta lectura es necesario ahondar en el aporte masculino y femenino en la conformación del rostro «visible» de la Iglesia.

Los argumentos de Von Balthasar, ayudan a pensar en una iglesia que no limita su tarea evangelizadora a los sacramentos, sino que amplía su campo de acción contemplando las diferencias y aportes originales de lo masculino y lo femenino.

La discusión sobre la posibilidad de que la mujer pueda acceder al sacerdocio es una temática seria, que se ha venido trabajando desde la teología con diversas comisiones suscitadas luego del Concilio.⁵⁵ Los argumentos más sostenidos entre otros son: porque Jesús asumió la condición de varón, por eso lo representa otro varón que actúa «In persona Christi», Cristo es la cabeza del Cuerpo de la Iglesia, Cristo es el esposo de la Iglesia, por la Tradición y el Magisterio⁵⁶ y fue voluntad divina elegir a un hombre y no a una mujer para este servicio.

Desde la década de los '50, las teólogas feministas han venido planteado esta inquietud con argumentos basados en la relación igualitaria de Jesús con

⁵⁴ Cfr Idem., pág 285.

⁵⁵ Cfr. Pablo VI, Documento de la Congregación de Doctrina de la fe en 1976, *Inter Insigniores* argumenta que Cristo es varón, se remite a la Escritura y Tradición; Sínodo sobre el Diaconado en 1971, donde se explicita que los ministerios del diaconado permanente serán ejercidos por hombres maduros, casados. Se forma una comisión para seguir profundizando en la posibilidad del sacerdocio de la mujer (duró tres años). Juan Pablo II,

las mujeres de su época y en la iglesia primitiva donde habían ministerios como el diaconado que estaban en manos femeninas, según algunas interpretaciones de las cartas paulinas (cfr. Rom. 16,1,16; 1 Co 16,19; 2 Tm 4,19). Su descontento con la iglesia «institución», ve en ella la permanencia de un «pecado estructural» relacionado con un sistema de gobierno patriarcal, que aparece como un sistema de poder masculino.⁵⁷ También por el destino «biológico» que le ha propiciado la enseñanza eclesial a la mujer como esposa y madre o el llamado especial a la virginidad. Argumentan que las mujeres han sido olvidadas y excluidas en el lenguaje y la expresión, tratadas con desprecio por el peso de una teología patriarcal. No se les ha valorado sus potencialidades y talentos.⁵⁸ Busca obtener los mismos lugares que ocupan los hombres en la iglesia.

Que la mujeres, laicas o consagradas, no estemos «representadas» al igual que los laicos varones, en el gobierno jerárquico, no se asocia al poder de dominación, ni a una «sociedad de hombres solos» que no representan a las mayorías, como lo afirman muchas teólogas feministas.⁵⁹ El auge de los sistemas democráticos, considerados modelos por el mismo cristianismo (C.E n 46)⁶⁰ ha llevado a que se identifique a la iglesia con ese sistema interno de organización y se busque la misma forma de gobierno democrático, participativo, representativo. Si la crítica es por ser hombres, célibes y que no son representativos de las mayorías de la iglesia, no olvidemos que Jesús no representó a las mayorías, fue uno que se entregó por todos, con un «aparente fracaso» de su misión. Las «mayorías» dijeron que lo mataran, así desde el

sigue a su antecesor y se refiere al tema en *Mulieris Dignitatem* n° 23 a 26 y en *Ordinatio Sacerdotalis* en 1994, allí dice que el sacerdocio femenino, «afecta a la Constitución divina de la Iglesia».

⁵⁶ Cfr. Fernández García, Domiciano, *Ministerios de la mujer en la iglesia*, Nueva utopía, Madrid, 2002; Balthasar, H.U. von *Idea sobre el sacerdocio de las mujeres*; Schickendantz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003 págs. 233 a 292.

⁵⁷ Cfr. Michel, A, *Le féminisme*, Paris, 1980, págs. 9-10.

⁵⁸ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, págs. 64-64.

⁵⁹ Cfr. Gevara, Ivonne, artículo *El triste entierro de Juan Pablo II*, Nueva York, 14 y 19 de abril de 2005. « El triste baile de los cisnes rojos se movía en el altar. Los pasos eran en su mayoría cansados, tambaleantes, torpes. No había mujeres. Sociedad de hombres. Poder de hombres. Folclore de hombres. Tradición de hombres. Religión de hombres. Y ahora, los mismos buenos cisnes rojos se van a reunir para escoger un nuevo Papa. Todo

comienzo de la historia de la iglesia vemos que ser mayoría no es sinónimo de verdad ni de voluntad de Dios.

No olvidemos que la iglesia es Misterio, creada por designio divino en el Misterio Trinitario, por voluntad divina y no es el fruto de una decisión de hombres como el sistema democrático. Si se pierde su mística, se pierde el misterio y el sentido de su fundador. En este sentido afirma Von Balthasar: *La iglesia postconciliar, «ocupada» en permanentes reuniones y discusiones, por cambios de estructura y reformas institucionales; «ha perdido en gran medida sus rasgos místicos» es más que nunca una iglesia de varones»⁶¹*

Creo que habiendo tantos desafíos pastorales, no tenemos que centrar la discusión en si se acepta o no el sacerdocio femenino. En base a lo que he ido reflexionando, pienso que tenemos que descubrir la misión femenina que desde el sí de María tiene la Iglesia, antes que la función encomendada a Pedro. Hay un espacio «invisible» en la reflexión femenina sobre la idea que tuvo su fundador al incorporar a una mujer desde el origen de la iglesia y en todo el lenguaje que tiene la mujer desde su cuerpo.

Nos hemos quedado en la organización de una Iglesia jerárquica, Ministerial y hemos perdido el Espíritu de familia, de comunidad de amor, de celebración desde la vida y las experiencias cotidianas. Pero también nos encontramos hoy con muchas mujeres que han asumido la conducción de vicarías, capellanías, realizando celebraciones de la Palabra, oficios de difuntos entre otras tareas y que nos invita a seguir reflexionando sobre estas experiencias para ir encontrando el lugar junto con los hombres en la construcción la familia de Dios.

entre hombres. Cuentan con la ayuda del Espíritu para elegir el mejor sucesor de Pedro. Después habrá fumata blanca y de nuevo ovación del pueblo: ¡Habemus Papam!

⁶⁰ «La Iglesia aprecia el sistema democrático, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opiniones políticas y garantiza a los gobernantes la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituir los oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado.» (C.E. Cent Annus 46).

⁶¹ Cfr. Balthasar, H.U von, en . Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003 pág 286.

II. La mayoría «invisible» se hace «visible» en la sociedad y en la iglesia

En esta segunda parte, me referiré a la situación de la mujer en la sociedad y en la iglesia teniendo en cuenta la imagen que utiliza Jesús para hablar del Reino de Dios, comparándolo con la semilla que crece por sí sola, como lo he descrito en la introducción

1. Irrupción de la mujer en la vida pública

«...duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él hombre sepa como...» (Mc. 4,26) (En la oscuridad de la tierra, es decir, en el ambiente privado, en la aparente «inactividad», se fue gestando el grano de trigo, esa mujer que lleva en sí la posibilidad de dar vida en su cuerpo. A pesar de la hierba, cultura patriarcal, que la quiso ahogar, despuntó en pequeños brotes, primeras manifestaciones en el ambiente secular).

A fines del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX, la realidad de la mujer va tomando fuerza como movimiento universal y pancultural, que al principio se lo cataloga de «sospechoso», molesto, incómodo.

Surgen movimientos de mujeres en los que se van despertando las conciencias dormidas, al analizar las situaciones que viven las mujeres en todos los continentes, sin distinción de raza, credos ni culturas. Se pasa de una toma de conciencia individual, a una conciencia social colectiva. Se dan cuenta que la historia ha sido interpretada y escrita desde una mentalidad unilateral masculina y que necesitan tomar parte de la historia saliendo del anonimato. Estas luchas por los derechos de participación socio-política, fueron a veces violentas porque fue necesario «romper» con una mentalidad unilateral patriarcal para abrir un espacio nuevo en la educación y en los derechos al sufragio. Al principio fue de resistencia y de enfrentamiento por querer ocupar puestos iguales a los de los hombres, como una forma de vindicar los derechos por tanto tiempo «perdidos». Estas posiciones todavía se mantienen. Hubo mujeres que se identificaron con esas banderas de lucha, pero permanecieron al margen, sin alistarse en un determinado movimiento.

El planteamiento básico de la lucha era por los derechos civiles en beneficio de las mujeres, para poder ocupar los puestos que estaban en manos de hombres y no seguir siendo dominadas, sumisas por una mentalidad que catalogaban de «machista». Los valores de la Ilustración: libertad, autonomía, igualdad, lucha de la razón contra el prejuicio, fueron los elementos que

posibilitaron la aparición del pensamiento feminista.

El término feminismo se utiliza para la lucha por la igualdad en contra del patriarcado y del machismo. Celia Amorós⁶², recientemente en sus escritos dice: «Entendemos por feminismo, de acuerdo con una tradición de tres siglos, un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos».⁶³

El término género⁶⁴, comienza a utilizarse más tarde y algunas feministas alegan que «invisibiliza» a la mujer, al poner a igual nivel las relaciones entre los sexos. Esta categoría se utiliza para designar las relaciones sociales entre los sexos, y destaca las ideas sobre estereotipos, identidades y roles asignados a hombres y mujeres en un contexto sociocultural. Simone de Beauvoir afirmó en 1949 que «una mujer no nace sino que se hace», su reflexión llevaba a afirmar que las características humanas consideradas como «femeninas» no derivan de una supuesta naturaleza biológica, sino que son adquiridas mediante un complejo proceso individual y social. El género hace referencia a la construcción sociocultural de los comportamientos, actitudes y sentimientos de hombres y mujeres.

⁶² Filósofa y teórica del feminismo, es una de las pensadoras feministas más importantes de la actualidad abanderando el llamado «feminismo de la igualdad». «Las mujeres tenemos todavía mucho que pensar y dar que pensar para salir del lugar de lo no-pensado. Del lugar del no-reconocimiento, de la no-reciprocidad, por tanto, de la violencia. El feminismo, como todo proceso emancipador, es fuente de pensamiento interpretativo, suministra nuevas claves de desciframiento de lo real en tanto que es un proyecto de reconstrucción de la realidad social sobre la base de nuevos e insólitos pactos... Pactos donde lo pactado —y, por ende, lo excluido como sujeto activo del pacto— no fueran las propias mujeres como genérico. Una sociedad, en suma, no constituida por pactos patriarcales...

⁶³ Amorós, Celia, *Tiempo de feminismo*, Editorial Cátedra. Madrid, 1997, p. 70.

⁶⁴ Género, del latín *genus, generis*, masculino. *Conjunto de seres con uno o varios caracteres en común* Tipo de personas o cosas con algo en común. * Cuando Simone de Beauvoir afirmó en 1949 que «una mujer no nace sino que se hace», su reflexión llevaba a afirmar que las características humanas consideradas como «femeninas» no derivan de una supuesta naturaleza biológica, sino que son adquiridas mediante un complejo proceso individual y social. El género hace referencia a la construcción sociocultural de los comportamientos, actitudes y sentimientos de hombres y mujeres.

En una breve reseña, desataco algunos antecedentes del movimiento feminista en Europa y en EEUU, que nos hablan de éstas luchan por los derechos de las mujeres y los logros obtenidos:

En 1791, en Francia, Olimpia de Gonges es protagonista de «La Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana».

En 1792, en Gran Bretaña, Mary Wollstonscraft, defiende, «La vindicación de los derechos de la mujer».

En 1849, en EEUU, aparecen las sufragistas, Lucrecia Mott y Elizabeth Cady Stanton, quienes crean la «Asociación Nacional por el sufragio femenino».

En 1967, Las Naciones Unidas realizaron una declaración para eliminar la discriminación de la mujer. En 1975, se proclama como Año Internacional de la Mujer y se realiza la primera Conferencia Mundial convocada por las Naciones Unidas en México. Se reúnen mujeres de todo el mundo con posiciones ideológicas, políticas y religiosas muy diferentes. Esto no impide un trabajo en conjunto por la igualdad, el desarrollo y la paz. Salvando las diferencias, hay un lenguaje común que las une, es el hecho de ser mujeres y tener la experiencia de serlo en diferentes ambientes culturales. En 1979, la ONU declara la eliminación de todas las formas de discriminación que vive la mujer. En 1980 en Copenhague se realiza la segunda conferencia Mundial donde se pide el derecho a la igualdad de oportunidades. En 1985, se realiza la tercera Conferencia Mundial en Nairobi, allí se acentúa la igualdad y distinción de los sexos, derechos reproductivos y sexuales. En 1995 en Beijin, Pekín, se lucha por lograr cambios en las estructuras de poder. Así van sucediendo encuentros a nivel mundial, en los que se van tratando distintas temáticas referidas a la discriminación de la mujer, violencia, derechos políticos, sexuales, reproductivos, igualdad de género, entre otras.

Si bien en las resoluciones de las Conferencias internacionales, se habla de igualdad, de discriminación, de derechos... en la práctica en cada país los movimientos feministas continúan su lucha para que se hagan realidad los acuerdos.

A fines del siglo XX surgen muchos movimientos de mujeres que buscan defender a las mujeres de las violaciones de sus derechos a la libertad, al trabajo, cuerpo, integrando también la defensa de la ecología. Existen muchas organizaciones de mujeres por la defensa de los derechos y la dignidad de mujer, no todos coinciden con los valores que profesa la iglesia.

1.1 *Repercusión del movimiento secular de mujeres en la iglesia*

La mujer cristiana no escapa a los cambios que suceden en la vida social⁶⁵, en un ambiente secular y ante ellos tiene que responder desde su vida de fe. La influencia de las luchas por los derechos de las mujeres y la toma de conciencia progresiva de la situación de la mujer, le ayuda a darse cuenta que ella también padece los mismos sufrimientos que sus hermanas. Carolyn Osiek, profesora de Nuevo Testamento en la Universidad Católica de Chicago, analiza el proceso desde el punto de vista psicosocial y llega a la conclusión que tanto las mujeres cristianas como las que no lo son, viven las mismas situaciones de discriminación.⁶⁶ El darse cuenta de la situación que viven las mujeres en su hogar, en su profesión, en la iglesia, en la sociedad, es un proceso doloroso, pero que es necesario asumir para que no continúe el trato injusto y/o inhumano que se viene padeciendo en silencio.

Hay que recordar que el rol heredado desde la tradición judeo-cristiana como esposa y madre o de ser virgen consagrada, (cristianismo) hicieron que permaneciera en el anonimato invisible y su espacio de acción fuera el doméstico.

Las interpretaciones literales del libro del Génesis, han estigmatizado la figura de la mujer, culpabilizándola del pecado, y poniéndola como causa de tentación para el hombre⁶⁷. Estas imágenes negativas, reforzadas por una cultura que no integraba a la mujer a la vida pública, hizo que por mucho tiempo la mujeres fueran vistas como peligrosas, objetos de pecado, seductoras. Se la consideraba como un factor de amenaza, generadora de miedo, por eso se las mantenía silenciadas dentro del hogar o en el convento.⁶⁸

Son conocidos los temas y los textos de los Santos Padres en los que la mujer ha sido vista como puerta del diablo. También muchas fueron condenadas por catalogarlas de brujas o hechiceras durante el periodo de la Inquisición.

Junto al «despertar» de las mujeres en los movimientos feministas seculares, surgen feministas cristianas como Letty Russel que defenderá las

⁶⁵ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, págs. 33 a 52.

⁶⁶ Cfr. Osiek, Carolyn, *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church*, New York, 1986, p.11-12.

⁶⁷ Cfr. Correa Pinto, *Mulher e política*, ed. Paulinas, Sao Paulo, 1992.

⁶⁸ Cfr. Delumeau, J., *História do medo no Ocidente*, Companhia das Letras, Sao Paulo 1990, p.310-349.

igualdades de derechos y de poderes que tienen las mujeres; Rosemary Radford Ruether, teología feminista, quien en sus escritos dice que: *«la toma de conciencia es sólo el comienzo: lo necesario es la transformación de todo el sistema social y de las relaciones sociales y ecológicas»*.⁶⁹

A pesar de una historia llena de luces y sombras, es a comienzos del siglo XX, en el contexto de la primera Guerra mundial cuando las mujeres entran en el mercado de trabajo y la emancipación femenina se va extendiendo. Allí es cuando se explicita la reflexión sobre la mujer en la Iglesia y la repercusión de su emancipación en el plano familiar y social.

2. La mujer y la teología

«La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga». (...Continuó su desarrollo hasta crecer, manifestaciones dentro de la iglesia, para dar sus frutos y luego convertirse en pan que alimenta, situación actual que estamos viviendo y que muchas teólogas describen como el «despertar» de la mujer, de salida al ámbito público, de ocupar espacios que estaban solo destinados a los hombres y de búsqueda de su identidad femenina...)

Surgen distintas corrientes teológicas que tienen a la mujer por sujeto y muchos escritos con distintas maneras de enfocar la temática femenina.

María Teresa Porcile,⁷⁰ distingue unas siete posturas diferentes: la enseñanza oficial de la Iglesia, la teología de la mujer, la teología feminista, los nuevos feminismos, la teología feminista y el lenguaje del cuerpo, la teología feminista del Tercer Mundo, el tema de la mujer en la perspectiva pancultural, interreligiosa y ecuménica.

En este ensayo solamente haré una breve reseña de la teología de la mujer y de la teología feminista.

⁶⁹ Radford Ruether, Rosemary, *New Women New Herat, New Cork*, 1975, Preface p XIV: COLH, p. 93-157.

⁷⁰ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, p. 35-81.

2.1. La Teología de la mujer o de la femineidad

Surge en los años 50 como una forma de investigar la teología del Magisterio desde la mujer. Se la puede ubicar dentro de las teologías «del genitivo», que son teologías que se elaboran a partir o alrededor de distintos temas, pero no necesariamente desde una experiencia de vida.⁷¹

Dentro del contexto social y eclesial que surge, se reconoce su valor renovador por su postura novedosa al plantear la situación y condición de la mujer en esa época. Los primeros en hacer la reflexión teológica de la mujer son teólogos, sacerdotes o pastores, en el caso de iglesias protestantes. El padre Henry⁷², expresa: «*el rol social de la mujer es paradójicamente el de hacer aparecer esta vida escondida con Cristo en Dios, que es lo esencial de nuestra religión*»

Marie Thérèse van Lunen-Chenu, feminista y periodista francesa católica, reconoce los aportes y los límites de esta teología: «*La teología de la femineidad, alrededor de los años 50, fue importante en su momento. Pone de manifiesto la atención de la Iglesia que busca valorizar a la mujer. Pero esta «teología» ha quedado cerrada en una sublimación de lo femenino, lo cual se reconoce en el hecho de que en lugar de buscar las relaciones vivas, históricas entre el hombre y la mujer, de hecho, lo que hace es una sublimación simbólica de lo femenino...*»⁷³

Para Josep-Ignasi Saranyana,⁷⁴ «*la teología de la mujer se construye «desde arriba», considera a la mujer desde la Revelación. Atiende ante todo a la gran tradición de la Iglesia*».

Esta teología otorga la misma dignidad y vocación profunda al hombre y la mujer. Sin embargo, atribuye a unos y a otros, roles y tareas diferentes⁷⁵.

⁷¹ Cfr. Russel, Letty, *Théologie féministe de la libération*, Paris, 1976 págs. 55-57.

⁷² Cfr. Henry. A.M, *Revista Lumière et Vie, Pour une Théologie de la femme*, nº 43, 1959, p. 105.

⁷³ Cfr. Van Lunen-chenu, Marie Thérèse, en, *Les sens profond du féminisme*, nº 127, 1978, p. 515.

⁷⁴ Sacerdote y teólogo, (Barcelona, 1941), director del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, autor de «*Teología de la mujer, teología feminista*,

Teilhard de Chardin, agrega: «*Lo femenino auténtico y puro es, por excelencia, una Energía luminosa y casta, portadora de coraje, de ideal, de bondad, la bienaventurada Virgen María. La mujer es la gran fuente que irradia la pureza...*»⁷⁶

Para Yvonne Pellé-Douel, filósofa francesa, la mayoría de los textos de la teología de la femineidad, tienen una esencia de lo femenino, difícil de contextualizar. Habría un «eterno femenino», trascendente a culturas y tiempos»⁷⁷.

La dificultad que surge en este tipo de teología es hablar de la mujer concreta, situada en un espacio de tiempo e historia, sin tener que recurrir a lo simbólico para encontrar su originalidad y su valor. Otra de las dificultades es encontrar un método apropiado, en ese aspecto Edith Stein, aporta sus reflexiones desde el punto de vista filosófico- fenomenológico, para crear un método crítico capaz de no caer en generalidades erróneas. Sus intuiciones ponen las bases para integrar a la teología de la mujer y de la femineidad el «sentimiento» y el «instinto» femenino junto con el dato de la realidad y la experiencia.⁷⁸

2.2 La teología feminista

La teología feminista se presenta como una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como el papel que ha de desempeñar, los «derechos» que ha de ejercer en la Iglesia por la insatisfacción del pensamiento teológico existente.⁷⁹

Comienza a surgir entre 1810 y 1920 con los movimientos feministas de los EEUU. Entre sus pioneras encontramos a Elizabeth Cady Stanton que

teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)», ed. Promesa, Costa Rica. (edicionespromesa@hotmail.com). Entrevista realizada por Zenit, el jueves, 29 septiembre 2005.

⁷⁵ Cfr. Henry. A.M, *Supplement Vie Spirituelle. Le Mystère de l' homme et de la femme*, 1949 p. 463-490.

⁷⁶ Cfr. De Lubac, H, *L' Etemel Feminin*, Paris, 1967, p. 12.

⁷⁷ Cfr. Pelle- Douel, Ivonne, *Etre femme*, Paris, 1967 p. 38.

⁷⁸ Cfr. Stein, Edith, *La femme et sa destinée*, Paris, 1956, p. 15-26.

⁷⁹ Cfr. Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación*, p. 55-68.

publica «La Biblia de la mujer» (Women's Bible) en 1895, la primera parte y en 1898 la parte segunda.

En 1950 aparece la reflexión teológica feminista, que plantea el acceso de la mujer al ministerio ordenado. Y desde 1960 hasta nuestros días, donde se continúa la reflexión desde la teología feminista.

Se caracteriza por analizar los hechos socio-culturales, políticos, económicos y sus repercusiones en vida de las mujeres. Es una teología contextual, porque toma en cuenta la experiencia histórica y cultural en la que viven las mujeres. Medita teológicamente sobre el movimiento de la liberación de la mujer en general en la que se tiene en cuenta el sufrimiento por causas injustas. Desarrolla una nueva hermenéutica, con un lenguaje femenino, como «una nueva práctica de vida en la que hay que iniciarse y crecer».⁸⁰

Medita desde la teología de la liberación con el método ver, juzgar, actuar. Se parte de la realidad, el contexto, para luego juzgarla/o desde la Palabra de Dios y tomar decisiones que transformen la realidad. Cuestiona a la Iglesia Institución, por su estructura patriarcal y busca un modo de vivir la fe que llegue al mundo de hoy de la mujer. Integra la ecología y los derechos humanos en la reflexión y vida desde la fe. El cuestionamiento repercute sobre toda la teología escrita por hombres, con una manera única de ver la realidad, por lo tanto esta «nueva manera» será un nuevo paradigma para interpretar la revelación, descubriendo lo «femenino» en Dios.⁸¹

Algunas teólogas feministas critican la denominación de Dios Padre⁸², al Dios de Jesús. Alegan que decir Dios Padre es continuar utilizando un lenguaje patriarcal que lleva a relacionar a Dios con el varón y la mujer con el pecado.

«El simbolismo de Dios patriarca funciona para legitimar y reforzar las estructuras sociales patriarcales en la familia, la sociedad y la iglesia...La representación exclusiva y literal del Dios patriarcal, sus-

⁸⁰ Cfr. Gevara, Ivone, *Teología a ritmo de mujer*, Paulinas, Sao Paulo, 1994, p. 28-37.

⁸¹ Cfr. Johnson, Elizabeth, *La que es*, Herder, Barcelona, 2002.

⁸² Según Balthasar, asume la concepción trinitaria oriental «que caracteriza al Padre como origen y fuente, que no tiene nada que ver con una visión patriarcal citado por Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003 p. 280.

tenta así la continua subordinación de las mujeres a los hombres en todas las estructuras significativas, tanto cívicas como religiosas Este simbolismo justifica la visión universal androcéntrica de la superioridad del varón y de la inferioridad de la mujer»⁸³

Elizabeth Jhonson, en su libro *«La que es»* hace una definición de Dios desde lo femenino y analiza el sentido del lenguaje y las imágenes sobre Dios.

Otras teólogas dicen que el Misterio de Dios, no es ni masculino ni femenino, pero las imágenes a través del lenguaje que nos han transmitido se relacionan siempre con lo masculino, por eso es necesario encontrar un lenguaje inclusivo de ambos aspectos en Dios. En la palabra *«Abba»* (cf. Mc.14,36) utilizada por Jesús, encontramos un Dios cercano, tierno, maternal que se preocupa con amor de sus hijos e hijas y es el que se transmite a través de sus dichos y hechos narrados en los evangelios.⁸⁴

Para Josep-Ignasi Saranyana, *«la teología feminista, va «desde abajo». No orilla la Revelación, pero la considera como un lugar teológico secundario. Es más bien una sociología religiosa, cuando no un puro análisis psicológico de las vivencias y sentimientos femeninos. Es interesante, pero no es teología en sentido puro. Con frecuencia, además, tiene carácter reivindicativo y polémico»*.⁸⁵

Entre las teólogas feministas encontramos a Elizabeth Moltmann, Letty Russel, Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Catharina Halkes, entre otras.

2.3 El Concilio Vaticano II y su visión de la mujer

El Concilio Vaticano II fue la «primavera eclesial» que trajo para la iglesia y para el mundo una nueva manera de vivir la vida cristiana en el mundo. Se abren nuevas puertas para el pueblo de Dios,⁸⁶ como el diálogo ecuménico, la lectura de la Biblia, el diálogo inter-religioso, la promoción de los laicos. Dentro

⁸³ Cfr. Johnson, Elizabeth, *La que es*, Herder, Barcelona, 2002, págs. 60- 61.

⁸⁴ Cfr. Cfr. Lucchetti Bingemer, Maria Clara, *Abbá un Padre maternal*, Separata de Estudios Trinitarios, Vol. XXXVI- Núm 1, Salamanca, 2002.

⁸⁵ Cfr. Entrevista realizada por ZENIT, el jueves, 29 septiembre 2001.

de los diversos temas de reflexión, los padres conciliares recogen la nueva visión que se fue gestando en el pensamiento eclesial sobre la mujer. Hemos de tener en cuenta que desde el S XIX, en el pontificado de León XXIII, la situación de la mujer fue apareciendo en los diversos documentos pontificios. Al principio relacionada al rol de esposa y madre, que debía «sujetarse y obedecer a su marido»⁸⁷. En el siglo XX, con Pío XII, comienza un período donde surgen las organizaciones femeninas y el Papa habla de la mujer como imagen de Dios y de la igualdad de ambos sexos, por ser creados a imagen y semejanza de Dios. Abre a la mujer la posibilidad de «entrar» en la vida social y pública.⁸⁸

⁸⁶ Cfr. Luccetti Bingemer, Maria Clara, *A mulher na Igreja hoje. A partir e além do Concílio Vaticano II*, en www.users.rdc.puc-rio.br/agape.

⁸⁷ León XIII, en la Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*, se refiere al matrimonio cristiano, comentando el capítulo 5 de la Carta de San Pablo a los Efesios (Ef. 5, 21-33) «... El marido es el jefe de la familia, y cabeza de la mujer, la cual sin embargo, por ser carne de la carne y hueso de los huesos de aquél, se sujete y obedezca al marido, no a manera de esclava, sino como compañera; de suerte que su obediencia sea digna al par que honrosa» (ADS n 5) En la Encíclica *Rerum Novarum*, escrita en 1891, no está de acuerdo con el trabajo de la mujer fuera del hogar: «... hay ciertos trabajos que o están bien a la mujer, nacida para las atenciones domésticas; las cuales atenciones son una salvaguarda del decoro propio de la mujer, y se ordenan naturalmente a la educación de la mujer y prosperidad de la familia» (RN n 24) Benedicto XV en 1917, no está de acuerdo con la emancipación femenina, admite que las condiciones de vida de la época, hicieron necesario económicamente el trabajo remunerado y «fuera de la casa» de la esposa y de la madre, por la insuficiencia del salario del esposo. Pío XI, en 1930 en la Encíclica, *Casti Connubii*, sigue insistiendo en la imagen de la mujer en el hogar, sumisa a su marido, dedicada enteramente al matrimonio. «...*Robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agustín llamaba «jerarquía del amor», la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y su rendida obediencia recomendada por el Apóstol con éstas palabras: «las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor, por cuanto el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia» (Ef. 5,22-23) Tal sumisión no niega ni quita la libertad que en pleno derecho compete a la mujer, así por su dignidad de persona humana como por sus nobilísimas funciones de esposa, madre y compañera, ni la obliga a dar satisfacción a cualquiera de los gustos del marido, no muy conformes quizá con la razón o la dignidad de esposa...»* (CC ns 2). En el número 6 se refiere a la «*obediencia confiada y honesta que ha de tener la mujer a su esposo...*» En 1931, en la Encíclica *Quadragesimo Anno*, Pío XI cataloga de «*gravísimo abuso el trabajo extradoméstico*» (QA n 4).

Y a las puertas del Concilio, Juan XXIII se refiere a la mujer, reconociendo en ella su contribución como instrumento de unidad en la familia, la vida social, la sociedad, la vida nacional e internacional⁸⁹. También es partidario del derecho al trabajo y a la iniciativa en el plano económico de la mujer, soltera o casada.

Los documentos conciliares sobre la Iglesia en el mundo actual y sobre el apostolado de los seglares, se basan en una antropología que reconoce la igualdad del hombre y la mujer por ser creados a imagen y semejanza de Dios (Gén.1, 26.27) y la dignidad de personas.

En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en el número 29, se condena cualquier forma de discriminación ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión. En el número 49, se refiere al *«reconocimiento obligatorio de la misma dignidad personal del hombre y de la mujer en el mundo, y pleno amor evidencia también plenamente la unidad del matrimonio confirmada por el Señor»*.

En el número 60, se reconoce la participación de la mujer en todos los campos de la vida y es conveniente que logren asumir plenamente su papel, según su propia naturaleza. *Todos deben interesarse en que se reconozca y*

⁸⁸ El 21 de octubre de 1945 Pío XII, se dirige a las mujeres católicas para que ejerzan su derecho al voto, frente a un electorado comunista... *«Toda mujer sin excepción tiene- ¡escuchadlo bien!- el deber, el estricto deber de conciencia de no permanecer ausente sino entrar en acción de la forma y modo más adecuado a la condición de cada una... Vuestra acción social y política depende mucho de la legislación del estado y de la administración local. Por esto, (es necesario usar) la papeleta para cumplir un serio deber de conciencia, especialmente en el tiempo presente»* En el discurso que pronuncia a la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) el 24 de abril de 1957 dice: *«...Hay además una acción externa. Porque, si en otras edades el influjo de la mujer se restringía a la casa y su entorno, en nuestros tiempos, quiérase o no, se extiende a una esfera cada vez más vasta: la vida social y pública, los parlamentos, el periodismo, las profesiones, el mundo del trabajo... ¿cómo mantener y reforzar aquella dignidad de la mujer, sobre todo hoy, en la coyuntura en que la Providencia nos ha colocado?... La mujer tiene que concurrir con el hombre al bien de la civitas, en la cual es en dignidad igual a él. Cada uno de los sexos debe tomar la parte que le corresponde según su naturaleza, sus caracteres, sus aptitudes físicas, intelectuales y morales. Los dos tienen el derecho y el deber de cooperar al bien total de la sociedad, de la patria...»*

⁸⁹ Estas características aparecen en el mensaje a la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas, el 3 de mayo de 1961. En la Encíclica *Pacem in Terris* escrita en 1963,

promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural.

En el Decreto sobre el Apostolado de los laicos (AA) en el número 9 dice: *«Y como en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación igualmente creciente en los campos del apostolado de la iglesia».*

Luego del Concilio Vaticano II, la mujer accede a la formación doctrinal bíblica y teológica. Es importante afirmar, que ante el cambio de paradigma que experimenta la sociedad y la iglesia con respecto a la irrupción de la mujer, el Papa Pablo VI al final del Concilio, en el Mensaje a las mujeres del 8 de diciembre de 1965 expresa:

«Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas de espíritu del evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga».

La nueva visión sobre la iglesia en el mundo y en la sociedad, que nos regaló el Concilio Vaticano II, invitó a las iglesias en los diversos continentes a buscar las maneras de hacerlo vida.

En el Pontificado de Juan Pablo II, la situación de la mujer aparece en varios de sus escritos⁹⁰, donde valora el aporte del «genio de la mujer» a la vida de la sociedad y de la iglesia. Uno de sus principales escritos fue la Carta Encíclica «La Dignidad de la mujer» En ella destaca la figura de María como la Madre de Dios y modelo de vida de fe. Profundiza en significado de la igual

dice *«.. en la mujer se hace cada vez mas clara y operante la conciencia de su propia dignidad. Sabe ella que no puede consentir el ser considerada y tratada como cosa inanimada o como un instrumento; exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, así en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, como corresponde a las personas humanas»* (PT n 41).

⁹⁰ Continúa con la posición del Documento Inter Insigniores (afirma la no admisión de mujeres al sacerdocio ministerial, 1977); C.E. La Dignidad de la Mujer, (MD) 1975 (rol de la mujer en la sociedad y la iglesia, igual dignidad de hombres y mujeres); Teología del

dignidad de la mujer y del hombre creados a imagen y semejanza de Dios. En sus catequesis del año 1979 aporta como novedad la reflexión sobre la teología del cuerpo.

Su postura ante la negación del sacerdocio femenino⁹¹ fue muy criticada por varias feministas, al igual que su valoración de la mujer como esposa y madre.

3. *Teologías y mujeres en América Latina*

Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega»

(...Ha llegado la hora de la siega, se ha sembrado mucho, y se está haciendo «visible» lo invisible, en pequeños brotes, la «otra mitad dormida de la humanidad,» es portadora de esperanza, de sueños de una humanidad diferente, donde surjan nuevas relaciones entre hombres y mujeres originales y distintos viviendo en armonía. Este proceso lo estamos construyendo, con errores y buenas experiencias, a pesar de las «malas hierbas», que intentan ahogar la semilla, siempre hay fruto...).

Como en casi todas las culturas, también en la nuestra de América Latina y el Caribe, «la pobreza tiene rostro de mujer». Esta situación «visible», pero silenciada por mucho tiempo, fue recogida por los obispos en las Conferencias Episcopales realizadas en Medellín⁹², (1968), Puebla⁹³ (1979) Santo Domingo⁹⁴ (1992) en las que denuncian la situación de injusticia y opresión que viven las mujeres latinoamericanas y valoran su contribución en la transmisión de la fe y los valores cristianos. En la Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*⁹⁵ (1999) se refiere a la dignidad de la mujer y a su aporte en el desarrollo

cuerpo, aporte antropológico (audiencias generales (1979), Encíclica *Dives in Misericordia* (DM), C.E. *Redemptoris Mater* (RM) (María mujer y madre) Carta Encíclica *Christifidelis Laici*, 1989 (misión de la mujer en la iglesia y en el mundo, estudio, investigación docencia teológica; Carta sobre la mujer, 1995; Carta de la Comisión para la Doctrina de la Fe, a los obispos de la iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y el mundo. 2004. Por primera vez, una mujer, Enrica Rosanna FMA, es subsecretaria de una congregación vaticana, 2004.

⁹¹ Cfr. MD n 26; Documento «ordinario Ordinis, 1994.

⁹² Parte III «familia y demografía».

materias y culturales del continente. *«Digna de todo elogio, como transmisora de la fe, es la mujer latinoamericana, cuyo papel en la Iglesia y en la sociedad hay que poner debidamente de relieve».*⁹⁶

En América Latina es «visible» que el rostro de la iglesia es «femenino», porque la mayoría que participa activamente y ha colaborado en la formación del «alma cristiana» del continente, (cfr. SD 106) son mujeres, aunque su tarea asidua y cotidiana en la evangelización ha sido «invisible» y por mucho tiempo sus nombres han permanecido en silencio. Poco a poco, sus vidas están siendo conocidas.⁹⁷

Las teologías latinoamericanas han sido influenciadas en primer lugar por las europeas que influyeron en el Concilio Vaticano II. Las teologías «de genitivo» han sido inspiradas en Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz, representantes de la teología política. En la década de los '80 hubo una reflexión latinoamericana de la «teología feminista» y surgieron diversas teologías hechas por mujeres.

La teología de la liberación sin duda que propició un espacio de reflexión para la mujer que comenzó a leer la Palabra de Dios en comunidad y a participar activamente en la iglesia, al ponerse en práctica los lineamientos de las Conferencias Episcopales, donde acentuaban la participación en la vida eclesial. En Brasil por ejemplo, en la segunda estadística reciente de la última Asamblea General de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS) más del 70 por ciento de las celebraciones dominicales son realizadas por laicos. Entre ellas, la mayoría son mujeres⁹⁸.

«El primer sujeto es la mujer con conciencia de género. Pero lo más significativo para la teología de la liberación como conjunto, es el papel decisivo que tienen las mujeres en la base de la pastoral liberadora

⁹³ Números 834 a 849.

⁹⁴ Números 104 a 110.

⁹⁵ Número 45.

⁹⁶ Cf. Juan Pablo II, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Discurso inaugural*, n°27, pág. 28.

⁹⁷ Rosa de Lima, sor Juana Inés de la Cruz, sor Concepción Cabrera de Armida, entre otras.

⁹⁸ Lucchetti Bingemer, Maria Clara, *A mulher na década de 80: do doméstico ao público*, en www.users.rdc.puc-rio.br/agape.

*en América Latina. En segundo lugar, hay que destacar la presencia constante, cercana y asidua de muchas mujeres como agentes pastorales.»*⁹⁹

Ivone Gevara, teóloga feminista brasileña, fue una de las que hizo «visible» la situación de la mujer en la teología de la liberación ya que percibió que las denuncias a la injusticia, no tenían en cuenta las situaciones de las mujeres. También hace notar que dentro de la teología de la liberación encontró influencias de un esquema teológico tradicional, que tiene la estructura del Dios Creador, del Hijo único que sufrió por nosotros, una imagen sacrificial masculina, acentuada en el dolor del hombre Jesús restándole importancia al dolor de su madre María.

Han surgido nuevas expresiones como el movimiento de lectura popular de la Biblia en el DEI,¹⁰⁰ (Departamento Ecuménico de Investigaciones), en Costa Rica que plantea diferentes hermenéuticas para leer la Biblia en clave de mujer.

Aunque la mayoría de las teologías hechas por mujeres en AL surgen en un contexto de liberación, y para algunas teólogas como Elsa Tamez, «fue lo mejor que le ha pasado en su vida teológica, no todas se identifican como «teologías feministas de la liberación».

Podemos destacar la siguiente clasificación que viene siendo trabajada por un grupo de teólogas argentinas en el programa «Teologanda¹⁰¹».

1. Teología Feminista de la Liberación : Ivonne Gevara, Maria Pilar Aquino, Ana Maria Tepedino, Margarita Pintos.
2. Teología «desde» la perspectiva de la mujer: Maria Teresa Porcile, María Clara Bingemer.

⁹⁹ Cfr. Trigo, Pedro, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, Colección Fe y Universidad, nº18, Bogotá, 2005, pág 36.

¹⁰⁰ Destaco aquí la presencia de Elsa Tamez: «lo mejor que me ha pasado en «mi vida teológica», es haber descubierto al Dios de los pobres. Es decir, el rostro del Dios misericordioso que se indigna frente a la injusticia y opresión y opta por los excluidos de la sociedad. Tamez, Elsa, *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1979.

¹⁰¹ www.teologanda.com.ar.

3. Teología Mujerista: Ada María Isasi Díaz.
4. Teología humanista feminista afroamericana: Caty Cannon, Beverly Wildung Harrison.
5. Ecofeminismo: Ivonne Gevara, grupo «Conspirando, Chile».
6. Teología Bíblica: Elsa Támez, Nancy Cardoso Pereira, Tânia Mara Vieira Sampaio.

En América, poco a poco se va «despertando» este vasto movimiento de mujeres que hacen teología desde la vida cotidiana y se va haciendo realidad la creación de espacios de investigación sobre la condición femenina, la sexualidad y el género en distintas universidades. Está creciéndo este nuevo campo de «irrupción teológica», y son muchas las publicaciones de mujeres con distintos enfoques y visiones que podemos tener hoy en nuestras manos.¹⁰²

Conclusión

Es necesario que seamos portadores de esperanza...

Luego de haber analizado el origen de la mujer y del hombre, seres creados, y queridos por Dios, por sí mismos, con igual dignidad, pero esta realidad no siempre se ha vivido así. Creo que la situación vivida la podemos comparar con esa humanidad genérica «dormida» por mucho tiempo, «invisible.» Durante el sueño la otra humanidad que es distinta, ha sido moldeada, y construida en silencio. Es el tiempo de despertar y mirarse a los ojos, de descubrirse uno al otro para crear comunión sin dominación. ¿Porqué pasó tanto tiempo «dormida,» invisible? No es el tiempo de buscar culpables, sino de mirarse en silencio, a los ojos, sin pudor, con transparencia, donde cada uno

¹⁰² Elsa Tamez, Ivonne Gevara, María Clara Lucchetti Bingemer, Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, (1992) *la visión liberadora de Medellín en la teología feminista* (2001 p 257-289) Carmiña Navia, *Jesús de Nazaret. Miradas femeninas* (2000), Ma Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana* (1998) Ana María Tepedino, Margarita Ribeiro Brandao, *Teología de la mujer en la teología de la liberación, en Mysterium liberationis* (1287-298) María Clara Lucchetti Bingemer *El rostro femenino de la teología* (1986) Tamez *La sociedad que las mujeres soñamos* (2001) Azcuy, *el lugar teológico de las mujeres*, (2001) *teología feminista desde América Latina* (1998). Tamayo/Bosh *Panorama de la teología latinoamericana* (2001. 95-113, 229-239, 237-252, 389-396, 415-428, 501-542, 647-659).

reconozca su originalidad como hombres y mujeres, iguales y diferentes, dos maneras de ser y estar en el mundo¹⁰³ y así ambos puedan dejar a atrás todo lo que impida la unidad. En este sentido, hay esperanza en que podamos aportar la riqueza de hombres y mujeres al servicio de una cultura de la vida.

La mujer, creada con características particulares como la fortaleza, la capacidad de comunicación y diálogo, la capacidad de engendrar en su cuerpo, es decir, de ser habitada por un ser distinto, nos habla de su importancia para formar la iglesia comunión y familia de Dios. Su cuerpo es lugar teológico, que nos invita a reflexionar en las maneras y los tiempos de engendrar la vida de Dios en las personas. También donde encontrar pistas para el diálogo interreligioso, ya que la paciencia, la comprensión y la humildad son características necesarias para lograr encuentros profundos y enriquecedores.

En María, mujeres y hombres encuentran un modelo para seguir a Jesús en la vida cotidiana. Su fe y confianza en Dios nos invitan a arriesgarnos en la construcción del Reino hasta las últimas consecuencias.

El servicio de la caridad, en un mundo que habla mucho de amor, sin conocerlo, que está herido por las guerras y las discordias es un desafío que nos invita a hombres y mujeres a expresarlo en gestos «visibles» y concretos que generen espacios de vida, y generosidad en las ciudades, que son los nuevos «aerópagos» del individualismo y soledad.

La participación creciente, cada vez más «visible» de las mujeres en todos los ambientes sociales, profesionales, políticos, económicos, invita a una reflexión sobre el lugar e identidad de la mujer en la iglesia, en el momento histórico en que vivimos teniendo en cuenta el amplio sistema de comunicación que hace del mundo una «aldea global.»

Por esta razón surgen cada vez más espacios dentro de la iglesia, donde las mujeres van reflexionando sobre su situación, especialmente en los sectores populares. Allí las mujeres son las que participan en las comunidades de vida a

¹⁰³ «El varón como hombre, está siempre vuelto a su contraparte, la mujer, y sin embargo, jamás llega a alcanzarla, y a la inversa, tampoco la mujer al varón- que si se toma esta relación como paradigma el yo humano, está siempre en búsqueda de un tú, y que de hecho lo encuentra («esta sí que es hueso de mis huesos...») pero sin poder apropiarse jamás de esta alteridad». Cfr Balthasar, von H.U., *Teodramática, 2 Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ed. Encuentro, Madrid, 1992, pág 340.

la luz de la Palabra de Dios y son los principales agentes de evangelización. Ejemplo de ello es el último encuentro de Agentes pastorales del Arciprestazgo de Petare, realizado en febrero de este año, donde el 90% de las participantes eran mujeres.

También en las Facultades de Teología, cada vez más se van abriendo espacios de reflexión desde la teología con enfoque de género.

El los lugares donde encontramos que las mayorías «visibles», son las mujeres, son las celebraciones dominicales. En muchas no se ve la alegría, el gozo de experimentar en comunidad la Resurrección de Jesús. ¿Será que seguimos pensado en «cumplir» con un rito como la samaritana y no hemos puesto en práctica la adoración a Dios en Espíritu y en verdad? Si creemos que la vida de fe es cumplir, es participar pasivamente de celebraciones litúrgicas y no celebrar junto con los hermanos y hermanas la alegría de creer y seguir a Jesús, el rostro visible que mostramos al mundo contradice lo que predicamos. Hemos perdido el aspecto «doméstico» de relaciones cálidas y espíritu de familia.

Es un tiempo donde quizás tendremos que profundizar en las presencias de Jesús que nos habla el Concilio en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia en el n 7 y no centrar la acción evangelizadora solamente en los sacramentos. Sabemos que la Misa es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y la fuente de donde emana toda su fuerza (SC 10), pero hay muchos espacios todavía «invisibles» como el hermano o la hermana, donde está presente Jesús y no lo tenemos en cuenta. Si pensamos que el mismo Espíritu de Jesús está en nosotros, y en cada persona que nos encontramos día a día, quizás encontremos muchas maneras de celebrar la presencia de Jesús y el fruto será alegría, paz, amor (Rom. 8, 6 Gál. 5, 22). Reflejaremos un rostro alegre en un mundo triste y preocupado por tantos quehaceres.

Me parece que, en nuestras comunidades cristianas, todavía falta mucho para llegar a percibir las situaciones que padecemos las mujeres, y es necesario «ser voz» de aquellas que no tienen voz».

Aunque hay muchos espacios donde se está haciendo poco a poco «visible» la presencia de la mujer, como la defensa de la ecología, hay lugares propios, característicos de ella donde no está y me llama la atención, ya que es mayoría. Por ejemplo, me llama la atención que frente a propuestas contrarias a la vida, por una cultura de muerte, la presencia de la mujer católica sea «invisible» ¿Qué modelos de mujer tenemos? ¿Por qué el rechazo a la maternidad, como algo que impide a la mujer desarrollarse? ¿Cómo puede ser

instrumento de muerte en su propio cuerpo, si es creada para la vida? ¿Qué propuestas alternativas de vida ofrecemos las mujeres de fe, frente a leyes que propician el aborto?

Me duele cuando las consignas de muerte como: *¡basta de muerte por abortos clandestinos! Legalizar el aborto* las llevan en sus propias manos las mujeres...

Es importante que reflexionemos sobre nuestra identidad femenina, el uso de nuestro cuerpo y la defensa de la vida. Necesitamos despertar nuestra sensibilidad adormecida por tantos bombardeos de propuestas contrarias a nuestra dignidad de hijas.

También es «invisible» todo el bien de hombres y mujeres, llenos del Espíritu realizan en silencio a lo largo del mundo y que nos muestra que la vida triunfa frente a la muerte

Creo que como mujeres que estamos viviendo este tiempo de salir del espacio privado al público, de hacer visible una situación por mucho tiempo invisible, nos invita a que encontremos nuestro lugar, original y propio sin querer ocupar «puestos de otros» sino desde nuestras propias riquezas y capacidades. En esta búsqueda estamos implicados hombres y mujeres de iglesia, ya que ambos nos necesitamos, no podemos caminar enfrentados ni ignorando la presencia del otro/a.

Ante las situaciones de pobreza y de muerte que estamos viviendo, la investigación teológica de las mujeres latinoamericanas que poco a poco va surgiendo, aporta una visión de esperanza. Creo que la teóloga y el teólogo se van formando en esa interacción entre el conocimiento teórico y la praxis concreta, escuchando y dejándose moldear por las vidas de las personas que compartimos día a día. Jesús nos enseña ese camino de intercambio con palabras sencillas pero profundas que van sembrando en el corazón de hombres y mujeres el Reino como semilla que al tiempo dará su fruto.

Y para terminar me sirvo de las palabras de una gran mujer, doctora de la Iglesia, Teresa de Lisieux que dice: «Comprendí que la iglesia tenía un corazón y que este corazón ardía de amor. Entendí que solo el amor movía a los miembros de la iglesia... Entendí que el amor comprendía a todas las vocaciones, que el Amor era todo...»

Y tanto hombres como mujeres seguidores de Jesús, tenemos esa fuerza que nos da el amor, capaz de hacer posible lo imposible, por eso ambos somos

portadores de esperanza en esta historia que estamos construyendo y que depende de ti, de mi, de todos y todas...

Bibliografía

- AAVV, *Biblia, Génesis, interpretación feminista*, colección en clave de mujer, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2ª 1999.
- Amoros, Celia, *Tiempo de feminismo*, Editorial Cátedra. Madrid, 1997.
- Bernabé, Carmen, *10 mujeres escriben teología*, Estella, Verbo Divino, 1993.
- Balhasar, H.U., *Teodramática, 2 Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ed. Encuentro, Madrid, 1992.
- Balthasar H.U *Marie première Eglise*, París, 1981.
- Balthasar, H.U. von *Idea sobre el sacerdocio de las mujeres*, citado por Schickendantz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003.
- Correa Pinto, *Mulher e política*, ed. Paulinas, Sao Paulo, 1992.
- Concilio Plenario Venezolano, aprobado en la II sesión Conciliar, febrero 2002, www.cpv.org.ve.
- Criado, R- Leal, J., *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*, La Bac, Madrid, 1964.
- Daly, Mary, *Beyond God the Father (Mas allá de Dios Padre)*, Boston Press, 1973.
- De Lubac, H, *Meditación sobre la Iglesia*, Pamplona, 1959.
- De Lubac, H, *L'Étemel Feminin*, París, 1967.
- Delumeau, J., *História do medo no Ocidente*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 1990.
- Fernandez García, Domiciano, *Ministerios de la mujer en la iglesia*, Nueva utopía, Madrid, 2002.
- Jeremías, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.

- Johnson S Roos- M Hiket; *Feminist Theology: a review of Literature*.
- Johnson E., *La que es*, Herder, Barcelona, 2002.
- Juan Pablo II, *Catequesis en audiencia general del miércoles «La misión de Cristo: Enviado a predicar la Buena Noticia a los pobres»*, (cf. Lc4,18)20.04.88; L'Osservatore Romano n°.17, 24.04.88, pág. 255 .
- Juan Pablo II, *Visita pastoral del Papa Juan Pablo II a Kazajstán* 23.09.01, L'Osservatore Romano n° 39, 28.10.01, pág. 503.
- Juan Pablo II, Varón y mujer. Teología del cuerpo, Ed. Palabra, Madrid, 1999.
- Gevara, Ivone, *el rostro oculto del mal*, trad por Francisco Domínguez, ed Trotta, Madrid, 2002.
- Gebara, Ivone, *Teología a ritmo de mujer*, ed San Pablo, Madrid, 1995.
- Gómez, Isabel; Acebo, Carmen Bernabé, *En clave de mujer, relectura del Génesis*, 2da edición Descleé De Brouwer, Bilbao, 1997.
- Greshake, Gisbert, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona, 2001.
- Lucchetti Bingemer, Maria Clara, *Abbá un Padre maternal*, Separata de Estudios Trinitarios, Vol. XXXVI- Núm 1, Salamanca, 2002
- Osiek, Carolyn, *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church*, New York, 1986.
- Pelle- Douel, Ivonne, *Etre femme*, París, 1967.
- Plumpe, J., *Mater Ecclesia*, Washington, 1943, DELAHAYE, K., *Ecclesia Mater*, París, 1964.
- Porcile Santiso, María Teresa, *La mujer espacio de salvación* ediciones Trilce, Montevideo, 1991.
- Porcile, María Teresa, *Con ojos de mujer*, editorial Claretiana, 2000
- Porcile, M.T, «*Cristología en femenino*,» en www.pangea.org/-spie/agenda-latino/koinonia/relat/170.htm.
- Martín Descalzo, José Luis, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, Sta. Edición editorial Sígueme, Salamanca, 1992.

- Michel, A, *Le féminisme*, París, 1980 .
- Nocelli, G, *Uccidere il padre?* In A Danese e G. Di Nicola, *Il machile a due voci*, Bologna, Dehoniane, 1999.
- Radford Ruether, Rosmary, Gaia y Dios, una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra, Demac, México, 1993.
- Russel, *Letty Théologie féministe de la libération*, París, 1976.
- Saulnier, Ch.- Rolland, B., *Palestina en tiempos de Jesús*, cuaderno bíblico n° 27, Verbo Divino, Navarra, 1986.
- Schüssler Fiorenza, E. *En memoria de ella*, Desclee de Brouwer, 1989.
- Schickendatz, Carlos, *mujeres, género y sexualidad*, EDUCC, Córdoba, Argentina, 2003.
- Stein, Edith, *La femme et sa destinée*, París, 1956.
- Trigo, Pedro, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, Colección Fe y Universidad, n°18, Bogotá, 2005.

Documentos Pontificios

- BENEDICTO XVI, Carta Encíclica, «DEUS CARITAS EST» 25 de enero del 2006. .
- CARTA A LOS OBISPOS DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE LA COLABORACIÓN DEL HOMBRE Y LA MUJER EN LA IGLESIA Y EL MUNDO, 31 de mayo del 2004.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Lumen, Montevideo, 1992.
- III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla*, ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1988.
- IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Santo Domingo, conclusiones*, impresora Central, Salto, 1992.
- LEÓN XIII, *Encíclica Arcanum Divinae Sapientiae*, 10 de febrero de 1980.
- LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891.
- JUAN XXIII, Encíclica, *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963.

- JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, Carta apostólica, ediciones Paulinas, Montevideo, 1988.
- JUAN PABLO II, *Novo Millenio Ineunte*, Carta Apostólica, ediciones Paulinas, Montevideo, 2001.
- JUAN PABLO II, documento, *Ordinatio Sacerdotales*, 1994.
- PABLO IV, Documento de la Congregación de Doctrina de la fe, *Inter Insigniores*, 1976.
- PIO XI, Encíclica, *Casti Connubii*, 31 de diciembre de 1930.
- PIO XI, Encíclica, *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931.
- VATICANO II, *Documentos Conciliares*, ediciones Paulinas, 1988.

Revistas

- Proyecto, año XIII, n° 39, mayo-agosto del 2001, *El lugar teológico de las mujeres, un punto de partida*, Buenos Aires, 2001.
- Revista Lumière et Vie, Pour une Theologie de la femme, n° 43, 1959.
- Supplement Vie Spirituelle. Le Mystère de l' homme et de la femme, 1949.

EL CONCILIO PLENARIO VENEZOLANO COMO ACONTECIMIENTO

P. Pedro Trigo, sj*

Abstract:

The present essay approaches a chronicle of the sessions and options that were to be conciliated in the events of the Venezuelan Plenary Council celebrated recently. It was a celebration of the Spirit's action of newness in our local Church, characterized by building a way together bishops, lay, priests, nuns and monks. This event is described like a spiritual action, in obedience to the force of the Spirit of Jesus who congregated us. We will present a relation of our analysis of its content and process, through its documents.

Key words: *Venezuelan Plenary Council, communion, Church, Venezuela, Spirit, Bishops, Priests, Lay.*

*El P. Pedro Trigo Durá es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLAT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

I. Crónica de las sesiones

Traemos aquí la crónica que fuimos publicando en la revista SIC al hilo de los acontecimientos para que se conserve la frescura de las impresiones y vivencias, ya que tuvimos la gracia, que mucho agradecemos, de participar en ellos como experto. Las reiteraciones van configurando lo que desde nuestra percepción fue siendo lo realmente estructural y decisivo.

Primera sesión: Buen comienzo

1. Crónica

Como estaba previsto, el viernes, 1 de diciembre del 2000, concluyó la primera sesión del Concilio Plenario Venezolano. Esa tarde se fijó la fecha y los temas de la próxima sesión. En ésta se estudiaron tres temas, elegidos de antemano por la presidencia del Concilio, hasta arribar a una redacción que, basada en documentos de trabajo, los modificó en aspectos puntuales. Pero los textos no se llegaron a votar y siguen abiertos hasta el 31 de marzo, cuando las respectivas comisiones, tomando en cuenta las observaciones que reciban, prepararán los textos que serán votados al comienzo de la siguiente sesión. Esta segunda sesión se desarrollará, Dios mediante, del 28 de julio al 4 de agosto del año en curso.

Respecto de los componentes del concilio hay que destacar que, además de los 44 obispos en ejercicio y de los otros 13 jubilados que tenían voto deliberativo, fueron convocados con voto consultivo 35 vicarios generales y 64 vicarios episcopales, 37 superiores religiosos y religiosas, 74 representantes de las diócesis, 2 por cada diócesis, y 23 elegidos directamente por la conferencia episcopal. En total eran 286 miembros. Además el concilio había convocado a 34 peritos y expertos, que sin pertenecer al concilio, tenían voz en los grupos. Finalmente fueron invitados 13 observadores fraternos. En la asamblea había más de 70 laicos y laicas y 60 mujeres. Como no asistieron todos los convocados (por ejemplo, de los obispos asistieron todos los que están en ejercicio menos uno que estaba enfermo más un jubilado, es decir 44), el total de los que estuvieron en la asamblea fue 293.

El Concilio se abrió el domingo 26, fiesta de Cristo Rey, con una misa en una cancha deportiva cubierta, presidida por el Cardenal Medina, enviado personal de Su Santidad, concelebrada por todo el episcopado y por los sacerdotes miembros del concilio, y coreada por unas siete mil personas que

derrocharon entusiasmo a lo largo de toda la mañana. En la misa los miembros del sínodo hicieron solemne y pública profesión de fe. A la tarde se trasladaron al aula magna de la UCAB, donde se instaló el concilio y comenzaron las sesiones con los discursos inaugurales del enviado del Papa y de monseñor Ovidio Pérez Morales, presidente de concilio. A continuación se presentaron los miembros, se leyeron los estatutos y reglamentos y se eligieron las comisiones que se encargarían de la redacción de cada uno de los tres temas.

El lunes el secretario del concilio comenzó presentando la metodología adoptada en la elaboración de los documentos, que consistía en una interpretación del método, usual en América Latina, de ver (luces y sombras), juzgar (iluminación teológica) y actuar (objetivos y líneas de acción).

En ese momento el representante de la Confederación Venezolana de Religiosos tomó la palabra para proponer que antes de estudiar los temas previstos se introdujera el tema de la Iglesia, lo que equivalía a que se estudiara el tema segundo de los propuestos, que era precisamente la comunión en la Iglesia, y que no se pasar a otro hasta no decidir sobre este punto. Partiendo del hecho de que para la gente la Iglesia son los curas (la institución eclesiástica), pedía que el concilio se preguntara por las causas de esta configuración institucional y que diera pasos hacia la constitución de la Iglesia como Pueblo de Dios. El objetivo de la propuesta era ampliar significativamente el sujeto social de la Iglesia venezolana, de manera que las propuestas que hiciera el concilio tuvieran una base amplia y variada de sustentación.

La presidencia le respondió que primero presentarían los tres temas y luego se votaría la propuesta. Las intervenciones previas a la votación insistieron muy emotivamente en que era una falta de respeto con los que habían trabajado los temas dejarlos de lado. Algunas intervenciones mediadoras, reconociendo que la CONVER no rechazaba los temas sino que pedía postergarlos, abogaron por ver la propuesta de los religiosos y otro de los tres temas presentados. Por fin se votó y el concilio, desechando la propuesta de la Vida Religiosa, siguió el cauce previsto.

Finalmente cada uno de los participantes tuvo oportunidad de apuntarse a uno de los 15 grupos (5 por cada tema) que durante la semana trabajarían los textos propuestos. El tema primero llevaba por título *La proclamación profética del evangelio de Jesucristo en Venezuela*; el segundo, *La comunión en la vida de la Iglesia en Venezuela*; y el tercero, *Contribución de la Iglesia a la gestación de una nueva sociedad*. El promedio de miembros de cada grupo fueron 18 personas.

Del martes en la mañana hasta el mediodía del viernes se trabajó en esos grupos. Los tres primeros días cada grupo estudió su tema y el viernes en la mañana les tocó opinar sobre la redacción del tema primero que la comisión había logrado acabar la noche anterior y desde media mañana, sobre el tema segundo que acababa de entregar la comisión correspondiente. En la tarde del viernes las comisiones siguieron incorporando observaciones y entregaron a todos los participantes el resultado de su trabajo para que lo devolvieran a las bases para que toda la Iglesia sepa qué hizo el concilio y para que sigan haciendo sus aportes.

2. Balance

2.1. El concilio como acontecimiento

Lo más hermoso que podemos decir de esta primera semana conciliar es que aconteció. El concilio fue un verdadero acontecimiento; se llegó a una comunicación personal en la que estuvo por medio el Espíritu de Jesucristo. Y por eso al acabar los congregados llegaron a constituirse en un verdadero sujeto colegiado, en un cuerpo social que fue capaz de ir más allá de sus posiciones iniciales porque trascendió, haciéndose en una medida apreciable cuerpo de Cristo.

En el lenguaje tradicional católico se dice que la gracia se apoya en la naturaleza y la perfecciona trascendiéndola. Eso sucedió en el concilio: en los grupos se dio curso libre y denso a las relaciones comunitarias personalizadas, que son una de las características más humanizadoras que tenemos como pueblo. En los grupos estaban mezclados obispos, sacerdotes diocesanos y religiosos, religiosas, laicos y laicas. En casi todos los grupos cada quien estaba como la persona concreta que era; cada quien hablaba desde su experiencia, una experiencia situada, sin duda, pero la experiencia de ese cristiano, de esa persona; no una experiencia a nivel de colega, es decir a nivel profesional, sino experiencia personalizada, comunicación de fe. Eso, incluso cuando se discutía a nivel analítico y conceptual: no se pretendía dar una clase ni catequizar a los demás sino comunicar lo que uno tenía quintaesenciado.

Es cierto que esa comunicación habría ganado en calidad si cada quien hubiera venido con un estudio más detallado de los documentos de trabajo; pero lo bueno que tuvo lo que se hizo es que se reaccionaba desde lo que se tenía en el corazón, desde lo mejor de sí, y que se escuchaba con verdadera fe cristiana, pensando bien del otro, teniéndolo por hermano en Cristo. De ese modo a lo largo de los días el grupo iba tomando cuerpo, tornándose un colectivo altamente

personalizado, en el que cada quien veía cómo se potenciaba lo mejor de sí.

Si el concilio sigue aconteciendo desde esta experiencia comunitaria, algo va a cambiar en nuestra Iglesia. En efecto, si experimentamos en sucesivas sesiones cómo este compartir como cristianos nos hace bien, nos enriquece y a la vez es eficaz, construye Iglesia, ¿por qué no convertirlo en estructura permanente? ¿Por qué tenemos que relacionarnos siempre desde nuestros respectivos papeles, si cuando lo hacemos desde nuestra íntima y personal identidad de cristianos nos edificamos mutuamente y todos salimos ganando? ¿No es cierto que este ejercicio primario de eclesialidad nos capacita para ejercer con integralidad nuestras respectivas funciones? ¿No es ése el humus nutricional y la luz adecuada para ser teólogos más comprensivos y útiles, presbíteros más sólidos y participativos, obispos más entrañados en su Iglesia y por eso con más autoridad, y laicos más libres y eclesiales?

2.2. *¡Por fin afloraron discusiones públicas!*

Un segundo aspecto en el que el concilio ha sido un verdadero acontecimiento ha sido el de las discusiones públicas que se han tenido en subplenarias y plenarias. Es claro que, puesto que de hecho existen diversas opiniones y en principio es bueno que se den (en lo que no colide con la común fidelidad a la Tradición que viene de Jesús), el concilio acontece cuando se exponen con la libertad de los hijos de Dios para que todos las sopesen y discerniéndolas lleguen a resoluciones saludables.

El punto de partida es que en nuestra Iglesia no se da ese diálogo. Se da la coexistencia pacífica de diversidades legítimas, lo que es sin duda mucho menos malo que la imposición de un solo parecer y línea. Pero no se da el diálogo y menos el diálogo público. Eso ocurrió con la propuesta de la Conver: las intervenciones fueron un diálogo de sordos. Unos rechazaban lo que los otros no habían propuesto y, ante la incompreensión, éstos no aclararon suficientemente su propuesta.

Sin embargo, en subplenarias sí hubo diálogo, y el que el concilio acabara con la discusión de dos obispos me parece todo un signo. Si todos, empezando por los obispos, llegamos a comprender a través de la práctica conciliar que discutir cristianamente no sólo no es signo de mal espíritu o de debilidad institucional sino que es por el contrario ejercicio elemental de responsabilidad y un modo indispensable de crecer en unión, es decir de irnos haciendo Iglesia adulta, aprenderemos por fin a procesar conflictos y creceremos en madurez

cristiana, en tolerancia mutua y en sentido de pertenencia eclesial. Es bueno que la presidencia haya propiciado ese ambiente y no haya impuesto un estilo funcionalista que acaba siendo totalitario.

2.3. Déficit metodológico

Hay tres aspectos negativos que pueden lastrar al concilio, si no son superados. El primero es metodológico. El cardenal Medina en su discurso inaugural dedica dos párrafos a esta cuestión. Hay que estar atentos, dice, a «priorizar las recomendaciones, a no multiplicar excesivamente las iniciativas». Y de modo más general, al constatar que «el documento de trabajo señala muchas y justificadas preocupaciones del Pueblo de Dios», insiste en que hay que «remediar la raíz». Si la observación es tan obvia ¿por qué no hemos procedido así en ninguno de los tres documentos estudiados?

La causa es que nuestro ver se ha limitado a la enumeración de observaciones y no se ha dirigido a la realidad, compleja ciertamente pero estructurada, a la que ellas remiten. Si no acabamos con el método de luces y sombras o, si nos empeñamos en recurrir a él, si no lo completamos con el desentrañamiento de la estructura subyacente y más aún del núcleo problemático que la entaba, no descubriremos cuál es esa raíz que tenemos que remediar en nuestro actuar. Y esa tercera parte se limitará a pedir que se haga lo que en el ver se vio que no se hacía o que se haga bien lo que se señaló que se hacía mal. Ese método tornará inoperante al concilio.

2.4. El peligro de las recetas

El segundo aspecto tiene que ver con esa observación del cardenal que acabamos de señalar. Es la tendencia que se observa en no pocos padres conciliares a que se den recetas. Es comprensible que se quiera llegar a resoluciones prácticas, a propuestas que incidan realmente en la vida de la Iglesia venezolana, que transformen la pastoral en las ciudades, en los barrios y en los campos.

Sin embargo frente a esta tendencia quiero insistir que lo más práctico y duradero es salir del concilio con una buena teoría. Teoría no es doctrina ni declaración de principios, es ese desentrañamiento de la raíz de los problemas y de la raíz del evangelio que los ilumina. A eso tiene que apuntar el concilio. Las conclusiones demasiado circunstanciadas en seguida quedan sobrepasadas por

la realidad. Por ejemplo, la segunda parte de la *Gaudium et Spes* ya no se cita ni se lee, mientras que la primera todavía iluminará nuestro camino durante muchas generaciones.

Alguna medida que destrabe procesos sí habrá que tomar. Es el caso, a mi modo de ver, de levantar la prohibición de comulgar para concubinos estables de probada vida cristiana. No deja de ser curioso que se haya hablado tanto sobre la comunión en nuestra Iglesia venezolana y nada se ha dicho sobre la situación anómala de que la mayoría de las personas adultas que quieren comulgar no pueden hacerlo mientras que los que no tienen impedimentos legales no parecen tener mucho interés en hacerlo. Pasar esto por alto puede condenar a la irrelevancia todo el discurso. ¿O es que la Trinidad, fuente de comunión, ha desamparado a estas personas que son inocentes o hace años que están ya vitalmente reconciliadas? Así pues, sí habrá que tomar alguna medida clave.

Pero, fuera de estos casos, lo fundamental es abrir perspectivas, señalar actitudes de fondo y propiciar estructuras adecuadas. Por ejemplo, a mi modo de ver, la novedad epocal de este concilio tendría que consistir en recoger la propuesta concreta y fundamentada de entregar la Biblia y sobre todo los evangelios al pueblo. Ésta es una propuesta orgánica cuando se hace ver cómo durante estos siglos habíamos seguido la vía ritual y la doctrinal para acercarnos a Jesús de Nazaret, pero habíamos obviado los evangelios, que son sin embargo la fuente insustituible. Y se propone cómo convertirlos en fuente de espiritualidad para los agentes de pastoral y para las comunidades cristianas, en fuente del proceso de iniciación cristiana, antes que ningún catecismo y base de todos ellos, y centro de la propuesta evangelizadora a quienes no tienen contacto con la Iglesia.

2.5. *Decir nuestra palabra*

El tercer punto en el que sería deseable un avance tiene que ver con la débil conciencia que tenemos de constituir una Iglesia local. Celebramos el Primer Concilio Plenario de la Iglesia Venezolana sin asumirmos como Iglesia local. Una muestra sencilla de esta falta de conciencia eclesial es que no nos atrevemos a tomar la palabra, a decir nuestra palabra. Hay partes casi completas de los documentos que son pura cita ensamblada de documentos eclesiásticos. Quiero aclarar que en general me parece que las citas están bien escogidas y que me parece bien poner alguna cita en los textos; pero éstos deben contener ante todo nuestras propias palabras o la Palabra de Dios. Lo demás debería conservarse ciertamente en señal de comunión, pero enviándose a las notas.

Así lo hizo, por ejemplo, el alabado Tercer Sínodo de Caracas.

Es claro que no hay en esta propuesta ninguna arrogancia. Por el contrario, lo que propongo es el acto de humildad de exponernos tal como somos, de presentar a nuestros hermanos nuestra pobreza, que es nuestra verdad. Dios quiere que andemos en la verdad; es el único modo de crecer en ella.

Resumimos el balance diciendo que algo ha comenzado a moverse y que esperamos que se profundice este camino. Lo caminado hasta ahora nos ha dado alegría y esperanza.

Segunda sesión: Bastante satisfechos

La segunda sesión del CPV tuvo lugar en la UCAB del 28 de julio al 4 de agosto del 2001. Creo poder expresar el sentir general al decir que salimos bastante satisfechos.

1. Comunión

Más que la primera sesión fue un verdadero encuentro entre obispos, sacerdotes, religiosas(os) y laicos. Como la asamblea tomó cuerpo, algo aconteció que podría ser la base para futuros desarrollos. Para mí lo más importante fue llegar al nivel básico y común de nuestro ser cristiano, trascendiendo roles, funciones y rangos. Esto se dio sobre todo en los grupos, pero también en las plenarias, lo que es mucho más difícil y significativo. El clima fue cuajando poco a poco hasta que, decía alguno con pena, cuando ya se ha logrado, se está acabando la sesión.

Cuando nos comunicamos desde nuestro ser cristiano, todos quedamos edificados, aparece la verdadera libertad espiritual para decir lo que se tiene dentro y con la carga emocional que se lleva; pero todos perciben que aunque lo dicho duela (y en primer lugar a quien lo expresa) todo va encaminado a la transformación superadora del cuerpo de la Iglesia para servir a la misión desde la mentalidad de Cristo. Por eso se instaura la actitud de buscar la verdad compartida y amalgamar diversas observaciones y propuestas para buscar textos realmente colectivos. El resultado del trabajo en este clima es el respeto y la estima mutuos y la alegría espiritual. Así se edifica la Iglesia.

Creo que desde esta experiencia fecunda y gratificante debería manejarse el tema de la comunión en la Iglesia. ¿Por qué, si cuando nos intercambiamos

como cristianos sacamos lo mejor de nosotros mismos y logramos avanzar significativamente, el modo normal de interlocución es sin embargo desde nuestros respectivos papeles? Cuando procedemos desde roles, la comunicación se corta y sobreviene la confrontación, generalmente soterrada pero real, en la que el que tiene más poder se impone sobre los demás. Así no pasa nada sino que todos, sobre todo el que se impone, se quedan más solos.

Tenemos que reconocer que en el interior de nuestro cristianismo se da la equiparación entre Iglesia e institución eclesiástica; y que por eso, cuando pensamos en la acción de la Iglesia respecto de la sociedad, tenemos en mente la acción institucional, y no sobre todo la de los cristianos que forman parte de la sociedad y actúan en ella con espíritu cristiano. Este perfil eclesial da seguridad y prestigio mundano a los miembros de la institución, pero les resta legitimidad evangélica, capacidad transformadora en la línea de Jesús de Nazaret y fecundidad histórica.

¿Qué significa comunión en la Iglesia? Sobre todo estar en ella como cristianos. Ése es el nivel en el que estamos unos con otros: en el que nos llevamos mutuamente en la fe y en la vida cristiana desde el amor fraterno. Sólo cuando lo institucional pase a segundo plano, habrá comunión en nuestra Iglesia. Cuando eso suceda se habrá salvado lo institucional: será trasparente y encauzado sólo a cualificar el ser cristiano de la comunidad potenciando la participación y canalizándola. Sería distinto el documento que salga sobre la comunión en la Iglesia, si quienes lo discuten y redactan lo hacen desde la experiencia espiritual de estos días y de otras semejantes que hayan tenido.

2. Método

Existe voluntad en la presidencia del concilio para que los grupos de trabajo, como célula básica del concilio, tengan toda la relevancia posible. Dos son los obstáculos para que esto se dé. El primero es el problema de los secretarios. Existe la tendencia en los grupos a descargar su responsabilidad en el más bisoño. Cuando esto sucede, el trabajo se pierde. Algo se ha avanzado, pero para la sesión siguiente se requiere un avance cualitativo. Los secretarios tienen que entender lo que se lleva entre manos, ser capaces de recoger las diversas opiniones y componer los aportes en un conjunto coherente. Hay que aprovechar la experiencia de los secretarios eficientes y nombrarlos de antemano, así como a otros de reconocida solvencia.

Para que las opiniones del grupo lleguen a la plenaria es preciso tiempo

para que los diversos secretarios, con la ayuda si es preciso de expertos, lleguen a sintetizar el trabajo de los grupos sin que se pierda su riqueza sino que por el contrario se componga en síntesis enjundiosas. Así la plenaria podrá discutir sobre el tema centrándose en los puntos fundamentales y de modo mucho más cualitativo.

El segundo obstáculo es que el grupo responsable de cada tema, que es el que lo ha redactado, tiene que tener gran amplitud de miras para recoger el sentir de la asamblea cuando es heterogéneo respecto de su propuesta; o renunciar a seguir elaborando el tema, si siente que no lo puede asumir según el sentir de la asamblea. Ésta va a ser tal vez la mayor dificultad de nuestro concilio. Somos pocos y tal vez haya límites drásticos en los encargados. ¿Cómo superar el impasse?

El otro problema de método es la elaboración de los temas entre una y otra sesión. Aquí el problema es doble: el primero cómo la comisión encargada funciona realmente como tal y no se apropia un miembro de la responsabilidad de todos. Este problema no parece técnicamente difícil: para eso existe el correo electrónico. Más difícil es la falta de costumbre de trabajar como verdadero equipo y superar la costumbre inveterada de trabajar de un modo solipsista o a lo más con la ayuda privada de un experto de confianza.

No es fácil pasar de este modo consustanciado de operar a trabajar en red, como nos pide el Espíritu que sopla en esta época y más pormenorizadamente la realidad comunal de la Iglesia, si no la queremos reducir a un slogan vacío, y desde luego como lo pide el espíritu sinodal. Aquí sí que es verdad que el concilio tiene que acontecer, es decir tiene que llevar a un cambio drástico del modo de trabajar como pastores, si aspira a ser significativo.

El otro problema es el de la consulta al pueblo de Dios y a los expertos. Esta consulta no puede ceñirse a las estructuras diocesanas tradicionales (parroquias, arciprestazgos, zonas y diócesis) que se han mostrado insuficientes. Aquí, una vez más, opera la imagen que se tiene de la Iglesia, que no es la de todos los cristianos y ni siquiera la de todo lo que está establemente organizado sino que se restringe a lo diocesano, equiparando Iglesia particular a estructuras diocesanas, con lo que quedan fuera las universidades y más en general los intelectuales católicos, el catolicismo popular que no está articulado a esas estructuras (aunque las use) y la mayoría de la vida religiosa.

Nuevamente nos topamos con la idea real que tenemos de la Iglesia. Tanto en la plenaria como en los grupos se insistió una y otra vez en que en

muchos textos se decía Iglesia cuando se estaba refiriendo restrictivamente a la estructura diocesana y a sus representantes. Éste es un tema decisivo, que sin embargo no se ha querido discutir.

Así pues, la consulta de los temas en el período entre las sesiones debe estar abierta a todo el que quiera participar, sea personalmente, sea sobre todo en grupo. Nuevamente el problema es si la comisión encargada del tema se abre realmente a las opiniones o las valoriza según su diseño previo. No tenemos costumbre de escuchar, es decir de tomar verdaderamente en cuenta, a los que no son de mi conjunto. Dicho teológicamente: esto pone a prueba si creemos de hecho que ellos poseen al Espíritu como nosotros.

El tercer problema metodológico es la duración de cada sesión. Como el concilio fragua mientras sesiona (aunque para que lo haga cualitativamente es decisivo que haya un buen trabajo intersesional), se requiere un tiempo para que la asamblea tome literalmente cuerpo. Ya el que los grupos se intercambien cualitativamente y lleguen a tomas de posición acordadas sobre los textos y puedan redactar alternativas exige bastante tiempo.

Aunque los secretarios sean personas experimentadas, no puede pensarse que la labor de ver entre ellos los consensos de los grupos y llegar a redacciones que recojan la riqueza de cada grupo pueda realizarse a la carrera. Es claro que necesita tiempo para decantarse antes de exponerse a la asamblea.

El que la comisión temática encargada de ese documento recoja tanto el sentir de la asamblea como los textos de los grupos y los analice para proponer una nueva redacción, también se lleva su tiempo.

También requieren tiempo los miembros del concilio para leer y sopesar los nuevos textos con las modificaciones propuestas y para discutirlos nuevamente en grupos, volver a redactar sus propuestas, discutir las nuevamente en el aula, redactar de nuevo la comisión temática y entregarlo otra vez a los miembros del concilio para que lo lean, lo discutan y, si se ve que el tema está ya maduro, se vote.

Para que todo esto funcione con fluidez y articuladamente de manera que nadie pierda su tiempo, es conveniente que el concilio discuta varios documentos en grados diversos de elaboración. La experiencia da que todo este cúmulo de tareas no se puede procesar en una semana. Creo que habría que pensar más bien en diez días, y bien apretados, de trabajo.

El cuarto problema metodológico es el más determinante a mi modo de ver. La presidencia privilegió el actuar: ése era el tema de discusión que pautó

para los plenarios. La razón que se expuso para tomar esta opción es que ya tenemos muchos documentos; que este concilio no es, pues, para cuestiones doctrinales ni de pensamiento sino para tomar resoluciones prácticas.

No estoy de acuerdo con esta lógica. Si se sigue, las determinaciones se quedarán en el papel. Nadie hace nada disciplinadamente. Primero porque así es la idiosincrasia del país; pero segundo porque ése no es el modo cristiano de proceder. Actuamos aquello que somos. Esto es así en una sana antropología, y éste es el sentido cristiano de la ética, recogido por el citadísimo adagio de Tertuliano: *esto quod es* (habrás de ser lo que eres). El cristiano tiene que ser, es decir tiene que ir actuando, lo que es.

Lo que una Iglesia concreta es, en nuestro caso concreto lo que los cristianos de Venezuela somos, no está contenido en ningún documento de la Iglesia universal o mejor dicho, del Vaticano para la Iglesia universal. En los documentos se escriben horizontes globales o aspectos concretos que tenemos que tomar en cuenta. Pero lo que somos en concreto nosotros, eso sólo nosotros lo podemos decir. Tanto lo que somos, como por dónde nos quiere llevar el Espíritu, si no le oponemos resistencia.

¿Qué es lo que hace una asamblea cristiana cuando está bien encaminada? Sacar a luz lo que tiene dentro, discernirlo a la luz del Evangelio y decidir los pasos que tiene que dar para que su riqueza dé más de sí, para que se corrija lo malo y para emprender lo que Dios le está pidiendo. Si no queremos discutir quiénes somos, dónde estamos, cómo nos mira Dios y qué nos pide, las resoluciones prácticas serán lo menos práctico que pueda haber porque nadie se sentirá íntimamente comprometido con ellas.

Mi propuesta es que el concilio busque con toda verdad, humildad y deseo darnos a luz en la presencia de Dios. Si lo hacemos, caerá de maduro lo que tenemos que hacer. En este sentido no hay nada más práctico que una buena teoría, si entendemos por tal la comprensión adecuada de una realidad y de su dinámica, en nuestro caso de por dónde nos quiere llevar el Espíritu, cuáles son nuestras resistencias y el modo de vencerlas intensificando los dones que Dios nos dio.

Tercera sesión: Acontecer carismático y dos documentos históricos

La tercera sesión del Concilio Plenarío Venezolano fue en verdad memorable, además de por su acontecer, tan carismático que no deja de

sorprendernos, por la aprobación de dos documentos de envergadura histórica por la novedad que encierran: uno de cara al país que es el de la familia, y otro concerniente a los cristinos que quieren asumir en toda su plenitud su vida cristina, que es el de la catequesis. Además se votó favorablemente el de la Vida Consagrada, que es una buena guía para dar a conocerla al país y a los propios cristianos de una manera orgánica y situada.

1. *Un concilio con espíritu*

Ante todo queremos expresar que el concilio aconteció más todavía que en las dos sesiones precedentes. Se mantuvo el espíritu conciliar que se había logrado en ellas: fue un encuentro en fe de cristianos, en el que cada quien dio lo mejor de sí. Se avanzó notablemente en capacidad de escucha, en libertad para intervenir, en el arte de trenzar los aportes para componer textos comunes. En los grupos nos sentimos como hermanos, nos alegramos de encontrarnos y entramos inmediatamente en tema discutiendo a fondo con calor, pero sin acrimonia sino por el contrario como ejercicio de respeto: de considerar a cada uno capaz de oír sin escandalizarse, capaz de cambiar, y capaz también de ayudar al cambio propio. Se componían textos, mejorándolos con el aporte de todos. Pero sobre todo se asumía el tema con coherencia y a partir de la realidad. Se logró que el «juzgar» dejara de ser un tratadito y se convirtiera en una verdadera iluminación teológica de lo que se había visto, y que los desafíos surgieran de la realidad, de sus núcleos problemáticos, y no de documentos.

Hubo avance en los grupos. Pero el avance mayor se notó en las plenarias. La asamblea asumió su responsabilidad colectiva y, al centrarse en los temas encargándose realmente de ellos, cobró libertad para dejar de lado tanto la susceptibilidad propia como la ajena y expresar sin rodeos sus opiniones para apoyar o modificar los textos e incluso para reenviar para otra sesión los documentos que juzgó no suficientemente maduros para el debate y aprobación.

Pero la mayor novedad es que pudieron superarse malformaciones metodológicas que habían entrabado el procesamiento de un documento. Es normal que en un grupo como éste haya personas que sientan que el resto no se atiene a la ortodoxia y que ellas deben salvaguardarla al margen del ejercicio de la colegialidad. El que los organismos conciliares hayan hecho valer el principio conciliar y el que esas personas lo hayan aceptado, dice mucho de la madurez que ha alcanzado nuestra Iglesia.

Un aspecto susceptible de mejora, aunque mejoró respecto de las dos

primeras sesiones, es la asiduidad de algunos obispos en el trabajo de grupos. Uno entiende que vivimos en un tiempo de emergencias; pero las emergencias son de todos los días y éste es el primer concilio que celebramos en el país y quién sabe cuantas décadas pasarán hasta que se celebre otro.

2. Un método más ajustado

El primer acierto fue trabajar con los cinco documentos presentados a dos niveles de profundidad. El primero, preliminar, tenía un doble objetivo: ante todo que todos los miembros del concilio se hicieran cargo, al menos de modo general, de cada tema estudiado: de su enfoque, de su estructura y de sus contenidos medulares. Para ello cada grupo dispuso de hora y media para debatir sobre cada documento y elaborar sus apreciaciones por escrito, que fueron presentadas a la asamblea de modo totalizado. Lo que exigió un arduo trabajo de los secretarios. La asamblea pudo conocer así la opinión general; seguidamente se expresaron otras opiniones sobre la pertinencia global de cada documento y se pudo votar sobre si estaba en condiciones para su discusión y aprobación o había que enviarlo a una reelaboración ulterior. De este modo se sacaron de debate dos documentos y el concilio prosiguió su sesión con tres. Éstos fueron trabajados nuevamente durante día y medio por grupos formados según la preferencia de cada asambleísta. Los aportes de los grupos fueron a las respectivas comisiones temáticas, responsables de la elaboración definitiva. Finalmente la asamblea propuso modificaciones puntuales y las votó.

El método elegido permitió que todos los miembros del concilio estuvieran al tanto de todo lo que se discutía, y que a su vez cada uno pudiera aportar pormenorizadamente en el tema que se sentía más competente.

El método exigía que cada fase estuviera completamente ajustada. Era imprescindible que los secretarios tuvieran una notable capacidad de captación y síntesis, y que el equipo de copistas trabajara a toda máquina para entregar inmediatamente el material a los asambleístas. Podemos decir que el mínimo se cumplió. Pero hay que seguir afinando este aspecto para las sesiones que quedan.

Otros dos aspectos metodológicos pueden mejorar en las sesiones próximas: El primero es el funcionamiento de las comisiones temáticas durante los lapsos entre las sesiones. Ha sido muy apreciada por los miembros conciliares la consulta que se hizo por regiones al pueblo de Dios. En la presentación de los documentos debería haberse hecho notar con algún detalle cómo fueron incorporados sus aportes. Tal vez faltó una colaboración más decidida con

expertos con vistas a la cualificación de los documentos. Es claro que para los que faltan, sobre todo el de los fieles cristianos, los jóvenes y la educación, esta ayuda sistemática habrá de ser decisiva. La presidencia del concilio deberá velar para que esto suceda.

El segundo es más sencillo, pero nada fácil de lograr, si cedemos a nuestra propensión cultural: es claro que el método presupone que los miembros del concilio asistan a la sesión con los materiales no sólo leídos sino estudiados. Se puede asumir que en mayor o menor grado así ha sucedido. Pero los documentos ganarían mucho en calidad si los participantes llegaran a la sesión con sus aportes escritos, al menos los de mayor monta.

Un último apunte metodológico se refiere también a las comisiones temáticas. Tengo la impresión que en la última redacción no tuvieron suficientemente en cuenta los aportes de los asambleístas y que privó la concepción de los redactores, es decir que ellos actuaron más como personas particulares o como equipo que como expresión de la asamblea. Es cierto que los documentos deben mantener una coherencia, pero no necesariamente la de los redactores originales sino la del conjunto, que suele ser menos coherente ideológicamente pero más compleja y sobre todo más representativa del cuerpo colegial que va a votar el texto.

Cuarta sesión: Un cierto estancamiento

Ante todo hay que hacer notar que se mantiene la alegría del encuentro y la apertura a los aportes. Realmente que los convocados componen un cuerpo conciliar. Con alguna excepción que confirma la regla, se mantiene el clima democrático, o dicho en términos eclesiales, sinodal, cosa que dice mucho del tono vital y más aún de las potencialidades de nuestra Iglesia.

Como limitación por la anormalidad de este año tan convulsionado, hay que anotar que los documentos venían menos estudiados, y también que faltaron algunos de los convocados, sobre todo religiosos y religiosas. A pesar de todo, se cumplió el cronograma de las consultas y los equipos redactores se reunieron regularmente.

1. No aconteció el concilio

Pero la limitación mayor fue la reducción de la sesión a cinco días, que

distorsionó gravemente la marcha del concilio. La consecuencia más grave de esta premura es que no aconteciera el concilio.

En efecto, se necesita un rodaje para que la asamblea y los grupos, que fueron nuevos, cuajen como tales, tomen en sus manos los temas previstos, se impongan de ellos, no como conocimiento genérico sino como lo pertinente para el propósito del concilio, compulsen los documentos previos y les hagan las modificaciones pertinentes. Son cuatro fases, cada una con su *tempo*, es decir con su ritmo y con su duración interna. La primera es que cada grupo llegue a expresar la orientación que quiere dar a cada tema, tomando como materia prima los documentos previos. La segunda, que la asamblea tenga conciencia de por dónde se mueve cada grupo y llegue a hacerse cargo de lo que quiere acentuar, de lo que no está claro y de los diversos puntos de vista que hay. Y dé unas indicaciones generales suficientemente precisas a las comisiones temáticas. La tercera es la redacción de la comisión que tiene a cargo cada tema, tomando en cuenta la orientación y los aportes de la asamblea. Y la cuarta, la posibilidad de los grupos y asambleístas de volver sobre puntos no recogidos en el nuevo texto y someterlos, no ya a la comisión sino a la misma asamblea para su votación.

Ante la premura del tiempo, los aportes de cada grupo llegaron a las respectivas comisiones temáticas. Y de su discrecionalidad dependió el texto final, ya que no hubo la posibilidad de que los grupos volvieran a estudiar el nuevo texto y ni siquiera de que se sometieran modificaciones a la asamblea. Fuera del actuar que se votó punto por punto, aunque tampoco hubo posibilidad de modificarlo en la asamblea, el resto se votó en bloque cada sección, y la comisión que había redactado el documento inicial fue la misma que decidía qué admitía y qué no. Con este método sólo de modo muy limitado puede afirmarse que los documentos aprobados son fruto de la asamblea. Reflejan más bien el pensamiento de la comisión encargada de cada tema desde la sesión anterior.

Los redactores del documento sobre pastoral juvenil parecían expertos en la materia y en cierto modo la asamblea delegó en ellos y avaló su trabajo. La comisión encargada del documento sobre ministerios procedió con gran apertura y buena voluntad tratando de incorporar los aportes que enriquecían el documento. Pero era claro que en la asamblea había criterios encontrados y no hubo tiempo para compulsarlos y para medir hacia dónde se inclinaba la mayoría. Los redactores del grupo sobre laicos representaban a grupos de laicos muy específicos y la comisión no estimó los aportes que estaban fuera de ese horizonte, y los asambleístas no pudieron llegar a discutirlos para llegar a percibir el sentir mayoritario.

2. *Objetivo errado*

Como en las sesiones anteriores, los organizadores privilegiaron la parte propositiva de los documentos; incluso hubo voces en la asamblea que propusieron que en la sesión que falta, la última, sea lo único que se discuta, y que el análisis de la situación y el juicio cristiano sobre ella lo elaboren los expertos.

No nos cansaremos de repetir la esterilidad de este procedimiento. Gracias a Dios en el país no procedemos disciplinadamente y en nuestra Iglesia, menos aún. El principal aporte del concilio es que quienes están implicados en él se hagan cargo de los problemas desde la perspectiva del designio de Dios. Esto nada tiene que ver con saber una doctrina. Tampoco procedemos doctrinariamente, gracias a Dios. Saber algo objetualmente no es lo mismo que hacernos cargo de un problema, ver cómo quiere Dios que lo encaremos, sentir que se nos pide resolverlo a nosotros hasta llegar a encargarnos de él, cargando con lo que nos toca.

Vamos a poner un ejemplo. El año pasado se aprobó el documento sobre familia. ¿Qué es lo trascendente de él? No, por supuesto, ninguna directriz sino el que hayamos aceptado a las familias reales que tenemos como punto de partida de la pastoral familiar, que hayamos entendido que la propuesta de familia cristiana no es ninguna ley sino una buena nueva, algo hermoso y deseable, aunque bastante difícil, y el plantear la pastoral como ayudar a las familias a que desde donde están se encaminen hacia el proyecto de Dios, hasta donde cada una sea capaz de llegar. Si estamos convencidos de este horizonte, habrá un cambio inmenso en la pastoral familiar, si no, se hará lo mismo que se viene haciendo.

Este cambio de horizonte es lo que había que perseguir en cada tema. Y eso es lo que se ha huido, empezando por el cambio en la propia institución eclesial, que en el designio de Dios no es la propietaria de la Iglesia, como sucede al presente, sino humilde servidora de los cristianos para alimentar su fe y estimular su participación. Esto es lo que tenía que haberse convertido en la discusión central del concilio. Y eso es lo el concilio se ha negado a hacer hasta ahora. Sólo nos queda una sesión. ¿Seremos capaces de rectificar?

Quinta sesión: Fallo de método impidió que se plasmara la creatividad

1. *Modo de proceder y contenidos*

La sesión se tuvo durante los días 7 a 13 de noviembre del 2004 en

régimen de internado en la sede de la UTAL en San Antonio de Los Altos. El domingo fue llegando la gente y la sesión de apertura se tuvo en la mañana del lunes. Ya en la segunda parte de la mañana comenzaron a funcionar los grupos (unas diez y ocho personas por grupo) que siguieron toda la tarde. Se estudiaron los tres documentos presentados para la sesión: Liturgia, Educación e Instancias de comunión. Se estudiaba ante todo el enfoque, seguidamente la estructura (la correspondencia entre el análisis de la realidad, la iluminación teológica y las propuestas) y finalmente los contenidos medulares. El día martes estuvo dedicado a la relatoría de los grupos y la discusión en aula.

El documento sobre educación se vio básicamente satisfactorio y durante la semana se le fueron haciendo mejoras que fueron incorporadas pacíficamente. Varios pidieron que se variara el enfoque para centrarlo en la coyuntura actual, signada por la amenaza de estatismo, pero la mayoría prefirió que el enfoque fuera propositivo y que se aludiera a la situación donde fuera pertinente. Los otros dos documentos resultaron más problemáticos.

El de liturgia se consideró concienzudo y con una estructura sólida; pero una parte considerable de la asamblea no estaba de acuerdo con el enfoque. La discusión de fondo fue la siguiente: ¿El lugar de encuentro con Dios y realización cristiana es la vida, y la liturgia la celebra, o, de acuerdo con el esquema de las religiones, el encuentro más denso con Dios se realiza en el culto, y la vida es para prepararlo y aplicarlo? El documento entregado asumía esta última perspectiva. Y muchas voces de la asamblea pidieron que se rescribiera desde la novedad cristiana, que consistiría en que la fe en el Padre, el seguimiento de Jesús y la obediencia al Espíritu se dan en la vida, y la liturgia es la celebración de la memoria viva del Señor en orden al seguimiento y la invocación para que venga, mientras se experimenta la alegría de su presencia que nos convoca. Se encargó a la comisión que, manteniendo la estructura, lo rescribiera desde ese enfoque.

El de instancias de comunión se había considerado como el modo de operativizar el documento sobre comunión en la Iglesia, aprobado en la segunda sesión. Así lo trabajó la comisión, que trató de plasmar las instancias a través de las cuales la Iglesia se va realizando como comunión para la misión, y la espiritualidad que debe animarlas. Un grupo de la asamblea opinó que el documento debería constituir el broche de oro de todo el concilio, el que resumiera y coronara, encauzándolo, lo más medular de lo que había acontecido en el concilio, y por esa razón creían que debía posponerse para la última sesión. Así además podía consultarse más y perfeccionarse. Otros juzgaron que esto era quimérico y que cuanto más abarcara, menos operativo sería, que sería preferible

atenerse a perfeñiar las instancias concretas para que la Iglesia venezolana fuera una entidad operativa y con espíritu. Otros, asumiendo este enfoque, opinaron que demasiado trabajo tenía el concilio si se decidía a reconocer que las instancias actuales (conferencia episcopal, diócesis y parroquias) son radicalmente insuficientes y que tienen que complementarse con otras.

Con estas directrices se constituyeron nuevos grupos según las preferencias de los assembleístas (cuatro grupos por tema) y empezaron a estudiarse los tres documentos, desde el ver al actuar. Después de la primera sesión de trabajo, comenzaron a funcionar también las comisiones encargadas de cada tema, que mediante mecanismos distintos fueron haciéndose cargo de lo que iban elaborando los grupos, a la vez que avanzaban tratando de reescribir su tema incorporando las modificaciones que juzgaron pertinentes. El viernes se entregaron los documentos de Liturgia y Educación para que los assembleístas los leyeran e hicieran observaciones. En la tarde se comenzaron a discutir en el aula los nuevos textos y las enmiendas. En la noche se entregó también el de Instancias de comunión, y durante todo el sábado y hasta el mediodía del domingo continuaron las discusiones y votaciones. Con las modificaciones introducidas, se aprobaron los tres documentos.

2. Ambiente y método

Hay que destacar que el ambiente fue de auténtica comunión y participación. Los assembleístas se sintieron contentos de encontrarse, se sentían realmente convocados por la tarea y se dedicaron a ella con alma, vida y corazón. Cada quien dio lo mejor de sí. Quiero destacar dos puntos que expresan la calidad evangélica de los convocados: el primero es que los obispos dieron lugar a los demás. No es que no opinaron; lo hicieron y con toda la asiduidad posible, pero realmente dieron lugar a las demás opiniones. Por eso todos se sintieron en libertad para hablar desde el fondo de su corazón. Esto es algo tan notable que es la novedad histórica de este concilio y fue vivida como algo tan positivo, que la asamblea votó para que este tipo de encuentros que se ha ido consolidando sesión tras sesión, tan horizontal y cualitativo, no quedara como un acontecimiento aislado sino que se reiterara periódicamente (Instancias 219). El segundo punto es la capacidad que tuvieron bastantes, y quiero destacar sobre todo a los obispos, de abrirse a puntos de vista distintos hasta llegar a aceptarlos y asumirlos. Esto, tratándose de los temas que estaban entre manos, indica que no se identifican con su papel tal como ha estado pautado sino que se abren a posibilidades nuevas para un mejor desempeño de la misión.

El método todavía debe ser afinado bastante. El primer problema es el de las comisiones temáticas. No han funcionado con la asiduidad debida en el lapso entre las sesiones y por eso los temas no llegan con la preparación que sería de desear. No es fácil que se reúna toda la comisión; pero por correo electrónico sí es fácil la comunicación expedita.

Hay problemas para asumir la pluralidad de visiones y más todavía para aceptar discutirlos y componerlos hasta donde sea posible.

También habría que decir que los assembleístas, empezando por los obispos, no vienen todo lo preparados que sería deseable. Y éste es un punto crucial, dado el escaso tiempo de que se dispone.

Pero el problema más decisivo es el tiempo tan corto de cada sesión, que no da para estudiar seriamente los documentos, para reescribirlos, para volverlos a discutir, para elaborar las enmiendas y discutirlos en el aula hasta aprobarlos. Que redactores se queden toda la noche sin dormir es algo heroico que indica la disponibilidad sin límites de estos assembleístas, pero no es el mejor método para que el producto tenga la calidad debida. Sin dos días más, no se pueden hacer las cosas como es debido. No tiene sentido hablar de lo trascendente del concilio, si le regateamos el tiempo indispensable.

Sexta sesión: Acontecimiento versus método

En la sexta y última sesión culminó todo lo bueno que se había ido incubando en las anteriores, y se manifestaron al tiempo las insuficiencias en la conducción y la debilidad de la asamblea, que habían aflorado con más o menos fuerza a lo largo de su desarrollo. Es más importante lo primero que lo segundo; pero hay que corregir también esto para que no quede recortado lo bueno sino que dé completamente de sí.

1. Fraguó el cuerpo conciliar

Existió un verdadero cuerpo conciliar: había auténtica fraternidad cristiana y espíritu sinodal, es decir, voluntad de caminar juntos hacia el mismo objetivo escuchándose unos a otros de manera que se compusieran los pareceres y razonamientos hasta lograr redacciones compartidas. Esto es fácil decirlo, pero muy difícil realizarlo.

Lo normal en nuestra Iglesia había sido que los documentos los redactara

uno o a lo más un grupo de notables que se dividía el argumento más que componer los aportes fundiéndolos en un verdadero texto conjunto. Como en anteriores sesiones, salieron documentos fruto de muchas manos, pero no por yuxtaposición que produce mezclas inconexas, sino por composición que combina los aportes en un producto nuevo.

Esto fue posible porque había fraguado el mutuo aprecio, porque se habían establecido puentes sólidos y cordiales; porque los asambleístas sentían unos de otros que todos eran cristianos de corazón, interesados vitalmente en el florecimiento del cristianismo en nuestra patria y deseosos por eso de que la Iglesia se configure completamente para esta misión trascendente. Al darse el reconocimiento mutuo, las diferencias se veían ya no como amenaza para la propia seguridad sino como riqueza para el conjunto.

Esto hay que ponerlo de relieve porque fue la novedad que el Espíritu impulsó a lo largo de las sesiones y porque en ellas se fue dando una obediencia profunda a esta conducción, que logró superar realmente muchos prejuicios y distancias, que al principio se manifestaban como abismales. Hay además que decirlo porque la fidelidad no se puede guardar en un banco sino que hay que ejercitarla constantemente. Nuestros corazones ardían en las sesiones, tan apretadas y trabajosas, del concilio porque el Espíritu del Señor nos estuvo conduciendo y nos dejamos conducir. Por eso no podemos dejar de lado el Espíritu conciliar, que es el estilo sinodal, y volver a la estructura piramidal, como si nada hubiera pasado. Sería un pecado contra el Espíritu Santo que nos conduciría al endurecimiento.

2. Documentos de las comisiones temáticas más que del concilio

Y sin embargo, al dar testimonio de esto tan bueno, no podemos callar tampoco el límite serio que tuvo esta última sesión. Al percatarse de que en un documento de la sesión anterior las enmiendas no habían llegado a votarse y aprobarse en el aula sino que no pocas quedaron a la discreción de la comisión que había redactado el texto, la presidencia determinó que, entregada la redacción final, la comisión temática había cesado en su función. El documento presentado quedaba en manos de los asambleístas para su discusión. Las eventuales enmiendas las tenía que aprobar la asamblea. Esto se escribió y se dijo una y otra vez. Y sin embargo no fue eso lo que pasó.

Los documentos que aprobó la asamblea no fueron los documentos que ella discutió sobre la base de las enmiendas presentadas al texto que le propuso

la comisión. Tocaba a la presidencia determinar qué enmiendas eran meramente de estilo y no debían discutirse en la asamblea, y cuáles eran de fondo y por tanto la asamblea tenía la obligación de discutir y votar. No fue eso lo que sucedió. La presidencia, en contra de lo que ella había anunciado y del genuino proceder conciliar, entregó de hecho los documentos a sus respectivas comisiones que decidieron por sí mismas, sin contar con la asamblea, qué aceptaban y qué no aceptaban. La conclusión fue que los documentos votados por la asamblea fueron los que le presentaron las comisiones según su propio entender y no las enmiendas que sobre el texto de las comisiones habían propuesto los asambleístas.

Digo que esto sucedió de hecho porque en ningún momento la presidencia dijo que había cambiado el procedimiento. Pero de hecho sí lo cambió al no ser la presidencia la que presentó a las comisiones solamente las enmiendas que ella había considerado meramente redaccionales sino al entregar a las comisiones todas las enmiendas.

Creo que este grave fallo de procedimiento no sucedió premeditadamente ni por presiones de las comisiones sino por dejación de la presidencia y cansancio de la asamblea. Pero no por ello dejó de tener consecuencias más o menos serias.

Tres de los documentos sí reflejaron bastantes enmiendas presentadas por los asambleístas porque a la comisión les pareció aceptarlas. Ahora bien, aun en estos casos, no puede asegurarse que las enmiendas, que según las comisiones mejoraban su texto y por eso las incluyeron, habrían sido aceptadas por la asamblea, si se hubieran presentado a la votación. Probablemente sí, más aún si la comisión manifestaba su parecer favorable. Aun así en esos temas hubo enmiendas de peso que no fueron presentadas al aula.

Pero en uno de los temas, aunque muchas voces pidieron enmiendas de fondo y fueron presentadas muchas redacciones alternativas, la comisión las ignoró y el aula no las conoció ni por tanto consideró.

Insisto que no hubo mala voluntad, pero sí faltó espíritu conciliar para someter a la asamblea y no decidir por cuenta propia lo que sólo la asamblea podía decidir. En la asamblea y en parte en la comisión pudo más el cansancio, el deseo de concluir de modo expedito, que la voluntad genuinamente democrática de someter a consulta lo que había sido redactado por los asambleístas con ese fin, siguiendo los reglamentos.

No nos detenemos en estas fallas por el gusto de restregar una herida sino por la convicción de que estos fallos son estructurales y deben identificarse, aceptarse y superarse para que lo mucho bueno que hemos expresado dé de sí

y no se recorte. Digo que son estructurales porque expresan la poca consistencia orgánica del colectivo y la poca interiorización de los procedimientos. Se dio, como hemos insistido, el espíritu sinodal, incluso se dio de una manera eximia; pero todavía hay que caminar mucho para que este espíritu cristalice en procedimientos y no quede todo dejado al ánimo o habilidad de las personas o al estado de ánimo del colectivo.

II. Líneas de fuerza del acontecer conciliar

1. *La novedad de un camino sinodal como acontecimiento del espíritu*

Lo más destacado, lo verdaderamente trascendente del Concilio Plenario Venezolano fue, como lo hemos venido insistiendo a lo largo de cada sesión, lo que tuvo de acontecimiento del Espíritu, de auténtico Pentecostés. El concilio aconteció y no meramente sucedió porque en su trascurrir fraguó un camino sinodal, cosa que no se había dado anteriormente.

1.1. *Se congregaron en el aula desde sus respectivos papeles*

Cada miembro del concilio llegó hasta él con su vivencia cristiana, pero también desde su respectivo papel en su comunidad eclesial por el que había sido elegido. Naturalmente que cada uno de los miembros del concilio vivía su vida cristiana, pero cuando se reunía, digamos oficialmente, estaba acostumbrado a actuar desde su función específica. No pretendo contraponer artificialmente el ser cristiano y la función desempeñada, ya que la función se desempeña en la Iglesia. Pero sí tenemos que admitir que al actuar el papel se actúa la diferencia respecto del otro y que este nivel no es el nivel más profundo de comunión eclesial. Más aún, al afincarse en este nivel de realidad, el resultado es la división entre los que desempeñan esos papeles institucionales y los demás. El que la mayoría de los curas actúen como representantes natos de la Iglesia, es decir como si ellos fueran la Iglesia, y el que los fieles los tengan por tales, indica que, en efecto, éste es el nivel en el que se actúa regularmente, y de ahí, esa apreciación ambiental (que por cierto el concilio reconoció) que equipara Iglesia e institución eclesiástica.

Pues bien, al encontrarse por vez primera todos en el aula conciliar, eso fue lo que se respiró. Por eso el ambiente era formalista, expectante y con una cierta aprensión respecto de los otros, es decir de los que no se tenían por tan de la institución.

1.2. *Una moción de orden revulsiva y reveladora*

En este contexto se dio la moción de orden que propuso la CONVER, a la que hicimos referencia en la crónica de la primera sesión. Era tan verdadero lo que propuso, reflejaba tan exactamente lo que era la asamblea, que resultó intolerable. Se la percibió como un insulto, como una falta de respeto, como una violación de la convención en la que la asamblea estaba instalada. La asamblea era una asamblea eclesiástica, que se asumía automáticamente como una asamblea eclesial. Hacerle ver ese hiato justo cuando se estaba instalando, cuando tomaba posesión de sí, sonó como un saboteo. Por eso se la descalificó con un juicio sumario. No era posible en esa circunstancia discutir realmente la propuesta. La mayoría se impuso sobre la minoría.

También hay que decir que la minoría que la propuso no la pudo o no la supo proponer realmente, es decir de manera que los asambleístas se hicieran cargo de la propuesta y se inclinaran a considerarla. Era tan verdad que el sujeto inicial del concilio era la institución eclesiástica y que ella era entendida ante todo como la institución eclesiástica diocesana, que la Vida Religiosa no halló cómo proponer su inquietud anticipadamente y de modo más horizontal, y no vio más opción que lanzar esa moción de orden, que sonó tan dramáticamente como si fuera un desafío.

Pero de todos modos esa moción rechazada patentizó como malestar algo que estaba latente y que rehuía ser tomado en cuenta, y por eso, pasado el desahogo inicial, tuvo un efecto positivo. La moción desencadenó una mala conciencia, que propició que los que la habían desechado se esforzaran en mostrar a los que la propusieron que el rechazo no significaba un rechazo de ellos, y por parte de los que la propusieron la reacción tan visceral que sintieron en su contra obró en la dirección de mostrar que la propuesta, lejos de ser producto de desafección, era una muestra fehaciente de su compromiso con la Iglesia venezolana. Así pues, aunque se desechó discutir la moción, ella comenzó a hacer camino casi inmediatamente después de su rechazo ya que contribuyó a hacerse cargo, aunque no reflejamente, de que se había reaccionado en base a los papeles y percepciones; y por eso, como superación de esa actitud, fue abriéndose camino el desbloqueo y la determinación de relacionarse con los demás en cuanto cristianos.

1.3. *Un comienzo cauteloso, pero decidido, hacia la sinodalidad*

Con esta determinación se fue a los grupos. Por eso al comienzo la marcha

en ellos fue cautelosa, evitando las malas interpretaciones, tendiendo puentes y dando muestras de la voluntad de comunión en el momento que se disentía.

Es cierto que el punto de partida era para unos (sobre todo para los que participaban del organigrama diocesano) la jerarquización de funciones y por eso de autoridad, y así no les resultaba fácil encontrar el tono que expresara la libertad de los hijos de Dios y la común solicitud por la Iglesia venezolana. Por eso bastantes de ellos sólo poco a poco y midiendo mucho las palabras se atrevían a exponer puntos de vista que no fueran meramente aquiescentes de lo que habían dicho los obispos.

Respecto de los demás, el problema era por un lado la poca costumbre de dialogar fraternalmente con párrocos y obispos, y por otro las distancias previas, los prejuicios y clichés. Hay que decir que en general éstos más bien propiciaron la apertura al nuevo trato, al comprobar a las primeras de cambio que no se correspondían a la realidad. Para muchos asistentes fue un descubrimiento muy grato comprobar la apertura de los obispos al diálogo, la naturalidad con la que daban lugar a los demás, lo bien que se sentían en un clima de libertad espiritual. Para bastantes obispos y no pocos párrocos también fue una buena noticia comprobar la sincera eclesialidad de personas sospechosas de desafección e incluso de heterodoxia.

Las intervenciones podían ser apendiculares o tocantes a la médula de lo que se discutía, podían sonar a estereotipadas o a enraizadas en la realidad vivida y en las fuentes, pero, más allá de su contenido, de lo que no cabía duda es de que se decían desde lo que se tenía dentro y con el fin de ayudar. La voluntad de edificar nuestra Iglesia era, sin duda, el motor que accionaba los intercambios.

1.4. Un clima de concordia

Esto, que quedó establecido ya en la primera sesión, no hizo sino profundizarse en las siguientes, de manera que surgió una corriente cordial de simpatía, de alegría por encontrarse de nuevo, y un deseo sincero de contribuir a la marcha sinodal esforzándose por imponerse de los temas y dar lo mejor de sí, procurando escuchar con respeto a los demás, incluso cuando expresaban opiniones diversas a las de uno e interviniendo con libertad constructiva cuando uno tenía que disentir, y elaborando textos alternativos con el deseo de completar o mejorar los propuestos por las comisiones.

Quiero especificar que la calidad del espíritu sinodal se dejaba ver sobre

todo en que por lo general no imperó el irenismo, el afán por componerlo todo superficialmente para no entrar en discusiones de fondo. Por el contrario, precisamente cuando las discusiones eran más acaloradas, se veía que el fuego que las atizaba no era el amor propio, el deseo de prevalecer sobre el otro, sino la implicación de todo el ser. Por eso la vehemencia nada tenía que ver con la desafección hacia la otra persona sino que la daba sinceramente lugar.

1.5. La democracia como vehículo de sinodalidad

Si nos preguntamos qué mecanismos vehicularon más fielmente este espíritu sinodal, tendríamos que mencionar en primer lugar la democracia en todas las discusiones, desde el orden en el derecho de la palabra hasta la valoración de los argumentos y el estilo de las votaciones. Se ha señalado que la Iglesia no es una democracia. Es cierto, siempre se lo entienda no en el sentido de que está anclada en una forma más arcaica de organizar la sociedad como es la sociedad estamental y la monarquía absoluta, sino en el de que la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, el llevarnos mutuamente que nos constituye como Iglesia, va mucho más allá que cualquier mecanismo político, más por supuesto que la dictadura de la mayoría sobre la minoría e incluso más que la inclusión de las minorías con su peso específico.

Pero, asentando que va más allá en su espíritu, hay que reconocer igualmente que toda asamblea organizada tiene que darse unos mecanismos de funcionamiento y que los menos inadecuados son los de una democracia que practique exquisitamente sus procedimientos. Así sucedió: a nadie se le ocurrió, y en primer lugar a ellos mismos, que habría dar precedencia en cada caso (tanto en el uso de la palabra como en las votaciones) al cardenal, a los arzobispos, a los obispos, a los vicarios episcopales y así sucesivamente en el orden jerárquico. El orden era el orden en que se anotaban, así tanto en los grupos como en las asambleas. Y por supuesto todos tenían derecho a hablar el mismo tiempo.

Esto fue muy significativo porque todos sintieron que, en efecto, era expresión del espíritu sinodal que reinaba. Por eso, la libertad con que cada uno se expresaba respecto de los que le habían precedido, una libertad que, como era espiritual, ni ofendía ni temía, ya que se orientaba hacia la elucidación de los temas y la plasmación de los textos.

Pero la cota máxima de este espíritu fue el establecimiento de las dos votaciones: la indicativa y la deliberativa. Como está determinado que para la

aprobación de los textos conciliares sólo pueden votar los obispos, era claro que sólo la última votación, la deliberativa, era la definitiva, es decir la que zanjaba todo. Esto era pacíficamente aceptado por todos. Pero como los obispos estaban penetrados de verdadero espíritu sinodal, votaban antes dentro del colectivo de los miembros del concilio. Y era igualmente obvio para todos que los obispos se adherían a esta votación, es decir que la votación deliberativa no iba a tener un resultado distinto de la consultiva. Nadie dudaba de que tenían derecho a hacerlo, pero nunca se dio porque los obispos tenían verdadero espíritu conciliar.

Esto es lo máximo que puedo decir de los obispos venezolanos en este concilio plenario. Y es lo máximo porque no hubo ninguna presión para que así se diera. Ni se dio tampoco como una dejación de su función y autoridad. No fue así. Tanto en los grupos como en la asamblea los obispos intervinieron mucho, como era de esperarse, y lo hicieron desde su vivencia cristiana y no menos desde su experiencia y responsabilidad pastoral.

Todo se fue dando suavemente porque se daba con la unción del Espíritu. Esto es muy notable porque había más mujeres o más laicos que obispos, es decir que en las votaciones indicativas los obispos estaban siempre en minoría. Sucedió así por la determinación de hacer un camino conjunto, que en eso consiste el espíritu sinodal, cuando el camino está alumbrado por la fe común y alentado por la caridad.

1.6. Un modo de organizar el trabajo que propició la participación y la cualificó

También fue un acierto el método de discusión y deliberación hasta llegar a la redacción final y la aprobación definitiva.

En primer lugar, la división entre trabajo de grupos y plenarios se prestaba para que los que no suelen hablar en presencia de todo el colectivo lo hicieran en los grupos, que eran alrededor de diez y ocho personas. También los grupos se prestaban para discusiones más prolongadas hasta llegar al fondo. Además, como los temas que se discutían en las plenarios se habían tratado ya en los grupos, todos podían seguirlos mejor y estaban más preparados para tomar posición. También los grupos podían llegar a redacciones alternativas en las que podían participar muchos, bien sugiriendo un enfoque o introduciendo una expresión afortunada o indicando la pertinencia de omitir, transformar o añadir algo o darle otro enfoque. En las plenarios sólo unos pocos estaban en condiciones de opinar fundadamente sobre el documento en conjunto o hacer redacciones

alternativas para ser votadas; sin embargo los demás estaban ya en condiciones de seguir la discusión y participar responsablemente de las votaciones indicativas.

En segundo lugar ayudó el doble estudio en los grupos y en el aula de cada tema, el primero de conjunto para ver si los documentos estaban como para discutirlos en esa sesión y el segundo en orden a redactar el texto definitivo. Y la doble división de grupos, los primeros aleatorios y los segundos según el interés de cada participante. La primera vuelta servía para que todos se hicieran cargo de todos los documentos que iban a ser aprobados, y la segunda, en la que cada quien se concentraba en lo que más sabía, era propicia a que los aportes fueran más cualitativos.

En tercer lugar, la remisión de todos los aportes a la comisión que se había encargado de la redacción de cada tema en la primera vuelta y en la primera parte de la segunda, y después de la redacción final la remisión del documento al estudio de cada participante y a la asamblea que debate las enmiendas concretas y las vota, así como también todo el texto definitivo. El servicio de la comisión temática es necesario para dar coherencia al texto, pero el que la última palabra la tengan los participantes y la asamblea es imprescindible, si el texto definitivo es responsabilidad del concilio y no de una comisión.

1.7. La estructura de los documentos, el método ver-juzgar-actuar, propició la participación

También el método elegido vehiculó al espíritu sinodal. En efecto, al estar basado como momento inicial y desencadenante en la percepción de la realidad, estaba abierto a las intervenciones de todos, más aún las exigía, ya que por una parte todos tienen experiencia de ella y por otra cada uno la tiene desde su propia perspectiva y por eso es imprescindible la composición de datos, percepciones y enfoques, porque la realidad es compleja y policéntrica.

Lo mismo podemos decir del paso segundo del método, que no pretende fijar una doctrina descontextuada sino iluminar situadamente la realidad observada, desde la luz del Evangelio. Claro que los expertos pueden aportar elementos, tanto de las fuentes escriturísticas como del magisterio, pero todos pueden sopesarlos desde su espíritu cristiano, desde su experiencia espiritual y pastoral, discerniendo lo más pertinente para nuestra situación, e incluso todos tienen los elementos más básicos desde los que alimentan su vida cristiana y discernen la situación.

También todos pueden aportar en los desafíos y líneas de acción, que constituyen la tercera parte, ya que todos están implicados en los asuntos y pueden sopesar lo más pertinente, incluso los aportes pueden ser complementarios al darse desde lugares y funciones diversas.

2. *Elementos que entrabaron el espíritu sinodal*

Sin embargo también hubo elementos que contribuyeron a que este espíritu sinodal no diera completamente de sí.

2.1. *Duración insuficiente de cada sesión*

El primero fue la duración de cada sesión. El tiempo era tan escaso que no daba para que la asamblea se hiciera cargo de los documentos presentados a su consideración, los estudiara y diera su veredicto sobre si estaban maduros para discutirlos en orden a su aprobación; los estudiara de nuevo e hiciera sus aportes, tanto en los grupos como en el aula, a la comisión, para que ésta hiciera una redacción definitiva; la estudiara cada participante e hiciera sus aportes por escrito para que fueran discutidos en el aula y votados y fuese por fin votada cada parte del documento hasta aprobarlo completamente. Para la primera vuelta se precisa al menos día y medio, que con medio día de introducción, hacen dos días. Para llegar hasta la redacción definitiva no pueden bajar de tres días. Leer las redacciones definitivas (si en cada sesión se presentaron al menos tres documentos) y hacer modos por escrito no se hace en menos de un día y más bien habría que poner día y medio. Discutirlos y votarlos en el aula, si se quiere hacer con seriedad, lleva al menos dos días, y las dos votaciones finales, medio día, si todo va muy expedito. En total dan ocho días y medio, o mejor, nueve días. En ninguna sesión se dispuso de tantos días y en alguna no pasó de cinco.

Esto es una irresponsabilidad de los organizadores, sobre todo de los obispos, que debieron presionar para que así fuera, aunque suene duro decirlo.

Todos estamos ocupados. Pero un concilio no se hace todos los siglos. Es el primero que hacíamos en nuestra Iglesia. Cuando se decidió acometerlo, había que haber asumido también consecuentemente el tiempo indispensable para llevarlo a cabo. Si este tiempo se hubiera respetado, los documentos habrían sido cualitativamente superiores. La asamblea daba para más.

Cada sesión, obviamente necesitaba un rodaje. Como había buena e

incluso muy buena disposición, los grupos de trabajo y la asamblea como tal iban cuajando. Cuando todo marchaba aceitadamente, cuando cada quien estaba centrado en lo suyo y se veía la productividad, ya había que irse, sin que los documentos tuvieran maduración suficiente por falta de tiempo para la última deliberación.

Lo que sucedió es que las comisiones temáticas tenían que trabajar ininterrumpidamente y hasta altas horas de la noche para lograr la redacción definitiva. Pero lo hacían mientras los grupos trabajaban el mismo tema. Por eso no había tiempo para tomar en cuenta sus aportes. Y los grupos resentían con razón que estaban trabajando para nada. Incluso a veces sucedió que la comisión, para poder concluir en el plazo que se le había dado, tuvo que dividirse para que cada subcomisión redactara una parte del documento. El método no se presta para que éste conservara su unidad y congruencia.

Pero lo peor fue que en el tiempo que se destinaba a ello no quedaba tiempo para leer la redacción definitiva de todos los documentos, mucho menos para hacerles redacciones alternativas, los llamados modos. Y así cada uno se restringía a lo que tenía más elaborado y aun en esto no había tiempo para redactar todo lo que se deseaba.

Pero peor fue todavía que menos tiempo hubo aún para discutir en el aula cada modo hasta llegar a su inclusión o rechazo. Ante la avalancha de modos y el poco tiempo disponible y el cansancio acumulado la presidencia optó en un documento de la penúltima sesión y en todos los de la última por devolverlos a la respectiva comisión temática, que sólo presentó al aula para su discusión una parte ínfima de los modos elaborados, por lo que estos documentos más bien que del concilio puede decirse que son de la respectiva comisión temática que tuvo el control de ellos hasta el final, desechando, sobre todo en dos, la opinión de gran parte de los asambleístas y de la asamblea, que no la llegó a conocer siquiera. Pero incluso en el caso de las dos comisiones que incorporaron a su texto gran parte de los modos propuestos, ellas privaron a la asamblea de su discusión, ya que ella y no la comisión era la que los tenía que haber conocido y discutido.

2.2. Papel desmedido de las comisiones temáticas

El tiempo insuficiente de cada sesión redundó en el papel desmedido de la comisión temática. Esto en ningún caso es lo mejor porque lo deseable es el protagonismo del colectivo personalizado. Pero en el caso del Concilio Plenario Venezolano esta influencia desmedida de la comisión temática tenía además el

inconveniente de que en no pocos casos ésta no estaba a la altura de su cometido, bien por la poca competencia en el tema señalado, bien por el enfoque, que no era compartido por la mayoría del concilio, bien porque la comisión ni siquiera funcionó como tal, debiéndose la redacción a una o pocas manos sin el conocimiento ni por tanto discusión de los demás miembros de la comisión.

Hay que reconocer que en alguna comisión la sintonía del documento presentado y de la comisión que lo redactó con la asamblea conciliar fue tal que el documento propuesto apenas sufrió aportes en los grupos ni hubo muchos modos de redacciones alternativas. Simplemente se enriqueció en la misma línea que había propuesto la comisión. Así sucedió, por ejemplo, en los documentos sobre Juventud, Educación y Vida Consagrada. Hubo discusiones puntuales y sobre todo aportes que mejoraban la redacción, pero la sustancia del documento presentado recibió desde el comienzo el consenso de la asamblea, que lo hizo suyo completándolo y puliéndolo.

El problema se presentó cuando no se daba el consenso. En estos casos la presidencia del concilio Vaticano II encomendaba la redacción a otro grupo de expertos. En varios documentos, precisamente en los más relevantes, esto sucedió una y otra vez hasta obtener lo deseado por la mayoría. En nuestro caso no sucedió así. Privó el criterio de que el documento pertenecía al que estaba al frente del departamento respectivo en la conferencia episcopal y que por tanto sería algo desdoroso dárselo a otro. Y antes que eso privó el criterio de que la comisión debía ser presidida por un obispo y que él era el responsable de redactar el respectivo documento. No fue así en el Vaticano II.

Se comprende esta decisión de nuestra conferencia episcopal por la debilidad institucional de nuestra Iglesia, no reconocida sin embargo por ella. Era más importante que ningún obispo quedara sentido, que la calidad y pertinencia del documento que se iba a presentar en el concilio. El que se viera así es un indicio fehaciente de que la decisión de efectuar el concilio no fue de entrada una decisión que emanara de la conferencia episcopal como tal y que por tanto cada uno de los obispos estuvieran conscientes de la dinámica nueva que entraña esa decisión, que debía crear sus propios cauces. Tal vez no fue posible que la presidencia del concilio obrara más autónomamente, mirando sólo a la calidad del texto a presentar a la asamblea. La necesidad perentoria de involucrar a cada uno de los obispos y de que lo que se iba haciendo fuera reconocido y aceptado por ellos hizo ver que era más conveniente el modo como se procedió.

Lo aceptamos, a pesar de la desventaja que acarrea. Pero esta decisión debería de haber implicado, como contrapeso, el que la presidencia se hiciera cargo del documento después de la redacción final, de tal manera que fuera exclusivamente la propia presidencia la que determinara qué modos eran sólo de estilo y los entregara a la comisión temática y cuáles eran de fondo y había que entregar para su discusión a la asamblea hasta su aprobación e inclusión en el texto o su rechazo. Creo que el ambiente estaba propicio para ello y cuando así se hizo se vio la fecundidad del método.

¿Por qué entonces no se hizo en todos los documentos? Al menos en dos documentos influyó el que la presidencia no se viera con autoridad suficiente respecto de los obispos que presidían las comisiones temáticas. Ahora bien, aun en estos casos, creo que los respectivos obispos, aunque les habría dolido, hubieran aceptado el método sinceramente. Así pues, creo que hubo una dejación de sus funciones por parte de la presidencia. Pero en el fondo ese error metodológico se debe a la poca consistencia orgánica del colectivo. Vamos, pues, a referirnos a este punto.

2.3. Poca consistencia orgánica del colectivo

Hemos insistido que los miembros del concilio dieron lo mejor de sí. Y en verdad así fue. Pero también fueron patentes sus insuficiencias.

La primera, la de un grupo de obispos que no asumió plenamente el concilio, que participó de él intermitentemente, como haciendo ver que tenían otras cosas más importantes o más urgentes que hacer que participar asiduamente en sus sesiones. No hacía bien ambiente, ver cómo entraban y salían, cómo estaban continuamente hablando por el celular, cómo se desaparecían. Esa poca valoración del acontecer conciliar en realidad era poca valoración de nuestra Iglesia venezolana y más en concreto de los que habían respondido al llamado conciliar para dar lo mejor de sí en las sesiones.

También hay que decir que bastantes de los asambleístas no tenían mucha práctica de asistir a sesiones de trabajo productivas, es decir a la altura del tiempo histórico, lo que supone que se llega a ellas con los materiales no sólo leídos sino trabajados, incluso con propuestas por escrito, y que se siguen activamente las discusiones interviniendo de modo preciso y cualificado, sin salirse del tema y buscando llegar a conclusiones. A veces parecía que algunos asistentes estaban como se está en una tertulia amena en la que se intercambian las ocurrencias a medida que van saliendo. Desanima y hace perder un tiempo

precioso escuchar intervenciones que son meras ocurrencias descontextuadas o puras repeticiones de lo que se ha dicho anteriormente, desarrollando el tema como si se escuchara la primera vez. Faltó no pocas veces esa ascética de estar en lo que se está, haciendo el esfuerzo de abocarse exclusivamente a lo que se tiene entre manos, haciéndose cargo de que se pertenece a un colectivo y se está haciendo una obra colectiva.

Supone también que se sigue cada tema teniendo en cuenta el lugar que ocupa en la realidad de nuestra Iglesia a la luz de la situación histórica y del Evangelio. Es decir que ni se está tratando un tema abstracto ni tampoco se está teorizando lo que yo hago en mi campo particular de acción. Ir más allá de lo que se sabe y lo que se hace, tratando de asumir lo más concretamente posible la realidad eclesial sopesándola a la luz del Evangelio leído desde los signos de los tiempos, exige de cada uno ir más allá del nivel cotidiano en el que se funciona para poder incidir en él desde la trascendencia situada que otorga el Espíritu de Jesús. Había buena voluntad, es decir la intención recta y el deseo de situarse a ese nivel, pero faltaba algo de práctica y método y, si no había una ayuda, no resultaba obvio moverse a ese nivel.

Finalmente por consistencia orgánica del colectivo entiendo que la asamblea tiene conciencia de que a ella como cuerpo personalizado le incumbe llevar la marcha del concilio. Si esta conciencia se hubiera dado, la asamblea no habría permitido que la presidencia remitiera a las comisiones temáticas los modos de los asambleístas sino que habría reclamado que la presidencia los diera a conocer a la asamblea sometiéndolos a la discusión y votación.

III . Qué ha revelado de la iglesia venezolana la celebración del concilio plenario venezolano

Cuando una colectividad organizada se propone un acontecimiento de envergadura histórica, no sólo queda modificada sino que se pone en evidencia. La normalidad, en efecto, da por supuestas muchas cosas que no son percibidas conscientemente por los involucrados en ellas. Pero al focalizarse lo que se lleva a cabo, examinando sus presupuestos para proponer profundizaciones de unas líneas y modificaciones de otras, nada puede ser ya dado por supuesto, puesto que se lo somete a examen haciendo ver sus elementos y sus ejes estructuradores. La objetivización de lo implícito no sólo pone al descubierto la situación objetiva, es decir dónde estamos, sino los apegos que tenemos, las resistencias, los impasses, así como también las riquezas y los dinamismos más genuinos.

Eso es lo que ha pasado en nuestra Iglesia. El acontecimiento de un Concilio Plenario Venezolano (CPV) es tan excepcional que no sólo es obviamente el primero que se da en Venezuela, sino uno de los pocos que han acontecido en la Iglesia; además en nuestro caso venezolano ni siquiera ha habido sínodos, desde el memorable de 1687. La propuesta y la realización del concilio han afectado a nuestra Iglesia, y así, al involucrarse en él o al resistirlo pasivamente, se pone al descubierto su realidad. Esto es lo que pretendemos mostrar: cómo el CPV ha puesto en evidencia a la Iglesia venezolana.

1. Qué aparece de la iglesia en la convocación del concilio

Podríamos preguntarnos en primer lugar si la institución eclesiástica venezolana se planteó celebrar el Concilio. La pregunta supone que existe la Iglesia venezolana como sujeto social, es decir como órgano articulado que se plantea propuestas y es capaz de llevarlas a cabo. Un cuerpo tan denso, con tanto rodaje, que, habiendo llevado a cabo exitosamente diversas propuestas coyunturales o sectoriales, se ve a sí mismo con tal organicidad que decide expresarse y reconfigurarse de esa manera global, solemne y decisoria. O un cuerpo con problemas serios, pero con la determinación histórica de tomarlos entre manos a la luz del evangelio y aclararlos y dirimirlos enrumbándose hacia soluciones más integrales. ¿Existe entre nosotros ese cuerpo social articulado y dinámico? Creo que la respuesta es que no.

El de la idea fue Mons. Ovidio Pérez Morales. Él tiene la percepción de que la Iglesia venezolana ha ido madurando a lo largo del siglo XX hasta adquirir un grado de densificación institucional y aceptación social que equivale a una mayoría de edad. El concilio sería por un lado la certificación de su adultez y por otra una palanca poderosa para acabar de conseguirla. Parte de los obispos comparte esa visión. Por eso la conferencia episcopal aceptó la propuesta. Pero tal vez la aceptó sin hacerse cargo realmente de lo que conllevaba un acontecimiento de tal envergadura. Creo que ya lo ha aceptado como cuerpo, aunque no podemos decir que cada uno de los obispos se haya involucrado en su realización como algo en lo que la Iglesia venezolana y él personalmente se juegan mucho.

Esto pone al descubierto la poca organicidad de la Conferencia Episcopal: No tiene conciencia de ser el órgano colegiado que se hace cargo mancomunadamente de la Iglesia local venezolana, que se encarga de tal modo de ella que realmente la lleva en su solicitud pastoral, y que mantiene una relación

tan orgánica con el resto del pueblo de Dios que a su vez es llevada por él. Creo que más bien se entienden como obispos de sus respectivas diócesis, que se reúnen de vez en cuando para responder a los requerimientos del Celam y del Vaticano y para tratar de algunos temas de interés general o de la hora que está viviendo el país y sacar un documento con algunos señalamientos y hasta alguna toma de posición, sin que eso implique un compromiso orgánico. La respuesta del episcopado a una situación se restringe a tomar posición sobre ella en un documento público, no llega a hacerse cargo del problema y encargarse de él desde la perspectiva eclesial con una serie de acciones encadenadas del cuerpo eclesial. El CPV ha puesto al descubierto que los obispos no constituyen un colegio: el colegio episcopal de la Iglesia venezolana.

2. Qué revela de la iglesia el grado de participación de sus diversos componentes en el concilio

La segunda pregunta es si los cristianos venezolanos están enterados de que su Iglesia está en Concilio y si participan de él. La respuesta es que quien se ha enterado más o menos y se ha ido involucrando progresivamente es la institución eclesiástica en su organización diocesana: parroquias, zonas, diócesis, regiones. Han participado quienes forman parte, diríamos, del organigrama de las parroquias. No todas ni quizá la mayoría, pero sí bastantes, sobre todo en algunas diócesis. No han participado lo que podríamos llamar los usuarios que asisten esporádica o incluso regularmente a ellas. No se han sentido mayormente involucrados los religiosos(as) ni más en general las instituciones católicas: universidades, centros de reflexión y acción social, organizaciones juveniles... Menos aún, lo que hay de organizado en el catolicismo popular.

Este modo de canalizar la convocatoria revela que para los obispos y los curas seculares la Iglesia viene equivaliendo a la institución eclesiástica diocesana: parroquias, arciprestazgos, zonas, diócesis, conferencia episcopal, representadas por los párrocos, arciprestes, vicarios episcopales, obispos, y sus respectivos colaboradores en cada una de las instancias, desde el que está a cargo de una capilla de barrio hasta el que colabora en un secretariado de la conferencia episcopal.

Claro que se han cursado invitaciones a algunos representantes de instituciones o a provinciales y provinciales religiosos; pero no se les han asignado tareas específicas ya que sobreentendían que se harían presentes en las convocatorias diocesanas o regionales, que estaban basadas en las parroquias.

Pero ya la *Ecclesia in America* advertía que, sobre todo en las grandes ciudades, si no había que desechar las parroquias, tampoco podía basarse en ellas la pastoral sino que había que arbitrar otros modos más dinámicos, no ligados a lo territorial. Precisamente los presbíteros religiosos son curas de este modo: No han sido ordenados para el presbiterio de una diócesis sino para un trabajo apostólico más móvil, en base a funciones específicas y a la animación de campos fronterizos como el mundo de los pobres o el intelectual, más que a la administración sacramental (con todo lo que ella conlleva) de un territorio. Lo mismo podemos decir de muchas instituciones y organizaciones. No se acaba de tomar conciencia de esta complejidad, que es por un lado riqueza y por otro reclama un tipo diverso, menos piramidal y más de redes, de pastoral de conjunto.

Pero si por el lado de la institución eclesiástica diocesana la manera de canalizarse la participación revela un modo demasiado estrecho de entender la Iglesia, por parte de la Vida Religiosa y otras instituciones y movimientos, la escasa participación e incluso el poco interés, revela el estadio centrípeto, es decir atenedos meramente a lo suyo, en que se encuentran. Nos tendríamos que hacer la pregunta de si no se están configurando organizativamente como corporaciones transnacionales. Parecen estar más atentos a su mercado que al país y al pueblo de Dios en él. Éste es un problema serio sobre el que debemos reflexionar.

Concluida la fase celebrativa del concilio tenemos que decir que la mayoría de los cristianos no se ha enterado de su celebración, que la mayoría de las fuerzas vivas que se mueven alrededor de lo que en la Iglesia venezolana está institucionalizado no ha participado de él, que no se han involucrado ni siquiera la mayoría de los párrocos e incluso que no se han involucrado suficientemente un grupo significativo de los obispos.

El sujeto del concilio ha sido un grupo muy modesto de obispos, curas, religiosas y religiosos y laicas y laicos. No han sido representativos de los cristianos en cuanto que ninguno ha sido elegido por ellos, pero sí lo han sido en cuanto de hecho eran representativos de la institución eclesiástica diocesana, de la Vida Religiosa y de los laicos organizados en movimientos. Sin embargo hay que decir que el poder de convocatoria de los obispos es tan modesto que al menos una tercera parte de los convocados no asistió luego regularmente.

Ésta es nuestra Iglesia. Sin embargo hay que decir que los que participaron fueron autores y actores de una experiencia histórica realmente trascendente, que nos hizo experimentar cómo la gracia florece en la debilidad, en nuestro caso en la debilidad institucional y en la poca brillantez y excelencia según los patrones estandarizados.

La prueba de la fecundidad del encuentro en este punto estriba en que en el documento sobre Instancias de comunión para la misión se tomó conciencia del problema de la debilidad institucional de nuestra Iglesia y se propuso reformar las instancias existentes, y además tomar en cuenta, es decir meter en el organigrama a las que se sabía que existían pero eran dejadas de lado porque no entraban en el esquema diocesano, y crear otras nuevas que canalicen las nuevas formas asociativas.

3. *Qué revela de la implantación de la iglesia en el país el grado de publicidad del concilio*

La tercera pregunta es si el país se ha enterado de que se está celebrando en él nada menos que un concilio, el único que se ha celebrado en estos quinientos años de cristianismo. El único precedente que se parece algo es el sínodo de 1687, que tuvo una larga y minuciosa preparación a la que fueron invitadas cada una de las instancias y los fieles en general, y que se celebró en sesiones muy debatidas. Pero la diferencia es que en él sólo estuvo presente el obispo convocante ya que el sínodo era de la diócesis de Caracas.

Es claro que el país no se ha enterado. En parte por los tiempos tan azarosos por los que atravesamos; en parte por la tiranía de los *massmedia* que sólo se dirigen a los eclesiásticos para preguntarles lo que les interesa según su política editorial, pero que tienen un escasísimo interés por la vida de la Iglesia. Pero también hay que decir que si la Iglesia goza en el país de una credibilidad podemos decir que desproporcionada, ella se refiere a su postura sobre problemas nacionales y no tanto a su propia proclamación. Pasa algo parecido a la figura del Papa Juan pablo II: él fue un líder indiscutido, pero casi nadie recuerda algo que él haya dicho. Si los cristianos no escuchan mucho a sus curas y obispos sino que viven su cristianismo, podríamos decir que a lo libre, menos atención les presta el país. Creo que el capital simbólico de la Iglesia venezolana es inmensamente mayor que su organicidad, que su capacidad para promover campañas sostenidas.

Valoramos altamente la atención capilar, incluso la dedicación heroica, que muchos curas y religiosas y muchos grupos de cristianos organizados viene sosteniendo asidua y silenciosamente a lo largo y ancho de nuestra geografía y sobre todo donde la necesidad es más apremiante. Ésa es la fuente escondida, pero siempre manante, del aprecio de muchos venezolanos a la Iglesia y más en general a los católicos. Pero esta acción más tiene que ver con la vida que con

la historia, es decir más con procesos, incluso organizados, que con proyectos. Y el concilio es un proyecto muy específico.

La incapacidad de la institución eclesiástica para poner en la opinión pública el hecho del concilio, indica que la Iglesia venezolana es muchísimo más que la institución eclesiástica. La Iglesia venezolana en una medida apreciable está viva y produce vida. El hecho cristiano influye en la vida de muchos venezolanos y lo hace de manera positiva, humanizadamente. Lo hace propiciando espacios y tiempos en los que acontece el encuentro con Dios, un encuentro muchas veces reconfortante e iluminador; efectuando ritos a través de los cuales muchas veces el ser humano hace experiencia de su sacralidad, se purifica, se alimenta, comulga con la divinidad; proponiendo encuentros en los que muchas personas salen de sí mismas y se encuentran como hermanas y hermanos; ayudando a muchos en sus necesidades y más aún ayudándolos a ayudarse; y sobre todo testimoniando con la vida y con la palabra al Dios de la humanidad y a Jesús de Nazaret, un ser tan humano como sólo el Hijo de Dios puede serlo.

Y sin embargo la Iglesia venezolana no tiene apenas visibilidad social como una institución que se propone y lleva a cabo permanentemente acciones sostenidas en las que se involucren organizadamente muchos miles de personas. Existen instituciones católicas, sobre todo educativas y de salud, llevadas exitosamente por congregaciones religiosas y otros organismos. Pero no existen organismos de la Iglesia católica venezolana como tal que puedan encargarse de propuestas dirigidas al país. El colectivo Iglesia venezolana, que es mucho más que la conferencia episcopal, apenas existe como un cuerpo histórico capaz acciones históricas.

Por eso cuando dije que iba a realizar un concilio no sólo careció de capacidad para hacérselo sentir al país sino que no fue capaz si quiera de involucrar a la propia institución eclesiástica ni a la mayoría de los cristianos comprometidos.

Por eso la tarea de dar publicidad al concilio para que sea recibido va a resultar ardua. Pero complementariamente puede contribuir eficazmente a dar organicidad a la Iglesia y en esa medida dotarla de existencia pública.

4. Qué revela la composición del concilio

La cuarta pregunta se refiere ya más directamente a la marcha del CPV: su composición, su método, su ambiente. La composición refleja mucho de

cómo se autoentiende la institución eclesiástica que es la convocante. El método de escogencia estuvo basado en el organigrama de la institución eclesiástica diocesana, con el añadido de la representación institucional de la Vida Consagrada, es decir los provinciales y provincialas, y los rectores de las instituciones universitarias católicas y del Consejo nacional de Laicos y los elegidos directamente por la presidencia. No hubo ninguna elección de base y ninguna representación de los laicos desde ellos mismos. Los laicos y laicas de base, que fueron escasísimos, fueron nombrados por los obispos, que tenían derecho a elegir a dos miembros del Concilio en representación de su diócesis. La mayoría escogió a clérigos o a religiosas o a laicos o laicas del tren administrativo; pero algunos nombraron a gente de la base.

Dos elementos del pueblo de Dios, sumamente significativos, brillaron por su ausencia: el primero son los pobres o para decirlo más ampliamente la gente popular. Ya dije que hubo alguno, pero aun la mayoría de esos pocos fue convocada por su trayectoria con instituciones al servicio del pueblo más que por su pertenencia a él. El segundo son los jóvenes. No hubo ninguno.

Así pues, de esta composición se deduce que en el concilio la institución eclesiástica se representó a sí misma y no al pueblo de Dios en conjunto. Pero no cayó en cuenta de esta sustitución indebida porque inconscientemente se equipara a la Iglesia, porque en este punto fundamental no había aceptado el concilio Vaticano II. En efecto el giro del Concilio aconteció cuando el Papa Juan XXIII rechazó el esquema propuesto por la curia vaticana, basado en el binomio Jerarquía (que equivalía a Iglesia)-Pueblo de Dios y lo sustituyó por el de Pueblo de Dios en el que está la Jerarquía, la Vida Consagrada y los Laicos.

Vamos a poner el ejemplo de las parroquias. Es totalmente distinto que se considere que la parroquia son los parroquianos, que son el elemento permanente, al que sirven los curas que van cambiando, a que se entienda que la parroquia son los párrocos, que hacen y deshacen según su entender, y que los fieles son los usuarios. Es claro que éste es el concepto de parroquia que de hecho funciona, aun en el caso de que haya bastante participación. La prueba de que es así es que si otro cura la corta, la gente no tiene derecho a decirle que él no es quién para decidir, que eso le toca a todos. En este punto el Vaticano II no se ha implementado institucionalmente, y por eso está desapareciendo la Iglesia en Europa y también quedará reducida a un gueto en América Latina, si no cambiamos de esquema.

Hay que decir que el problema, como hemos insistido desde la crónica de la primera sesión, lo planteó la CONVER en su primera intervención, nada más

instalado el concilio, y no se quiso discutir. En la segunda sesión se lo reconoció a nivel declarativo en el documento sobre la comunión, pero sin hacerse cargo efectivamente de él, sin encargarse de él hasta resolverlo. Sin embargo en el documento sobre Instancias de comunión para la misión, sí se lo trató orgánicamente. Hay que ver ahora si la institución eclesiástica lo recibe. Pero por lo menos es muy de destacar que el colectivo que componía el concilio, que era expresión del problema, fuera sin embargo también el que propuso su superación. Por esto ese documento da la medida de la obediencia del concilio al Espíritu.

5. *Qué revela el método*

El método, salvo en un punto, expresa una decidida voluntad de participación con la convicción de que la elaboración mancomunada enriquece los documentos y en todo caso éstos son expresión real del Concilio. El método parte de la constitución de comisiones para cada uno de los temas que la asamblea decidió tratar. Entre una sesión y otra, la comisión elabora el texto sobre el tema, que presenta a la asamblea. Ésta se divide por grupos que dan su parecer sobre si el documento ofrece base para ser discutido y aprobado con las modificaciones pertinentes o si es necesario volver a elaborarlo. Si el documento pasa, nuevamente las comisiones presentan todas las modificaciones que estimen convenientes, tanto de enfoque, como de estructura, como de contenido. La comisión redacta un nuevo texto recogiendo los aportes que cree a bien incorporar; nuevamente los grupos lo discuten, y ya es la asamblea la que, mediante discusión y votación, los incorpora o rechaza. Nos parece bien los tres elementos del método: la comisión, que debería ser un órgano cualificado respecto del tema en cuestión, los grupos en los que se puede dar una discusión madura, y la asamblea que no puede perder su condición de deliberante, además de decidir. Como el diseño es adecuado, las discusiones fluyeron en los grupos y hubo buenas discusiones en la asamblea.

Éste es el punto fuerte del CPV, el que puso en evidencia lo más genuino de nuestra Iglesia: su capacidad de ir más allá de los cauces habituales, en los que no se da la discusión abierta ni la deliberación madura, en los que no existen órganos en los que los participantes se sientan libres para dar su parecer con una genuina fraternidad y llegar a acuerdos consensuados. El Concilio no sólo fue capaz de inaugurar esta práctica, a la que sus componentes no estaban, repito, habituados, sino que lo hizo con alegría, con entusiasmo, con perspicacia, aunque también con coraje, imprescindible para romper barreras, y con temor y dolor porque se estaban saltando modos inveterados que se habían sacralizado.

¿Qué relució de nuestra Iglesia en esta práctica? Que los cauces habituales ahogan lo más genuino de ella; y por eso que, si se cambiaran, todos saldríamos ganando, porque cuando se cambiaron en el CPV todos (las excepciones confirman la regla) se sintieron contentos con la alegría del Espíritu Santo. Nuestra Iglesia tiene potencialidad para pasar a otro esquema, mucho más participativo y sinodal. Esto es una buena noticia. Una noticia tan nueva y tan buena que pocos estarán dispuestos a creerla; pero de la que la experiencia conciliar no deja lugar a dudas.

Es importante que esta novedad esté recogida y por tanto reconocida en el documento sobre Instancias de comunión para la misión, en la parte que trata sobre el espíritu que debe reinar en ellas y en la última parte donde se incluyen propuestas que diseñan bastante concretamente un diseño participativo.

Sin embargo, dijimos que el método tenía un punto débil, que en las últimas sesiones incidió muy negativamente. Es la rigidez de la comisión temática. Si, como ha sucedido en la mitad de los casos, la asamblea rechaza un texto y no se cambia la comisión encargada de redactar el texto alternativo, son muy pocas las posibilidades de que la nueva redacción sea sensiblemente superior. Si la asamblea propone muchas modificaciones y serias a un texto, y la encargada de recogerlas es la comisión que lo elaboró, es poco probable que queden recogidas. Si no hay un tiempo amplio en la asamblea para volver a proponer las enmiendas desechadas y votarlas, el texto será de la comisión y no del Concilio. Es lo que sucedió en buena medida en las últimas sesiones.

¿Qué aflora de nuestra Iglesia en esta rigidez? Que la Conferencia Episcopal es no un cuerpo colegiado sino un encuentro de coroneles que tiene que repartirse las tareas de modo que nadie se sienta preterido. Por eso, para no herir los sentimientos de uno, se puede votar un documento que no parece, con grave detrimento para la Iglesia y el país. En lenguaje de espiritualidad diríamos que por un respeto humano se sacrifica un fruto eclesial. Hay aquí un punto en el que habría que avanzar para que lo bueno que indicamos dé fruto.

Podría argüirse que no es por respeto humano sino por bien de paz y por respeto auténtico hacia el hermano. No estamos de acuerdo con esta opinión porque la fraternidad cristiana no es irenista sino que se prueba y profundiza en el deseo de confluir todos hacia lo que conviene al cuerpo social, relativizándose cada uno como parte que es de ese cuerpo, que quiere el bien común más que quedar él bien. Además es que dejando las cosas de ese tamaño la persona no queda bien ya que todos comentan que fue una traba y nadie se lo dijo. Me parece que lo que aconteció en el documento de familia, que se intervino el

funcionamiento de la comisión y los implicados lo aceptaron, es el procedimiento cristiano. Pero en este caso hubo una presión organizada, que siguió los cauces estatuidos, y por eso el resultado fue muy positivo. En los otros casos no se quiso intervenir porque se temía que los implicados se molestaran y de todos modos acabarían imponiéndose. Este presupuesto ¿es realmente fraterno? ¿Es cristiano considerar a algunos como intocables, que es lo mismo que por imposibles? ¿Les hace bien a ellos, les ayuda a realizarse como cristianos y como pastores?

¿Cómo podría avanzarse? Creo que sólo se avanzará si se lleva a la práctica el decreto sobre Instancias de comunión para la misión en el que se establece repristianar el espíritu evangélico, que es sinodal, en las instancias que existen, y la creación de nuevas instancias, entre ellas múltiples instancias de base e instancias nacionales que vayan más allá de la conferencia episcopal. Es decir, sólo cuando haya en la Iglesia venezolana una organicidad real, que empiece, por tanto, por la base, sólo cuando se tengan entre manos tareas complejas y de envergadura que se quieren realzar eficazmente por considerarlas expresión de la misión encomendada, entonces se verá que hay que poner al frente de cada tarea no al que toca sino al que pueda llevarla con éxito. Sólo entonces se pasará de lo formal a lo real.

Dijimos en otra ocasión que la necesidad de llenar el organigrama, tanto a nivel de la conferencia episcopal como de cada diócesis, es decir el atenerse sobre todo a la constitución formal, impedía en nuestra Iglesia su constitución real. Éste es un caso patente.

6. Qué revela el ambiente

Del ambiente habría que decir sencillamente que ha sido muy bueno. Domina claramente la fraternidad cristiana (fruto del encuentro gozoso de cristianos diferentes pero de común dignidad mutuamente reconocida) sobre las relaciones piramidales que se suelen formar cuando se sacralizan las diferencias, como si el ministerio en vez de ser servicio fraterno fuera dignidad y potestad.

Me parece oportuno señalar lo excepcional de este ambiente en nuestra situación sociopolítica. Claramente ese espíritu de genuina participación no se da en ningún foro político. Pero también en otros foros en los que institucionalmente están representadas personas de muy diverso nivel y rango social, lo normal es la confrontación o la condescendencia, sin auténtica escucha

y respeto por la opinión de cada uno.

Habla bien alto de la madurez de la asamblea el que la gente no se callara en ella por bien de paz, que se hayan dado discusiones apasionadas y razonadas, y que todos acepten que ése es el modo de ejercitar la corresponsabilidad y de llegar a acuerdos del cuerpo social como superación del modo habitual y recortado de entender la democracia como dictadura de la mayoría sobre la minoría.

Este ambiente, que se expresó sobre todo en los grupos y en las intervenciones en la asamblea, revela que en nuestra Iglesia hay buen espíritu. Revela más aún que la equivalencia funcional entre Iglesia e institución eclesiástica, que impide las relaciones fraternas, siendo el talante de nuestra Iglesia, no la totaliza de ningún modo. Si en el Concilio obispos, curas, religiosos y religiosas y laicos y laicas han estado deliberando como cristianos aportando cada cual su riqueza y al encontrarse en estas relaciones horizontales y mutuas se han sentido contentos y han palpado la fecundidad de este modo de encontrarse, eso significa que la estructura actual, unidireccional y vertical, no expresa que somos así y que no podemos hacerlo de otro modo. Expresa malformaciones institucionales que amenazan con deformar a las personas, pero dejan sin expresar lo mejor que tenemos como cristianos, que en otra estructuración se manifestaría adecuadamente y así se consolidaría. Ésta es, pues, una tarea pendiente.

Conclusión

Sintetizando diríamos que lo memorable del concilio fue que aconteció, en el sentido preciso de que fue una acción espiritual portadora de novedad en la Iglesia venezolana. La novedad fue la sinodalidad: el hacer camino juntos como cristianos obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos y laicos, y hacerlo no en cualquier evento sino precisamente en un concilio que es el encuentro en el que la Iglesia se asume a sí misma y se da forma y concreta la misión, desde los requerimientos de situación a la luz del Evangelio.

Hacer camino juntos como cristianos, en vez de relacionarse a través de papeles preestablecidos, es verdadera acción espiritual, es decir efectuada libre y creativamente en obediencia al impulso del Espíritu de Jesús que nos congrega. La acción espiritual es la más alta acción humana, la que construye a las personas y edifica a las comunidades humanas. Pero, como trascendente que es, no se puede almacenar; es preciso reiterarla siempre de nuevo. No sólo eso, no ir en esa dirección no equivale a estacarse sin a retroceder. En efecto,

cuando se ha vivido una experiencia de Pentecostés y esa experiencia no se abre camino, institucionalizándose en los diversos ámbitos, sino que se vuelve de nuevo a los encuentros en base a papeles en los que unos mandan, otros son meros colaboradores y otros puros receptores, se resiste al Espíritu, que es lo más grave que le puede ocurrir a una Iglesia. Por eso al alegrarnos por el acontecimiento conciliar, tenemos que sentir también la responsabilidad de proseguir ese camino sinodal hasta hacer de nuestra Iglesia una Iglesia sinodal.

Hemos insistido en lo que en el concilio resistió la sinodalidad y por eso recortó la fecundidad. Nos duele porque, si hubiera triunfado en cada caso el espíritu sinodal, los documentos serían más complejos, evangélicos y significativos. No obstante, lo alcanzado es tanto que, si nuestra Iglesia se empeña desde ya en recibirlos, serán precisas bastantes décadas para plasmarlos.

Por eso, al darle gracias a Dios por el acontecimiento vivido, le pedimos la gracia de la Iglesia venezolana en pleno lo recibamos, lo que no podrá acontecer sino sinodalmente porque el modo de producción determina el producto.

Bibliografía

La bibliografía oficial está compuesta por los informes generales presentados al comienzo de cada sesión por el presidente y el secretario del concilio, monseñores Ovidio Pérez Morales y Mariano Parra Sandoval, por las homilias de los obispos que presidían la eucaristía cada día, por los boletines informativos que fue sacando la oficina de prensa del concilio, por los artículos de prensa de los obispos y otros participantes, sobre todo de su presidente Ovidio Pérez Morales.

Como fuentes bibliográficas de primer orden están la "Carta Conciliar", publicada a partir de octubre 1997, como "Boletín Informativo del Concilio Plenario de Venezuela", a la cual sucedió la "Crónica Conciliar", a partir de enero 2001, como "Boletín Informativo de la Fase Celebrativa del Concilio Plenario de Venezuela", editadas ambas por la Secretaría General del CPV y teniendo como Director Responsable al P. Amador Merino Gómez, SDB.- Están a disposición en las oficinas del Concilio.